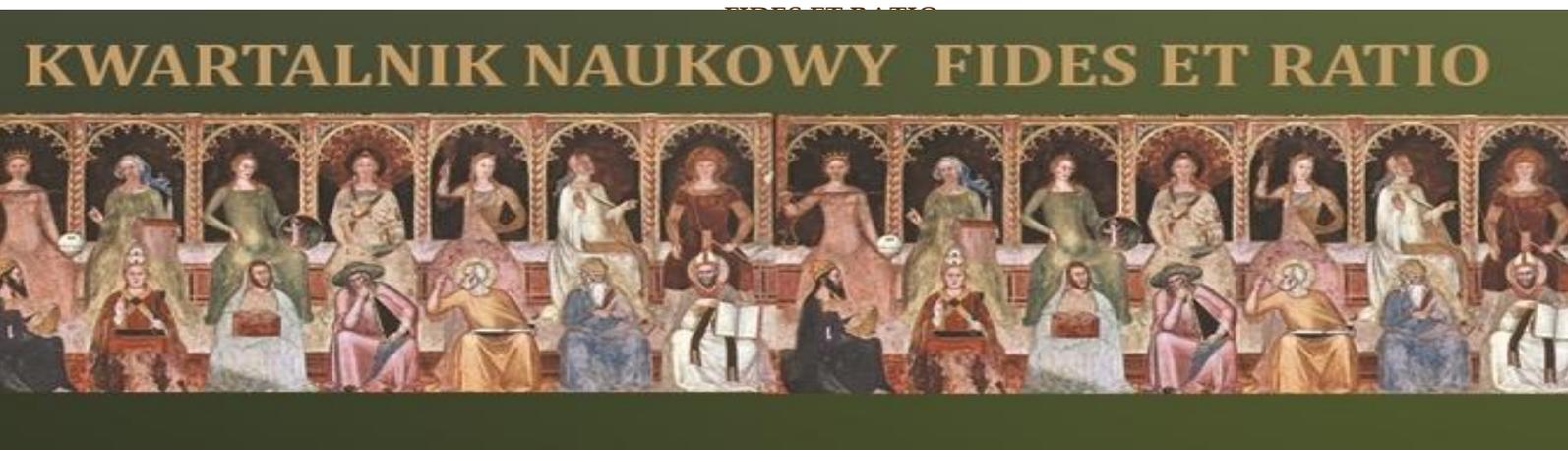


FIDES ET RATIO

**- W NAUCE I RELIGII,
W KULTURZE,
SZTUCE I W ŻYCIU**

4(44)2020

**KWARTALNIK
NAUKOWY
TOWARZYSTWA
UNIWERSYTECKIEGO
FIDES ET RATIO**



FIDES ET RATIO - W NAUCE I RELIGII, W KULTURZE, SZTUCE i W ŻYCIU

Numer Kwartalnika pod red. Marii Ryś i Urszuli Tataj-Puzyny
oraz Małgorzaty Wrześniak

4 (44) 2020

Zespół Redakcyjny: dr hab. Maria Ryś, prof. UKSW (redaktor naczelny); dr Irena Grochowska (zastępca redaktora naczelnego), dr Urszula Tataj-Puzyna (zastępca redaktora naczelnego), dr Paweł Kwas (sekretarz)

Redaktorzy tematyczni:

nauk medycznych i nauk o zdrowiu

dr hab. n. med. Anna Doboszyńska, prof. UWM

dr hab. n. med. Katarzyna Kucharska, prof. UKSW

dr hab. n. med. Urszula Ołdakowska-Jedynak

nauk społecznych

dr hab. Zbigniew Gaś, prof. WSEI

dr hab. Maria Ryś, prof. UKSW

nauk humanistycznych i sztuki

ks. dr hab. Andrzej Kobyliński, prof. UKSW

dr hab. Małgorzata Wrześniak, prof. UKSW

nauk teologicznych

ks. prof. dr hab. Roman Bartnicki

ks. prof. dr hab. Adam Skreczko

Rada Naukowa: ks. prof. dr hab. Tadeusz Biesaga (Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie), dr hab. n. med. Anna Doboszyńska, prof. UWM (Wydział Nauk Medycznych UWM), prof. Nana Iashvili (Akademia Sztuk Pięknych Tbilisi, Gruzja), prof. dr. med. n. med. Jan Oleszczuk (Uniwersytet Medyczny w Lublinie), dr hab. n. med. Jakub Pawlikowski, prof. UKSW, dr hab. Paolo Puma (Uniwersytet Florencki, Włochy), dr Oxana Remeniaka (Akademia Mohylańska w Kijowie, Ukraina), dr hab. Elżbieta Trzęsowska-Greszta, prof. UKSW, ks. prof. dr hab. Adam Skreczko (UKSW), dr Mária Slivková (OZ Felix Familia, Słowacja)

Recenzenci: Ks. prof. dr hab. Roman Bartnicki (Papieski Wydział Teologiczny w Warszawie); dr Grażyna Bączek (Warszawski Uniwersytet Medyczny); dr hab. Agnieszka Bender, prof. UKSW; ks. Jan Bielecki, prof. UKSW; prof. dr hab. n. med. Krzysztof Czajkowski (Warszawski Uniwersytet Medyczny); dr Agata Czarnecka (UMK); dr hab. n. med. Anna Doboszyńska, prof. UWM (Wydział Nauk Medycznych UWM); prof. n. med. René Ecohard (Professor of Medicine and Public Health, Université Claude Bernard Lyon, Francja); prof. dr hab. n. med. Marian Gabryś (Uniwersytet Medyczny we Wrocławiu); prof. dr hab. n. med. Janusz Gadzinowski (Uniwersytet Medyczny w Poznaniu); dr hab. Henryk Gasiul, prof. UKSW, dr Agnieszka Hennel-Brzozowska (Uniwersytet Pedagogiczny, Kraków); prof. dr hab. Olgierd Hryniewicz (PAN); dr Maria Jankowska (APS); mgr Aleksandra Kimball (Warner Brothers Studios, USA); dr Jolanta Kraśniewska (Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie); ks. dr hab. Andrzej Kobyliński, prof. UKSW; dr Grażyna Koszałka (Hamburg, Polish Pastoral Council of Western Europe); dr hab. Teresa Krasowska, prof. AM; ks. prof. dr hab. Henryk Krzysteczko (em. Uniwersytet Śląski); ks. dr hab. Paweł Mazanka, prof. UKSW; prof. dr hab. Alina T. Midro (Uniwersytet Medyczny, Białystok); dr Elżbieta Napora (AJD); prof. dr hab. Katarzyna Olbrycht (Uniwersytet Śląski); dr Marta Osuchowska (UKSW); dr hab. n. med. Tadeusz Pietras, prof. UŁ; ks. prof. dr hab. Jan Przybyłowski (UKSW); dr n. med. Wojciech Puzyna (Szpital

Specjalistyczny św. Zofii w Warszawie); dr hab. n. med. Michał Rabijewski (Zakład Zdrowia Prokreacyjnego, Centrum Medyczne Kształcenia Podyplomowego w Warszawie); ks. prof. dr hab. Adam Skreczko (UKSW); o. dr hab. Borys Soński, prof. UAM; dr hab. Witold Starnawski, prof. UKSW; dr Małgorzata Starzomska (UKSW); dr Dorota Sys (Zakład Zdrowia Prokreacyjnego, Centrum Medyczne Kształcenia Podyplomowego w Warszawie); ks. dr Władysław Szewczyk; dr Elżbieta Tracewicz (Life Adjustment Center, USA); dr Urszula Tataj-Puzyna (Warszawski Uniwersytet Medyczny); dr hab. Elżbieta Trzęsowska-Greszta, prof. UKSW; dr Paulina Wesolowska (Medical University of Vienna); dr hab. Krzysztof Wojcieszek, prof. WSKiP; mgr Aleksandra Woś-Mysliwiec (President of Policy Committee, USA); dr hab. Małgorzata Wrześniak, prof. UKSW; ks. dr hab. Dominik Zamiatąła, prof. UKSW.

Redaktorzy językowi: mgr Zofia Kończewska-Murdzek; mgr Krzysztof Kraśniewski;
mgr Małgorzata Walaszczyk

Koordinator ds. Rozwoju Kwartalnika: dr Dorota Sys

Redaktor statystyczny: mgr Karol Kwas

Spis treści:

Część I.

<i>Irena Grochowska</i> , Wiara jako cnota intelektualna według Świętego Tomasza z Akwinu	7
<i>Michał Kumorek</i> , Antropologiczne implikacje <i>visio beatifica</i> we współczesnych próbach obrony wszechwiedzy Chrystusa	23
<i>Ks. Piotr Karpiński</i> , Zakład Pascala w czasach po „śmierci” Boga	39
<i>Marzena Dobosz</i> , Spotkanie na pograniczu – wiara i rozum w budowaniu międzykulturowego dialogu	53
<i>Dominika Żukowska-Gardzińska</i> , Dialogue in the thought of Karol Wojtyła - the Polish perspective	63
<i>Monika Maria Kowalczyk</i> , Funkcja poznawcza sztuki religijnej na podstawie „Listu Ojca Świętego Jana Pawła II do artystów”	73
<i>Aneta Borowik</i> , Idea i racjonalizm w architekturze sakralnej Henryka Buszki i Aleksandra Franty	86
<i>Zofia Załęska</i> , Ikonograficzny język tańca średniowiecznego	105

Część II.

<i>Iwona Jabłońska</i> , Rola dialogu w życiu człowieka	121
<i>Ks. Józef Młyński</i> , Rodzina fundamentem trwałości społeczeństwa	132
<i>Katarzyna A. Knopp</i> , Inteligencja emocjonalna dzieci i młodzieży a ich funkcjonowanie w relacjach z rówieśnikami	149
<i>Marzenna Nowicka</i> , Młodzi z pokolenia Z i Alpha jako zadanie dla pedagogów, czyli o konieczności „łapania fali”	164
<i>Iryna Durkalevych</i> , Rozwój kreatywności studentów kierunków pedagogicznych metodą design thinking	177
<i>Pavel M. Larionov</i> , W stronę psychologii środowiskowej: właściwości psychometryczne polskiej wersji Skali Tożsamości Środowiskowej	190
<i>Aleksandra Samełko</i> , Values important to students of the Faculty of Physical Education	209
<i>Edyta Wolter</i> , The idea of nature protection and the educational implications of the “Ochrona Przyrody” annual in the Second Polish Republic (1918-1939)	220

Część III.

<i>Ks. Norbert Mojżyn, „Ogłuszająca cisza i niepokojąca pustka”. Symboliczne znaczenie pustki w przekazach fotograficznych i medialnych z Watykanu w związku z pandemią Covid 19.....</i>	235
<i>Arkadiusz Karapuda, Pocztówka z domu – próba artystycznej wspólnoty w czasie społecznej izolacji</i>	250
<i>Piotr Dejneka, On the misinterpretation of the concept of populism in the work of Margaret Canovan</i>	259
<i>Łukasz Kucharczyk, Ponowoczesność jako epidemia? Wokół Dziennika kwarantanny Tomasa Burka</i>	272
<i>Anna Wiśnicka, Wybrane zagadnienia promocji i percepcji dresingu w okresie pandemii COVID-19</i>	285
<i>Małgorzata Biniecka, Małgorzata Wrześniak, Epidemie e terapie nei millenni</i>	300
<i>Anna Kupryjaniuk, Michał Sobstyl, Tadeusz Pietras, Jakość życia, deficyty funkcji poznawczych i depresja w chorobie Parkinsona</i>	314
<i>Joanna Ruczaj, Logoterapia w kontekście suicydologii: wykorzystanie logoteorii w wyjaśnianiu i prewencji samobójstw – cz. 1</i>	322
<i>Joanna Ruczaj, Wola sensu w biegu życia: wykorzystanie logoteorii w wyjaśnianiu i prewencji samobójstw – cz. 2</i>	334
<i>Kasper Sipowicz, Marlena Podlecka, Tadeusz Pietras, Multidimensional aspects of the life of subjects with psychosis – an existential study</i>	349
Zasady publikacji	359
Zasady recenzowania	360

Część I.

Dr Irena Grochowska, <https://orcid.org/0000-0002-6927-6772>

WFCH

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego

w Warszawie

Wiara jako cnota intelektualna według Świętego Tomasza z Akwinu

Faith as an intellectual involvement according to Saint Thomas Aquinas

<https://doi.org/10.34766/fetr.v44i4.457>

Abstrakt: Wiara jest cnotą teologalną, cnotą Boską, jest rzeczywistością nadprzyrodzoną, niewytworzoną przez naturalne władze człowieka. Cnoty teologalne pochodzą od Boga, są przez Niego wytwarzane w duszy i mają Jego samego za przedmiot (Giertych, 2012). Św. Tomasz twierdzi, że „wiara jest sprawnością umysłu, która zapala w nas życie wieczne, i sprawia, że intelekt przyzwala na to, co nie jest oczywiste” (STh II-II, q.4, a.1.). Takie podejście Tomasza pozwala jego uczniom uznać wiarę za cnotę intelektualną. W każdym czasie historii ludzkości pojawiały się trudności związane z przyjęciem Objawienia Bożego i uznania Prawdy Pierwszej jako najwyższej Mądrości, Dobroci i Miłości. Przyjęcie „czegoś” wymaga uprzedniego poznania. Temat rozumności wiary jest wciąż bardzo aktualny i dialogiczny, wymaga nowego odczytywania źródeł. Chrześcijanin w poszukiwaniu prawdy, korzystając z dorobku świętego Tomasza, ma przesłanki do tego, aby rozważać o wierze jako akcie rozumu. Ten artykuł jest rozważaniem cnoty wiary jako Boskiej i jednocześnie jako intelektualnej. Droga wiary otwiera indywidualną historię człowieka na autonomiczne działanie Boga w jego życiu oraz na jego życie wspólnotowe w Kościele, ponieważ wyznanie aktu wiary jest osobiste i wspólnotowe. Dynamika wiary polega na usłyszeniu słowa Bożego i posłuszeństwu temu słowu, a to wprowadza człowieka w nowy rozumny i intelektualny sposób życia, prowadzący do świadomego rozwijania cnot jako darów.

Słowa kluczowe: wiara, cnota, cnota teologalna, cnota intelektualna, akt rozumu

Abstract: Faith is a theological virtue, a divine virtue, it is a supernatural reality, not created by the natural powers of man. Theological virtues come from God, are produced by Him in the soul and have Him as their object (W. Giertych, 2012). St. Thomas claims that “faith is the efficiency of the mind which ignites in us eternal life and causes the intellect to allow what is not obvious” (STh II-II, q.4, a.1.). Thomas’ approach allows his students to recognize faith as an intellectual virtue. Throughout human history, difficulties have arisen in accepting God’s Revelation and recognizing the First Truth as the highest Wisdom, Goodness and Love. Accepting “something” requires knowing it beforehand. The subject of the rationality of faith is still very relevant and dialogical, requiring a new reading of sources. A Christian in search of the truth, using Saint Thomas’ achievements, has reason to consider faith as an act of the intellect. This article deals with the virtue of faith as both divine and intellectual. The path of faith opens up the individual history of man to God’s autonomous action in his life and to his community life in the Church because the profession of faith is both personal and communal. The dynamics of faith consists of hearing the word of God and obeying it, and this introduces man to a new rational and intellectual way of life, leading to the conscious development of virtues as gifts.

Keywords: Faith, virtue, theological virtue, intellectual virtue, act of reason

Wprowadzenie

Tomaszowe rozważania na temat wiary do dzisiejszego dnia są inspiracją dla wielu teologów i filozofów. Tomistyczną debatę na ten temat prowadzili: A. Gardeil (1859-1931) francuski, dominikański teolog i P. Rousselot (1859-1915) francuski, jezuicki teolog. Rousselot w dziele „*Oczy wiary*” proponował nowy wymiar zrozumiałości wiary. Jednak, co do faktu, że akt wiary nie jest możliwy do racjonalnego udowodnienia istniała powszechna zgoda. Warto przypomnieć, że Tomasz nie traktował wstępu do wiary (*praeambula fidei*) jako czegoś dostarczającego uprzednich uzasadnień do aktu wiary. Rozmyślając nad relacją między filozofią i teologią był przekonany, że teologia korzysta z filozoficznych, racjonalnych wniosków dotyczących Boga i stworzeń, ale żadne racjonalne podejście nie stanowi koniecznego założenia indywidualnego aktu wiary (za: Shanley, 2017, s. 69).

Akwinata w SCG¹ wskazywał na dwa rodzaje prawd o Bogu, które zawiera ludzka wiedza. Pierwsze to są prawdy Objawione (o Trójcy Świętej, Wcieleniu i Zmartwychwstaniu), które przekraczają zdolność ludzkiego rozumu przyrodzonego. Inny rodzaj dociekań tzw. filozoficznych pozwala na dochodzenie do różnych prawd rozumem przyrodzonym. Nasuwa się więc pytanie o wiarygodność prawd Objawionych, które jako przedmiot wiary są przyjmowane przez wierzącego za prawdziwe pomimo braku racjonalnych dowodów. Pojawia się też zapytanie, w jaki sposób wiara może stać się atrakcyjna dla pojedynczego człowieka². Cnotami, które przysposabiają do przyjęcia i doskonalenia wiary są cnoty teologalne (tamże, s. 61).

Wiara jest teologalną cnotą intelektu pochodzącą wprost od Boga, który wyposaża w nią duszę. W akcie wiary, który jest dyspozycją umysłu człowiek przyjmuje Boga, ufa Mu czyniąc miejsce dla Bożej łaski. Formowanie wiary jest ożywianiem jej od wewnątrz przez nadprzyrodzoną miłość przemieniającą życie. O wierze wiadomo dzięki Objawieniu a nie za sprawą refleksji antropologicznych. Wiara jest cnotą nadprzyrodzoną, daną z łaski, nie jest wytworem naturalnych władz człowieka, choć jest w nich zakorzeniona i na nie wpływa (Giertych, 2012, s. 22).

Pytania wokół których prowadzone są refleksje autora artykułu dotyczą zagadnienia wiary jako cnoty teologalnej i zarazem intelektualnej (umysłowej). W jakim stopniu wiara może być autentycznym aktem intelektualnym (aktem rozumu) prowadzącym do prawdy, pomimo braku racjonalnego dowodu? Jakiego rodzaju racjonalnego uzasadnienia wymaga wiara? Przyjęcie zasad wiary wiązało się jednak zupełnie z innymi oczekiwaniami za czasów

¹ Skróty:

DV - *De veritate*, Kwestie dyskutowane o prawdzie

KKK - Katechizm Kościoła Katolickiego

STh - *Suma teologiczna*

SCG - *Summa contra gentiles*

² Kartezjusz próbował dostarczyć racjonalnych podstaw uzgadniających wiarę, w konsekwencji spowodował wiele nieporozumień wśród tomistów (G. de Broglie, za: Shanley, 2017, s. 64).

Tomasza niż w nowożytności. Nowożytne dyskusje na temat racjonalności wiary (np. Kartezjusz i jego zwolennicy) daleko wybiegają poza wyobrażenie samego twórcy rozważań o wierze - Tomasza z Akwinu. Próbuje się wykorzystać zasady wiary do argumentacji swoich racji. Z Tomaszowej koncepcji *praeambula fidei*³ można odczytać, że Akwinata nie traktował wstępu do wiary jako czegoś dostarczającego uprzednich, filozoficznych uzasadnień dla aktu wiary (Shanley, 2017, s.68). „Jednocześnie średniowieczne wyjaśnienia genezy wiary u wierzącego nie koncentrowały się na potrzebie ustanowienia niepowątpiewalnych racjonalnych podstaw, lecz raczej na tym, w jaki sposób łaska Boża skutecznie współdziała z indywidualnymi wysiłkami moralnymi nakierowanymi na dobro” (tamże, s. 65). W artykule nie chodzi o trwający spór na temat intelektualnych przedstawień wiary, ale raczej o przyjrzenie się Tomaszowej koncepcji, która podejmuje zagadnienia relacji między filozofią a teologią⁴. Według Tomasza jedynym uprzednim wymaganiami dla wiary jest jakiś intelektualny namysł nad możliwością istnienia Boga. Dochodzenie do wiary nie odbywa się przy pomocy argumentów, bo racjonalne argumenty nie mogą dostarczyć dowodu na to, co należy ściśle do wiary). Jednak rozum, według Tomasza, odgrywa znaczącą rolę w podtrzymywaniu i wspieraniu wiary, co zostanie pokazane w dalszej części artykułu (DV, q.14, a.9, ad.9).

1. Definicja cnoty - jej istota i podmiot

Refleksja nad wiarą jako cnotą teologalną i intelektualną wymaga wprawdzie przyjrzenia się definicji i istocie cnoty. Definicja cnoty u Akwinaty oddaje intencje samego Arystotelesa, który w Etyce nikomachejskiej przedstawił definicję cnoty i można ją w podstawowym tłumaczeniu zacytować: „Cnota jest dyspozycją odnoszącą się do wyboru, polegającą na postawie pośredniej ze względu na nas, określanej przez sąd rozumu, tak jak, określiliby ją człowiek roztropny” (Święty Tomasz, 2000, s. 10). Cnota u Tomasza oznacza doskonałość pewnej władzy, celem władzy natomiast jest działanie (STh I-II, q. 54, a. 3, co., s.115-116). U Tomasza cnota, sprawność to *habitus*⁵. Cnota to dobra sprawność dotycząca działania, która czyni dobrym tego, kto ją posiada, i czyni dobrym jego dzieło (STh I-II, q.55, a.3).

³ *Praeambula fidei* (łac. przesłanki wiary) „w filozofii i teologii to dane rozumowe poprzedzające przyjęcie wiary chrześcijańskiej, mające na celu wykazanie wiarygodności Objawienia”.

⁴ „Stąd niemożliwe jest, aby twierdzenia filozofii były przeciwne twierdzeniom wiary, ale te pierwsze nie dorównują doskonałości drugich. Twierdzenia filozofii zakładają jednak pewne podobieństwa w stosunku do twierdzeń wiary i stanowią dla nich pewien wstęp, tak jak natura jest wstępem do łaski” (STh I, q. 2, a.2, ad.1).

⁵ *Habitus* to łacińskie słowo oznacza coś, co mamy (*habere* - mieć). We współczesnym języku nie ma dokładnego tłumaczenia tego słowa. Torrell uprzedza, aby nie mylić *habitus* z nawykiem i podkreśla, że słowo *habitus* oznacza zdolność do ciągle nowego przystosowania i przekroczenia, która doskonali władzę. Cnota czy też inaczej sprawność wyraża pełen rozkwit natury w określonym kierunku (Torrell, 2003, s. 364.).

Arystoteles w definicji cnoty wymienia cztery jej składniki. Ta segmentacja zasadniczo pokrywa się z tą, którą wprowadza Tomasz w Komentarzu do Etyki nikomachejskiej. Te cztery składniki to:

- 1) Rodzaj,
- 2) Akt cnoty moralnej,
- 3) Przedmiot lub rezultat działania,
- 4) Przyczyna dobrej natury cnoty (Św. Tomasz z Akwinu, 2010, s. 50).

Człowiek jest stworzeniem stojącym najwyżej nad stworzeniami i został obdarzony intelektem. Intelekt i wola należą do cnót myśli (intelektualnych), są duchowymi władzami poznawczymi. „Rozum i wola skierowują nas w sposób naturalny do Boga jako do zasady i celu natury, lecz tylko jako do zasady i celu na miarę natury. Natomiast z samej swojej natury rozum i wola nie skierowują nas w wystarczający sposób do Boga jako przedmiotu szczęścia nadnaturalnego” (STh I-II, q.62, a.1, ad. 3). Cnoty są sprawnościami uzdalniającymi władze człowieka do czynienia i trwania w dobru. Cnota doskonali do czynów, które prowadzą do wspomianej już szczęśliwości. Z pomocą cnót teologalnych człowiek staje się cnotliwy dzięki Bogu i w stosunku do Boga. Cnota jest nośnikiem pewnej doskonałości i dynamiki człowieka, która polega na tym, że osoba skłania się ku dobru, które jest zgodne z rozumem (tamże).

2. Rodzaje cnót i ich hierarchia

To co łączy człowieka z Bogiem to wiara, nadzieja i miłość. Te trzy boskie cnoty są nieoddzielne od siebie. Wiara jako pierwsza inicjuje życie łaski, nadzieję⁷ i miłość. Tomasz sprowadził całą tematykę moralną do zagadnienia cnót, a wszystkie cnoty do siedmiu.

⁶ Szczęśliwość człowieka Tomasz przedstawiał dwojako: o pierwszej szczęśliwości mówił, że jest na miarę ludzką, czyli możliwą do osiągnięcia siłami własnej natury. Druga szczęśliwość przekracza naturę człowieka i jest możliwa do osiągnięcia dzięki mocy Boga. W przypadku szczęśliwości nadnaturalnej człowiek musi być obdarzony przez Boga dodatkowymi siłami, którymi są właśnie cnoty teologalne, dlatego, że ich przedmiotem jest Bóg, są wlewane jedynie przez Boga i są znane wyłącznie z Bożego Objawienia (Pisma Świętego) – (STh I-II, q.62, a.1, co.).

⁷ Nadzieja jako cnota teologalna różni się od naturalnej cnoty nadziei i uczucia. Uczucie nadziei to zmysłowa, psychiczna dynamika, doświadczana także przez zwierzęta, dostarczająca chęci i siły do podejmowania trudnych zadań. Towarzyszy zarówno dobrym jak i złym sprawnościom. Uczucie nadziei i dobra wola tworzą naturalną cnotę nadziei, zwanej też wielkodusznością, która kieruje do spraw tego świata. Pomiedzy naturalną a teologalną cnotą nadziei zachodzi różnica, wynikająca z wyższego rzędu. Teologalna nadzieja nie mieści się w uczuciach, ale w woli. W nadziei teologalnej chodzi o Boga, a nie o aktualny sukces, uczucia czy doznania. Nadzieja teologalna występuje po wierze i prowadzi do miłości. Nie można pokładać nadziei w Bogu, nie wierząc w Boga. Nie można kochać Boga nie kierując się ku Niemu (Giertych, 2019a, s. 29-34).

Miłość jako cnota teologalna (nadprzyrodzona), podobnie jak wiara i nadzieja jest darem Boga, otrzymanym na chrzcie. Miłość uzdalnia do przyjaźni z Bogiem i przenoszenia jej na innych ludzi. Ten, kto kocha Boga odkrywa, że został wciągnięty do grona Bożych przyjaciół. Miłość Boża rozlana jest w sercach naszych przez Ducha Świętego, który został nam dany – Rz.5,5 (za: tamże).

Z siedmiu cnót trzy wymienione powyżej to cnoty Boskie (teologalne), a pozostałe cztery kardynalne⁸. Omawiał on cnoty w szerokim kontekście dotyczącym stanów człowieka i przedstawił kolejno:

- 1) Cnoty i dary im odpowiadające,
- 2) Wady i ich przeciwstawieństwa,
- 3) Przykazania nakazujące lub zakazujące (Sokolowski, 2015, s. 99).

Ludzkie działania i wybory oparte na cnotach i wadach, dotyczących dobra i zła ujmowane w kontekście chrześcijaństwa domagają się wyjaśnienia różnicy między cnotą naturalną a cnotą teologalną (tamże).

Sokolowski podkreśla, że wskazanie na cele teologiczne lub filozoficzne wymaga zrozumienia natury ludzkiego działania, jak również natury cnoty lub wady⁹. Kwestia wyborów to kwestia moralności człowieka, która jest związana z refleksją teologiczną na temat rozumienia boskości, dlatego natura ludzka zostaje reinterpretowana wraz ze zmianą rozumienia. Podobnie dzieje się, kiedy pogańskie rozumienie natury, bogów i działania zostanie rozświetlone chrześcijańskim rozumieniem natury jako stworzonej, a Boga jako stwórcy, człowiek poznaje wtedy inną rzeczywistość i może działać w nowym kontekście (Tamże, s.102). Cnotę naturalną zdobywa się poprzez spełnianie dobrych czynów, najpierw z pomocą innych, potem samodzielnie. Same cnotliwe czyny nie prowadzą do spotkania z Bogiem. Dopiero, kiedy człowiek zaczyna praktykować wiarę, nadzieję i miłość, to obcuje już z darem pochodzącym od Boga. „Żaden stworzony i skończony byt nie jest w stanie sam włączyć się w życie, które prowadzi Bóg” (tamże, s. 131).

Umacnianie cnót teologalnych łączy się z modlitwą, dzieleniem się z innymi wiarą, nadzieją i miłością. Cnoty teologalne są rozwijane w odmienny sposób niż cnoty naturalne. Chrześcijańskie działanie to nie tylko to, co zauważalne zewnątrz, pozostaje ono w pewnym aspekcie ukryte, ponieważ jest związane z Bogiem, który nie jest częścią tego świata. Istota cnót teologalnych nie tkwi w ludzkim działaniu, choć może być zauważalna poprzez dokonywane czyny. Cnota nadprzyrodzona nie jest w taki sam sposób dostępna jak cnota naturalna. Spośród ludzi jedynie Chrystus jest w pełni cnotliwy teologalnie. To, co jest dziełem Boga nie może być owocem ludzkiej cnoty. Boża łaska należy do innego porządku niż ludzka doskonałość. Święty Tomasz rozróżnia cnoty naturalne zdobywane dzięki praktyce, wywodzące się z możliwości ludzkiej natury i cnoty teologalne (nadprzyrodzone), które muszą być wlane przez Boga (STh I-II, q. 63, a.1-2). Wraz z miłością zostały też wlane wszystkie cnoty moralne (męstwo, umiarkowanie, sprawiedliwość, roztropność (STh I-II, q.

⁸ Cnoty kardynalne czyli główne wymagają stosownego ukierunkowania pragnień. Tego rodzaju cnotami są cnoty moralne, a spośród cnót intelektualnych tylko roztropność, która jest też cnotą moralną. Formalną zasadą cnoty roztropności, jest dobro rozumu lub porządek wprowadzany do pewnych rzeczy przez rozum. Tomasz wymieniał cztery cnoty kardynalne: roztropność, sprawiedliwość, umiarkowanie, męstwo (za: tamże).

⁹ Wada dotyczy złych sprawności, które rozwijając we właściwej sobie linii doskonałą sprawność, zawartą w pojęciu habitus (za: tamże).

65, a. 3). Wlane czyli nadprzyrodzone cnoty moralne uzdalniają człowieka do życia z Bogiem i nie są w taki sam sposób dostępne jak naturalne. Cnoty naturalne uzdatniają do działania ludzkiego (Sokolowski, 2015, s. 137). Zachodzi zasadnicza różnica, gdy cnoty przyrodzone działające w płaszczyźnie naturalnej zaczynają się poddawać i rozwijać w obecności cnót teologalnych, wtedy cnoty przyrodzone przechodzą na wyższy poziom. „Dokonuje się sublimacja, czyli przeobrażenie cnót przyrodzonych, które nabierają innej natury, stają się cnotami wlanymi i uzależnionymi od życia trzech cnót teologalnych, a przede wszystkim od cnoty miłości. (...) Życie nadprzyrodzone nie jest dublowaniem życia przyrodzonego. Życie przyrodzone zostaje podniesione do poziomu cnót wlanych” (Swieżawski, 1995, s. 184).

Akwinata nie poprzestaje na przedstawieniu dwóch rodzajów cnót. Mówi, że tylko cnoty wlane są doskonałe i tylko one zasługują na miano cnót *simpliciter*, inne cnoty, a w szczególności nabyte są cnotami tylko pod pewnym względem *secundum quid* (Sokolowski, 2015, s. 138). Tomasz przytaczał słowa Ewangelii (Rz 14,23) „Wszystko bowiem, co się czyni niezgodnie z przekonaniem, jest grzechem”, co dosłownie znaczy, co nie jest z wiary jest grzechem. Augustyn twierdzi, że nabyta cnota tylko wydaje się cnotą, tak naprawdę jest fałszywą cnotą. Według Tomasza dobre skłonności, które nie służą celowi ostatecznemu, wydają się w jakiś sposób mniej dobre (STh I-II, q.65, a.2, co.). Tomasz stwierdza, że tylko Ewangelia może wskazać na głębszy i ostateczny sens i cel moralności, ponieważ w pełni pokazuje cel ostateczny. Dlatego, według Tomasza, cnoty naturalne, czysto przyrodzone, bez światła Ewangelii i innych mocy, które z Niej płyną nie są cnotami w pełni rozwiniętymi (Swieżawski, 1995, s.170-171). Akwinata podkreśla jednak, że ludzie żyjący poza światłem Ewangelii mogą mieć do czynienia z prawdziwymi cnotami, choć niedoskonałymi (Sth II-II, q.23, a.7, co.).

Cnoty wymagające Boskiej pomocy nazywa się teologalnymi (teologicznymi). Cnoty teologalne są boskie, a więc ponad ludzką miarę, bo odnoszą się do tego, co przewyższa rozum ludzki. Przedmiotem cnót teologalnych jest sam Bóg. Ich cel jest nadprzyrodzony, dotyczący szczęśliwości wiecznej przekraczającej naturę człowieka. Szczęśliwość nadprzyrodzona jest możliwa do osiągnięcia tylko dzięki mocy Bożej. Szczęśliwość ta jest uczestnictwem w boskości dzięki Chrystusowi i wymaga czegoś więcej niż tylko ludzkiej natury. Wymaga przyjęcia boskiego obdarowania łaską mocy, niezbędną do kierowania rozumem i woli w stronę dobrych czynów. Cnoty teologalne uzdatniają do zwracania się do Boga w skuteczny sposób, ponieważ są one wlane przez Niego i znane są tylko dzięki Bożemu Objawieniu. Umysł ludzki potrzebuje do tego celu pewnych nadprzyrodzonych zasad, poznawalnych w świetle Bożym, które zostały mu udzielone za pośrednictwem prawd wiary. Wola potrzebuje nadziei i miłości. Cnoty teologalne różnią się od intelektualnych i moralnych, są wyszczególnione, ponieważ są Boskim narzędziem i doskonałą władze intelektualne i moralne w sposób nadnaturalny (Swieżawski, 1995, s. 170-171).

Cnoty teologalne charakteryzują się tym, że przekraczają możliwość ludzkiej natury, udoskonalają osobę, prowadząc ją do jedności z Bogiem jako ostatecznym Dobrem. Bóg jako Pierwsza Prawda jest więc formalnym przedmiotem wiary (cnót teologalnych), co oznacza, że jest On bezpośrednio zaangażowany w działanie ludzkie. Bóg stanowi immanentną zasadę, formę i cel. Cnoty teologalne są ugruntowane w Bogu, który najpierw udzielił się ludziom tak, aby ich poznanie i chcenie miało udział w poznawaniu i pragnieniu samego Boga. Cnoty te musi wlać sam Bóg, nie mogą one być zrodzone przez człowieka, bowiem przekraczają one jego przyrodzone możliwości, dlatego można je nazwać darami (Shanley, 2017, s. 80).

Tajemnica działania Ducha Świętego sprowadzona jest u Tomasza do obecności Boga w człowieku i tematyki cnót. Łaska omawiana w kontekście cnót wzbogaca człowieka w możliwość zwracania się do Boga. Tomasz traktował dary Ducha Świętego jako „wyższe doskonałości” dzięki, którym człowiek jest przysposobiony do przyjęcia Bożego poruszenia (Zembrzuski, 2017, s. 341).

3. Wiara i jej przedmiot

Wypowiedź świętego Pawła w liście do Hebrajczyków brzmi: (Hbr 11,1) „Wiara jest pewnością tego, czego się spodziewamy, przeświadczeniem o tym, czego nie widzimy”. Jedno z określeń wiary, które podał Tomasz, brzmi: „Wiara jest aktem rozumu, przekonanego o prawdzie Bożej z nakazu woli, ruszonej łaską przez Boga” (STh II-II, q.2, a.9). Św. Tomasz wiarę rozumiał jako akt rozumu, który pod wpływem woli i przy współdziałaniu łaski uznaje za prawdę treści zawarte w Ewangelii (Sieńkowski, 2019, s. 88). Święty Tomasz badając wiarę wylicza jej konieczne elementy: przedmiot wiary, akt wiary i sprawczość wiary. Wiara jest jedną z cnót teologalnych (pozostałe dwie to: nadzieja i miłość). Podobnie jak cnoty intelektualne i moralne, cnoty teologalne są dyspozycjami nakierowanymi na dobro działającego. Wiara dotyczy niezłożonej i wiecznie trwałej prawdy (STh II-II, q.1, a.1). Motywem wiary czyli przedmiotem formalnym, poznawczym jest Bóg, jako Pierwsza Prawda. Święty Tomasz omawiając przedmiot wiary uwzględnił następujące kwestie, które przedstawił w formie pytań: czy przedmiotem wiary jest:

- 1) Pierwsza Prawda?
- 2) Coś złożonego lub niezłożonego?
- 3) Rzecz lub coś wysławianego?
- 4) Coś widzialnego?
- 5) Coś, co się wie?

Przedmiot materialny wiary stanowi Bóg, ale także inne prawdy, które mają łączność z Bogiem. Przedmiot wiary może być osiągnięty tylko przez Pierwszą Prawdę, a ta wyklucza

wszelką nieprawdę. Choć wiara jest przeświadczeniem o rzeczach niewidzialnych, to mylić nie może, bo Prawda jest dobrem rozumu (STh II-II, q.1, a.4).

Wiara człowieka jest przyłgnięciem do Boga i dobrowolnym uznaniem całej prawdy, którą Bóg objawił (KKK 159). Wiara opiera się na prawdomówności Boskiej jako motywie przekonywującym (STh II-II, q.1, a.1, co.). Wiara jako nadprzyrodzony dar Boży jest równocześnie świadomym i wolnym aktem ludzkim (KKK 179-180). Dzięki rozumowi i woli, które czynią człowieka podobnego do Boga możliwa jest w ogóle ludzka wolność. Bez rozumu nie jest możliwa wiara, sama wola nie może być wolna. Człowiek wierzący nierozumnie nie jest człowiekiem wolnym, ale zniewolonym. Rozum i wola biorą udział w akcie wiary. Wiara nie jest dana człowiekowi jako obowiązkowa, konieczna jest zgoda człowieka (Zatwardnicki, 2017, s. 356). Z samej swej istoty wiara jest rozumna, domaga się więc poznania za pomocą rozumu. Już święty Anzelm wyraził przekonanie, że wiara szuka rozumienia, a więc można wnioskować, że jest „filozoficzna” z samej swej natury, a spotkaniu Boga z rozumem zaczyna się teologia (Tamże, s. 357). Prawda objawiona i przyjęta przez wiarę nie jest czymś nieracjonalnym, nawet jeśli przewyższa rozum (jest nadracjonalna). „Wiara jest poznaniem najsłabszym, gdy chodzi o jego pewność, najsłabszym w stosunku np. do poznania matematycznego. Największa jest pewność matematyki. Równocześnie jednak wiara jest w innym aspekcie najpewniejsza, bo z chwilą, kiedy przyjmuje się wiarę, uznaje się, że u jej podstaw stoi autorytet Boski. Wtedy przy całej kruchości poznawczej zjawia się moc przekazanej przez wiarę prawdy, która okazuje się (i to jest ten zdumiewający paradoks!), że jest o wiele głębiej, choć inaczej, podbudowana niż prawda matematyczna” (Swieżawski, 1995, s. 37).

Święty Tomasz podkreśla, że wiara jest poznaniem, a nie tylko jedną z cnót zdobiących rozum. Wiara jest najpewniejszą ze wszystkich cnót intelektualnych, dostarcza pewności innym cnotom intelektualnym (STh, II-II, q.4, a.3). To Bóg jest gwarantem pewności, dlatego racjonalne dowody są drugorzędne, choć również ważne. Shanley, współczesny amerykański filozof i teolog, niejednokrotnie wspomina o problemie pojawiającym się u współczesnych filozofów, którzy często lekceważą teologiczny i nadprzyrodzony charakter Tomaszowych rozważań (Shanley, 2017, s. 78). Wiara chrześcijańska zakłada, że człowiek rozumie siebie jako stworzonego przez Boga i jako wezwanego do życia pojmowanego jako coś, do czego nie wystarczą jego własne talenty i wysiłki. Kontekst uznania stworzenia wprowadza wymiar, w którym bycie sobą (bycie swoją własnością) uważa się za dar, a przyjęcie wiary w odkupienie i łaskę, jako sfery najwyższej wagi, sprawia, że zachowanie powinno być zależne od Chrystusa i w zjednoczeniu z Nim (Sokolowski, 2015, s. 148).

4. Akt sprawczy wiary

Wiara jest jedną z cnót teologalnych i podobnie jak inne cnoty (intelektualne i moralne), cnoty teologalne są dyspozycjami do godziwego działania, nakierowanego na ostateczne dobro działającego (Shanley, 2017, s. 79). Akt wiary jest działaniem umysłu i podjęty na mocy istniejącej już dyspozycji jest zależny od osobistej decyzji człowieka. Akwinata rozpatruje wiarę w dwóch aktach: wewnętrznym (wola) i zewnętrznym (wyznanie). Aktem wewnętrznym jest myślenie, rozważanie (*cogitatio*), uznanie czegoś za prawdę do rozważania, a aktem zewnętrznym wyznanie wiary. „Akty wiary mają zdolność przebijania się poprzez sferę pojęć i wyobrażeń oraz dochodzenia bezpośrednio do Boga. „Akt ‘wierzyć’, ma mocne przyłgnięcie do jednej strony i w tym wierzący styka się z tym, który wie i rozumie; jednak jego poznanie nie jest tak doskonałe, by doszło do oczywistości widzenia (prawdy) i w tym styka się z tym, który wątpi, podejrzewa i przypuszcza: a tak cechą właściwą wierzącego jest to, by, choć jest przekonany, (dalej) rozumował. Stąd to ów akt „wierzyć” odróżnia się od wszystkich aktów rozumu, które dotyczą prawdy i fałszu” (STh II-II, q.2, a.2, co.) Samo „wierzenie” jest aktem umysłu, który zgadza się z Bożą wolą. W akcie wiary rozum ludzki przyjmuje to, co nie jest oczywiste. Gdy umysł przyjmuje wiarą usłyszane słowo Boże, to jednocześnie zbliża się do objawionej tajemnicy. „Przystępujący do Boga musi wierzyć, że Bóg jest, i że wynagradza tych, którzy Go szukają (Hbr 11,6).

W pełnym akcie wiary Tomasz wylicza trzy elementy (te trzy elementy to nie trzy różne akty, ale różne odniesienia do przedmiotu wiary w jednym akcie:

- 1) Wierzę Bogu (*credo Deo*),
- 2) Wierzę w Boga (*credo in Deum*),
- 3) Wierzę dla Boga (*credo propter Deum*), gdzie wierzyć jest aktem rozumu.

U Tomasza słowo „rozumować” ma potrójne znaczenie:

- 1) Aktualne myślenie rozumu (*consideratio*),
- 2) Myślenie rozumu - akt rozumu dociekający, dotyczy dociekania przed dojściem do końca, do prawdy,
- 3) Przejaw władzy osądu myślowego (*actus virtutis cogitativae*), (STh II-II, q.2, a.2).

5. Wiara jako cnota teologalna i intelektualna

Wiara jest pierwszą cnotą teologalną czyli Boską, czy może więc być równocześnie cnotą ludzką. Jedno z określeń wiary, które podaje Tomasz, brzmi: „Wiara jest aktem rozumu, przekonanego o prawdzie Bożej z nakazu woli, poruszonej łaską przez Boga” (STh II-II, q.2.). Pewne prawdy o Bogu można poznać albo na drodze filozoficznej, albo przyjmując

przez wiarę (np. prawdy o Trójcy Świętej, której nigdy nie pozna się filozoficznie). Wiara jest teologalną cnotą intelektu, Tomasz dowodzi, że jej formalnym przedmiotem jest Bóg, jako Pierwsza Prawda. Wiara według Tomasza jest czysto intelektualna, rozumna, dlatego akt wiary polega na pracy umysłu, który ma dochodzić do jakiejś pełni poprzez myślenie (*cogitare*). Intelektualna cnota wiary wyprzedza inne cnoty, nie hierarchicznie, jej pierwszeństwo wynika z tego, że otwiera wszystkie możliwości, jest bramą, rozpoczyna życie łaski w duszy, za nią pojawiają się nadzieja i miłość. Wiara w sensie filozoficznym nie należy do cnót intelektualnych, ale w sensie nadprzyrodzonym nawet je przewyższa. Wiedza filozoficzna o Bogu nie jest konieczna dla wierzącego, natomiast dla teologa już tak. Siedliskiem cnoty wiary jest rozum. Rzecz się poznaje, czym ona jest, kiedy osiąga swój cel. Biblijną definicję wiary zawartą w Hbr 11,¹⁰ można przedstawić jako rzecz, którą poznaje się, czym ona jest, kiedy osiąga swój cel. Formą wiary jest *caritas* (miłość nadprzyrodzona). Wyrażenie wiary uruchamia moc Bożą. Moment zawierzenia, przyjęcia Boga dla Niego Samego jest aktem świadomym, rozumnym. Pomimo rozumności wiary, istnieje, według Tomasza, pewna niedoskonałość ludzkiego poznania. Tomasz tę niedoskonałość poznania w wierze porównuje do trzech doskonałych rodzajów wiedzy. Wymienia:

- 1) Wizję uszczęśliwiającą jako eschatologiczny wymiar, zapoczątkowujący wiarę,
- 2) Dwa rodzaje wiedzy naturalnej:
 - a. wiedza o pierwszych zasadach dzięki *intellectus* (u Arystotelesa *nous*),
 - b. Wiedza wynikająca z poprawnych wnioskowań dzięki *scientia* (u Arystotelesa *episteme*) (Shanley, 2017, s. 83).

Marie-Dominique Chenu (1895-1990) francuski dominikański teolog twierdzi, że Tomasz „musiał dokonać transpozycji Arystotelesowskich kategorii, aby zrobić miejsce dla aktu intelektualnego, który mógłby domagać się pewności nie na podstawie racjonalnych dowodów, lecz na podstawie miłości” (za: Shanley, 2017, s. 83).

Tomasz odróżnia wiarę od *intellectus* i od *scientia*, przeciwstawia sposób dochodzenia intelektu do poszukiwanej rzeczy za pomocą racjonalnego dowodu od sposobu dochodzenia na podstawie wiary (Tamże, s.84). Intelekt przenika do istoty rzeczy w sposób naturalny, spontaniczny, bezpośredni i niezawodny, dochodzi do uznania wiedzy wyrażonej w definicji bez rozważań lub wyboru. Intelekt według Tomasza to rodzaj widzenia lub oglądu, jako czegoś na podobieństwo pewności widzenia (STh I, q. 67, a.1). Umysł ludzki nie jest w stanie zgłębić istoty Boga, tak jak *intellectus*, nawet za pomocą łaski. Żadna nauka dotycząca prawd należących bezpośrednio i formalnie do wiary nie istnieje, natomiast prawdy, które mają status *praebula fidei*¹¹ mogą być poznawane dzięki nauce. Ważny

¹⁰Wiara zaś jest poręką tych dóbr, których się spodziewamy, dowodem tych rzeczywistości, których nie widzimy (Hbr 11,1).

¹¹*praebula fidei* (przesłanki wiary), w filozofii i teologii dane rozumowe poprzedzające przyjęcie wiary (odnosi się do chrześcijaństwa), mające na celu wykazanie wiarygodności Objawienia (za: www.encyklopedia.pwn.pl)

i warty wspomnienia jest pogląd Tomasza, że wiara spełnia wymóg pewności, tak jak spełniają racjonalne świadectwa *intellectus* (rozum) i *scientia* (wiedza). Ta pewność wynika z przyłgnięcia władzy poznawczej do swojego przedmiotu poznawczego. Akwinata utrzymuje, że wiara jest jednak bardziej pewna niż *intellectus* lub *scientia*, gdyż jej przedmiotem jest Bóg, chociaż subiektywnie jest mniej pewna i bez racjonalnych dowodów. Rozwiązaniem na brak racjonalnego dowodu jest zaangażowanie woli, która u Tomasza dostarcza pewności bez dowodu (Shanley, 2017, s. 88). Odróżnia on rolę woli u osób dochodzących do wiary od woli osób żyjących już życiem cnót teologalnych. Dochodzenie do wiary potrzebuje intelektualnej świadomości związanej z istnieniem Boga (tamże, s. 85).

Wiara zakłada jakąś uprzednią wiedzę o Bogu, bo wola nie może działać na ślepo. Pierwszy ruch woli w stronę Boga jest początkiem wiary, gdyż wola nakłania wtedy intelekt do wierzenia. Wiara wymaga uprzedniego aktu pragnienia, który następnie usposabia wolę do wpływu na intelekt. Akt woli, który poprzedza wiarę jest intencją lub pragnieniem miłości.

Cnoty teologalne są ugruntowane w Bogu, który najpierw udziela się ludziom, w taki sposób, aby ludzkie działanie i chcenie mogło być prawdziwym poznaniem Boga. Według Tomasza Bóg bez ludzkiej zasługi udziela sam siebie ludziom, dzięki łasce człowiek staje się współuczestnikiem Boskiej natury. Akwinata rozważając przedmiot wiary rozróżnia między tym, co wiemy, a tym, jak to wiemy. Przeprowadza przez sposób poznania zachodzącego u człowieka, podkreśla złożoność ludzkiego poznania oraz wskazuje na jego propozycjonalność. Nauka wiary realizuje się zawsze przez modalność (*per modum propositionis*). Przedmiot wiary jest dla człowieka propozycjonalny, ale rozważany wewnątrz jest prosty, gdyż jest nim Bóg. Bóg jest prosty, ale zostaje rozpoznawany przez złożone sądy propozycjonalne. Tomasz przedstawia pewną analogię, porównując wiedzę propozycjonalną dzięki której dochodzi się do konkretnego z uznawaniem twierdzeń wiary, za pomocą których można dojść do żywego Boga. Formalny motyw uznania wiary objawionej przez Boga oznacza, że wiara nie wspiera się na racjonalnych dowodach i że „niedoskonałość poznania należy do istoty wiary (STh, I- II, q.67, a.3). Wiara pozostaje formalnie aktem intelektualnym przyporządkowanym prawdzie, ale bez dowodu (Shanley, 2017, s. 82).

6. Cnotliwy człowiek

Według świętego Tomasza człowiek w pełni cnotliwy to taki, który uwzględnia obecność Boga i Jego prawd w swoim życiu. Nie oznacza to, że człowiek niewierzący nie może być w jakiejś mierze cnotliwy. Człowiek wierzący różni się od niewierzącego sposobem widzenia tych samych rzeczy. Wierzący interpretuje rzeczywistość w świetle wiary, jako pochodzącą od Boga i dlatego dla niego racjonalne będzie to, co widziane przez

pryzmat wiary, pomimo braku neutralnej siły przekonania. Człowiek wyposażony w cnotę, w rozumieniu Tomasza, nabywa dodatnich sprawności, które ułatwiają rozpoznanie i realizowanie dobra. Rozwój cnót teologalnych (cnót spowodowanych przez Wzór) rozpoczyna życie nadprzyrodzone człowieka cnotliwego. Człowiek poszukujący wiary musi być w stanie przyjąć myśl o istnieniu Boga, aby dojść do wiary. Jedynym uprzednim wymaganiem dla wiary jest jakiś intelektualny namysł nad możliwością istnienia Boga (Shanley, 2017, s. 74). Człowiek staje się uczestnikiem Boskiej natury, nawiązuje więź i przyjaźń z Bogiem dzięki czemu może coraz bardziej upodabniać się do Boga (Swieżawski, 1995, s. 184). Początek kształtowania się w człowieku cnót teologalnych, które od Boga pochodzą i do Niego prowadzą, rozpoczyna się w chwili chrztu. Człowiek może później zignorować albo świadomie rozwijać otrzymany dar. „Człowiek cnotliwy to ten, u którego zarówno rozum, jak i skłonność, która stała się sprawnością są skore do czynienia tego, co słuszne: do odważnego, a nie pochopnego, ani tchórzliwego działania w obliczu niebezpieczeństwa lub trudności, do hojności, a nie do chciwości ani rozrzutności, do kierowania się w postępowaniu sprawiedliwością, a nie szukaniem własnej korzyści” (Sokolowski, 2015, s. 105).

Łaski cnót teologalnych nie można zaszcześcić w charakter człowieka, tak, aby o własnych siłach trwał on w cnotcie teologalnej, jak u Arystotelesa. Arystoteles twierdził, że człowiek cnotliwy potrafi zachować w całym swoim życiu męstwo, umiarkowanie, sprawiedliwość. Sokolowski stwierdza, że takie oczekiwanie byłoby wyrazem arogancji. Spośród ludzi jedynie Chrystus jest w pełni cnotliwy teologalnie. Człowiek, który chce podążać drogą cnót teologalnych nie może tego osiągnąć własnym wysiłkiem, ponieważ natura ma pewien zasięg, pułap, poza który bez pomocy z zewnątrz nie można się wydostać, dlatego może to osiągnąć dzięki działaniu Chrystusa i Bożego Miłosierdzia. To, co jest dziełem Bożym nie może być owocem ludzkiej cnoty. Boża łaska należy do innego porządku niż ludzka doskonałość (Tamże, s. 105).

Gdy człowiek cnotliwy wyznaje prawdę o Bogu w wierze, to uzdatnia to jego wolę do miłości *caritas*. Tomasz przedstawia *caritas* jako formę wiary (i nadziei), która doskonali wiarę, a jej celem jest miłość Boga. Połączenie stworzenia i łaski wymaga odpowiedzialności i pokory, które nie towarzyszą naturalnemu życiu i naturalnej cnotcie. Ten specyficzny rodzaj pokory związany z łaską nie burzy dumy i pewności w ludzkich działaniach, pod warunkiem, że człowiek korzysta z roztropności¹² i właściwego osądu. Ludzie, którzy potrafią połączyć w życiu naturalną dumę z nadprzyrodzoną pokorą realizują te dwie cechy jako jedną (tamże, s. 149). Takiego człowieka można by nazwać chrześcijańskim mędrcom, który „prawdy dostępne dzięki naturalnemu światłu rozumu i te, które odsłania przed mędrcom Objawienie, wszystkie stanowią konieczną treść jego rozważań i badań”

¹² Roztropność jest pierwszą z cnót intelektualnych, zaliczana jest do cnót kardynalnych. Zajmuje się dobrem człowieka, które możemy obmyśleć (Św. Tomasz z Akwinu, 2010, s. 105).

(Przanowski, 2015, s. 29). Człowiek wierzący i cnotliwy zarazem pragnie wejść głębiej w Boże tajemnice, chce zrozumieć możliwie najwięcej treści z tego, co zostało Objawione. „W wierze uformowanej człowiek pozwala, by Bóg go poprowadził. Całe jego życie, intelektualne i wolitywne, a więc psychiczne i moralne jest podporządkowane życiu duchowemu, które zmierza ku Bogu, na Niego się nastawia i Jemu hojnie odpowiada” Życie duchowe człowieka cnotliwego realizuje się poprzez cnoty teologiczne – wiarę, nadzieję i miłość (Giertych, 2012, s. 12).

Podsumowanie

Przyjęcie wiary wymaga rozumu a wewnętrzne rozważania w wierze są dalszym, głębszym etapem dojrzewania w niej. Człowiek przyjmujący wiarę nie musi ograniczać swojego myślenia tylko do niej. Umysł może abstrahować od wiary podejmując rozważania tylko na mocy swoich wrodzonych zdolności. Filozofia i wszystkie inne nauki posługując się własnymi metodami rzetelnie poszukują prawdy. Są jednak takie zagadnienia łącznie z pytaniami o przyczynę i cel ostateczny, wobec których filozofia jest niewystarczająca. Tylko wiara wskazuje na tajemnice objawione przez Boga, tylko wewnątrz wiary jest miejsce do rozważania Bożych tajemnic. Teologia poszukuje inteligibilności¹³ i racjonalności a nie racjonalizacji¹⁴ wiary. Objawione tajemnice wiary przekraczają możliwości naturalnego rozumu, więc przyjmuje się je z wiarą, ale to nie wyklucza myślenia o niej (Giertych, 2019b, s. 11).

Tomasz z Akwinu omawiając cnoty, podkreślał rolę darów i podkreślał, że dary Ducha Świętego są „wyższymi doskonałościami, według których (człowiek) jest dysponowany do przyjęcia Bożego poruszenia”. Dary w pewien sposób „przysposabiają człowieka. Tak więc stosunek darów Ducha Świętego do cnót teologicznych, które łączą człowieka z Nim, jest podobny do stosunku cnót obyczajowych do cnót umysłowych, doskonalących rozum, a więc jako „motor” cnót obyczajowych (Zembrzuski, 2017, s. 341). Akwinata pisze o darach tuż po wypracowanej przez siebie teorii sprawności i cnót i w związku z tym pozwala sobie na sformułowanie wypowiedzi: „Nie ma żadnego

¹³ Inteligibilny – racjonalny, logiczny, poddający się poznaniu (za: <https://edefinicje.pl/co-to-jest-inteligibilny>).

Inteligibilność (łac), ‘pojmovalność’, własność, dzięki której coś jest dostępne wyłącznie poznaniu intelektualnemu (za: <https://encyklopedia.pwn.pl/haslo/inteligibilnosc;3915046.html>)

¹⁴ „Racjonalność wiary chrześcijańskiej zasadniczo różni się przede wszystkim od racjonalności właściwej naukom. O ile ta ostatnia jest wyłącznie racjonalnością teoretyczną i epistemiczną, racjonalność wiary jest racjonalnością praktyczną. Ostatecznie bowiem wiara chrześcijańska nie służy zaspokojeniu poznawczej ciekawości człowieka, lecz jest sposobem jego bycia, zmierzającym do osiągnięcia eschatycznej pełni. Rozum wiary nie zastąpi. Racjonalizacja wiary nieuchronnie wiedzie do jej utraty. Ale do jej utraty wiedzie także pozbawienie wiary racjonalności, gdyż wiara irracjonalna jest po prostu nieludzka i jako taka musi być przez człowieka odrzucona. Dlatego nie *credo, quia absurdum*, lecz *credo ut intelligam*, dopełnione przez *fides quaerens intellectum* wskazuje odpowiadającą naturze człowieka sposób bycia wierzącego chrześcijanina” (Krokos, 2009, s. 55).

przeciwieństwa między darami a cnotami, gdy bierzemy pod uwagę samo znaczenie tych wyrazów, gdyż przez cnotę rozumie się to, co doskonali człowieka w dobrym działaniu, w pojęciu zaś daru zawiera się pojęcie przyczyny, od której coś pochodzi” (STh, I-II, q. 68, a. 1, co.). Tomasz chcąc określić finalny status cnót podkreśla rolę darów, które uwzględniają także dawcę, od którego pochodzą i wskazuje na pewne zależności między rodzajami cnót. Dla lepszego rozumienia poruszanych w artykule treści celowym będzie przytoczenie zdania Akwinaty w tej kwestii. Według niego stosunek darów Ducha Świętego do cnót teologalnych jest podobny do stosunku cnót obyczajowych do cnót umysłowych (doskonalących rozum), a więc jako „motor” cnót obyczajowych. Podobnie jak cnoty umysłowe są wyższe od obyczajowych i kierują nimi, tak cnoty teologalne są wyższe od darów Ducha Świętego i kierują nimi (Zembrzuski, 2017, s. 342). Dary intelektu, mądrości i rady należą do władzy poznawczej (*vis cognitiva*). Dar intelektu służy swoim zdolnościom do pojmowania prawd podanych do wierzenia, a to oznacza, że dar intelektu udoskonala wiarę jako cnotę teologalną. Przyjęta wiara powoduje, że umysł wychodzi poza granice, które sam może kontrolować. Akt wiary jest więc momentem pokory umysłu, który osiąga samego Boga, wychodząc nawet poza pojęcia wyrażające prawdy zbawcze (Giertych, 2012, s. 24). Wiara jest niezbędna do zbawienia. Tomasz komentuje, jedynie natura rozumna, stworzona może bezpośrednio odnosić się Boga, inne stworzenia nie obejmą tego, co ogólne, tylko rzeczy szczegółowe. Natura rozumu ma zdolność tworzenia ogólnych pojęć dobra i bytu oraz odnoszenia się do powszechnego źródła bytowania. Doskonałość natury ludzkiej nie przestaje tylko na tym, co jej przysługuje z własnej natury, lecz też na tym, co przysługuje z nadprzyrodzonego udziału w Boskiej dobroci (tamże, s. 23).

W podsumowaniu warto zwrócić uwagę na kontekst i miejsce rozważań Tomasza na temat kwestii darów intelektu i innych darów. Otóż tylko temat daru intelektu i wiedzy został podjęty w traktacie o wierze (STh, II-II, q.8, a. 1-8, q. 9, a. 1-4) a inne dary są omówione w innych traktatach np. o sprawnościach, o miłości, o roztropności, o męstwie. Można stąd wnioskować o łączności i nierozdzielności wiary, intelektu i wiedzy. Na koniec warto przypomnieć Tomaszowymi słowami, o ludzkiej kondycji, „że nie wszystko jest znane przez ludzki rozum, podobnie jak nie wszystko jest dlań możliwe, zarówno wtedy, gdy ujmujemy go w doskonałości naturalnej, jak wtedy ujmujemy go w doskonałości cnót teologalnych. Stąd rozum nie może w stosunku do wszystkiego pozbyć się głupoty i innych ograniczeń tego rodzaju (...) Jednakże Bóg, którego wiedzy i mocy wszystko jest podległe, przez swoje poruszenie ochrania nas przed wszelkim głupstwem, niewiedzą, tępota, zatwardziałością i innymi podobnymi rzeczami. Dlatego mówi się, że dary Ducha Świętego, które pozwalają nam chętnie poddawać się Jego instynktowi, są dawane przeciw tego rodzaju brakom” (STh I-II q.68, a.2, ad. 3).

Bibliografia:

- Giertych, W. (2012). *Fides et actio*, Warszawa: Wyd. Księży Marianów PROMIC.
- Giertych, W. (2019a). *Wiara a uczucia*, Warszawa: Wyd. Giertych.
- Giertych, W. (2019b). *Wiara a wolność*, Warszawa: Wyd. Giertych.
- Goldberg, E. (2015). *Jak umysł rośnie w siłę gdy mózg się starzeje*, Warszawa: PWN.
- Kamiński, S. (1981). Nauka i filozofia a mądrość, *Summarium*, 10 (30), 139-146.
- Katechizm Kościoła Katolickiego* (1994). Warszawa: Wydawnictwo Pallotinum.
- Krokos, J. (2009). Racjonalność chrześcijańska, (w:) J. Krokos, M. Ryś (red.), *Czy rozum jest w konflikcie z wiarą*, 207-213, Warszawa: Instytut Papieża Jana Pawła II.
- Levering, M. (1989). *Pismo Święte i Metafizyka Tomasz z Akwinu i odnowa teologii trynitarniej*, Toronto: Dominikańska Biblioteka Teologii.
- Pesch, H.O. (1989). Christian Existence According to Thomas Aquinas, (w:) M. Levering (red.), *Pismo Święte i Metafizyka Tomasz z Akwinu i odnowa teologii trynitarniej*, 53-98, Kraków: Dominikańska Biblioteka Teologii.
- Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, (1982). Poznań – Warszawa: Wydawnictwo Pallotinum.
- Praeambula fidei (w:) *Encyklopedia PWN*, za: <https://encyklopedia.pwn.pl/haslo/praeambula-fidei;3961634.html> (dostęp: 12.09.2020).
- Przanowski, M. (2015). Powołanie chrześcijańskiego mędrca, (w:) M. Przanowski (red.), *Święty Tomasz z Akwinu o Bogu*, *Studia Teologiczne*, 28-51, Warszawa: Instytut Tomistyczny.
- Romano, A. (2017). *Wiara to akt rozumu*, za: <https://www.pch24.pl/romano-amerio--wiara-to-akt-rozumu-,48759,i.html>, (dostęp: 12.09.2020).
- Salij, J. (1982). Mądrość i głupota w refleksji św. Tomasza z Akwinu, *Collectanea Theologica*, 52, 4, 21-29.
- Shanley, B. (2017). *Tradycja Tomistyczna*, t.VI, Warszawa: Instytut Tomistyczny.
- Sieńkowski, M. (2019). Niewiara w rozumieniu św. Tomasza z Akwinu, *Civitas et Lex*, 2 (22) - za: http://www.uwm.edu.pl/elk/publikacje/wp-content/uploads/2019/07/06_Sienkowski-M.pdf, (dostęp: 12.09.2020).
- Sokolowski, R. (2015). *Bóg wiary i rozumu. Podstawy chrześcijańskiej teologii*, Kraków: Wyd. Fundacja Dominikańskie Studium Filozofii i Teologii.
- Swieżawski, S. (1995). *Święty Tomasz na nowo odczytany*, Poznań: Wydawnictwo W Drodze.
- Święty Tomasz z Akwinu (1960). *Suma Teologiczna*, Londyn: Katolicki Ośrodek Wydawniczy „Veritas”.
- Święty Tomasz z Akwinu, (1998). *Kwestie dyskutowane o prawdzie (De veritate)*, 2 tom, Kęty: Wyd. Antyk.
- Święty Tomasz z Akwinu, (2000). *Traktat o cnotach*, Kęty: Wyd. Antyk.

- Święty Tomasz z Akwinu, (2003). *Summa contra gentiles Prawda wiary chrześcijańskiej w dyskusji z poganami innowiercami i błądzącymi*, t. I, Poznań: Wydawnictwo W Drodze.
- Torrel, J-P. (2003). *Święty Tomasz z Akwinu Tomasz mistrz duchowy*, Poznań - Warszawa: W Drodze - Instytut Tomistyczny.
- Torrell, J-P. (2008). *Tomasz z Akwinu - Człowiek i dzieło*, Warszawa: Instytut Tomistyczny.
- Włodek, Z. (2007). *Wprowadzenie do Tomasz z Akwinu, Summa contra gentiles. Prawda wiary chrześcijańskiej w dyskusji z poganami i innowiercami i błądzącymi*, Poznań: Wydawnictwo W Drodze.
- Zatwardnicki, S. (2017). *Chalcedońska formuła „bez zmieszania i bez rozdzielenia” w świetle Międzynarodowej Komisji Teologicznej - rozprawa doktorska*, Wrocław: Papieski Wydział Teologiczny, za: <http://www.pwt.wroc.pl/pliki/zatwardnicki-rec-goźdz.pdf>, (dostęp: 4.09.2020).
- Zembrzuski, M. (2017). Donum intellectus według Bonawentury i Tomasza z Akwinu – podporządkowywanie rozumienia czy wnikanie w głębię?, *Przegląd Tomistyczny*, t. XXIII, 329-358.

Mgr Michał Kumorek, <https://orcid.org/0000-0002-7462-7389>
Wydział Filozoficzny Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II
w Krakowie

Antropologiczne implikacje *visio beatifica* we współczesnych próbach obrony wszechwiedzy Chrystusa

Anthropological implications of *visio beatifica* in present-day attempts at defending Christ's omniscience

<https://doi.org/10.34766/fetr.v44i4.439>

Abstrakt: W artykule przedstawiono współczesne próby obrony wszechwiedzy Chrystusa czerpanej z *visio beatifica*. Hipoteza ta ma wciąż wielu zwolenników, mimo, że współcześnie jej obrona wydaje się coraz trudniejsza. Nowe odkrycia w zakresie antropologii sprawiają, że coraz trudniej pogodzić wszechwiedzę Chrystusa w Jego ludzkiej naturze ze znanym nam człowieczeństwem. W pracy zaprezentowano najważniejsze próby obrony wszechwiedzy Chrystusa i Jego uszczęśliwiającego widzenia. Część z tych koncepcji koncentruje się na obronie koncepcji trójpodziału wiedzy zarysowanej przez Tomasza z Akwinu. Inne z prób obrony starają się natomiast modyfikować tradycyjną koncepcję tak by była ona łatwiejsze do pogodzenia ze współczesnymi odkryciami. Zostanie podjęta próba wskazania słabych i mocnych stron analizowanych koncepcji. W ostatniej części artykułu zostaną również zaproponowane wyzwania, z którymi zwolennicy *visio beatifica* powinni się skonfrontować. Będą to: posłuszeństwo Marii mimo braku *visio beatifica*, Boża opatrzność oraz fizyczny model soteriologiczny.

Słowa kluczowe: wiedza Chrystusa, uszczęśliwiające widzenie, *visio beatifica*, świadomość Chrystusa

Abstract: This article presents contemporary attempts to defend the omniscience of Christ derived from *visio beatifica*. This hypothesis still has many supporters, even though today its defence seems increasingly difficult. Discoveries in anthropology make it increasingly difficult to reconcile Christ's omniscience in his human nature with the humanity we know. This article shows the most important attempts to defend Christ's omniscience and His *visio beatifica*. Some of them focus on the defence of the concept of three-level knowledge proposed by Thomas Aquinas. Others try to modify the traditional concept to make it easier to reconcile with contemporary discoveries. An attempt will be made to indicate the weaknesses and strengths of the analysed concepts. The final part of the article also proposes counterexamples, which supporters of Christ's *visio beatifica* should confront. Saint Mary's obedience to God's will despite the lack of *visio beatifica*, the implications of physical soteriological models and God's providence are these challenges.

Keywords: knowledge of Christ, beatific vision, *visio beatifica*, consciousness of Christ

Wprowadzenie

Hipoteza wszechwiedzy Chrystusa czerpanej z uszczęśliwiającego widzenia Ojca przez Syna podczas jego ziemskiego życia (*visio beatifica*) przez wieki odgrywała ważną rolę w kształtowaniu wyobrażenia o osobie Zbawiciela i sposobie, w jaki podejmował działania. Popularność zdobyła w scholastycznych koncepcjach, pośród których dominującą rolę zyskała teoria Tomasza z Akwinu. Zaproponował on w *Sumie Teologicznej* podział wiedzy

Chrystusa na wiedzę czerpaną z uszczęśliwiającego widzenia (*visio beatifica*), wiedzę wlaną (*scientia infusa*) oraz wiedzę empiryczną (*scientia acquisita*) uzyskiwaną przez ludzkie, nabyte doświadczenie. Akwinata przypisywał szczególną rolę uszczęśliwiającemu widzeniu, wskazując, że Chrystus pełnię wiedzy zyskiwał dzięki nieustannemu widzeniu Ojca. Dzięki *visio beatifica* Syn w ludzkiej naturze poznawał wszystkie stworzone rzeczy należące do przeszłości, teraźniejszości i przyszłości, wszystkie możliwe byty oraz w skończony i ograniczony sposób nieskończoną istotę Ojca. *Visio beatifica* umożliwiała Chrystusowi w jego ludzkiej naturze dostęp do wiedzy o wszystkim poza pełnym poznaniem nieskończonej istoty Boga (Tomasz z Akwinu, 1962, III, q. 10, a. 1-2). Podporządkowaną rolę względem uszczęśliwiającego widzenia miała wiedza wlna, która w Tomaszowej koncepcji miała na celu przyznanie ludzkiemu intelektowi Chrystusa dostęp do form rzeczy na podobieństwo anielskiej wiedzy wlanej. Pełniła ona funkcję konceptualizacji wszechwiedzy czerpanej z *visio beatifica* umożliwiając Chrystusowi poznanie wszystkich ludzkich nauk (Tomasz z Akwinu, 1962, III, q. 11, a. 1). Akwinata ostatecznie w *Sumie Teologicznej* przyznaje Chrystusowi również możliwość zdobywania wiedzy empirycznej. Wiedza ta była nieomylna i służyła do wyciągania wniosków oraz przewidywania skutków z poznawanych przyczyn. Wzrastała ona w Chrystusie według Tomasza tylko dzięki Jego własnym odkryciom, bez udziału osób trzecich. Mimo, że wiedza empiryczna w koncepcji trójpodziału wiedzy nie wzbogacała wszechwiedzy czerpanej przy pomocy wyżej stojących w hierarchii sposobów poznania, to została przez Akwinatę przyznana Chrystusowi jako integralna część Jego ludzkiej natury (Tomasz z Akwinu, 1962, III, q. 9, a. 4; q. 12, a. 2-5).

Koncepcja *visio beatifica* Chrystusa, mimo że nigdy nie została zdogmatyzowana, długo też nie była negowana. Dopiero rozwój nauk antropologicznych w XX wieku na nowo zmusił filozofów do zajęcia się pytaniami dotyczącymi człowieka, a spojrzenia teologów skierował na ludzką naturę Chrystusa. W roku 1961 Karl Rahner w Trewirze wygłosił wykład, w którym zanegował tradycyjną teorię widzenia uszczęśliwiającego wskazując, że stanowi zagrożenie dla prawdziwego człowieczeństwa Chrystusa. Niebezpieczeństwo to polega na przyznaniu ludzkiej naturze Chrystusa gwarantującej wszechwiedzę łaski, która umniejsza doświadczalne poznanie oraz przyczynia się do naruszania integralności Jego ludzkiej natury. Rahner argumentował, że przyjęcie ludzkiej natury przez Syna implikowało akceptację odpowiadającej tej naturze ludzkiej wiedzy, która mogła być podatna na błądzenie i potrzebowała wiary. Uszczęśliwiające widzenie było według niemieckiego teologia raczej niepojęciową granicą świadomości ludzkiej natury Chrystusa wymagającym konceptualizacji w Jego świadomości refleksyjnej (Rahner, 1975, s. 199-200). Od lat 60. dyskusja na temat wiedzy Jezusa i sposobów Jego poznania stała się jedną z najbardziej żywych debat dotyczących zwornika całego chrześcijaństwa – osoby Chrystusa. Zaczęły powstawać liczne koncepcje wiedzy Chrystusa próbujące wyjaśnić, jak Syn w swojej ludzkiej

naturze pozbawionej uszczęśliwiającego widzenia mógł poznawać swojego Ojca oraz cele zbawczej misji.

Obok nowych teorii wiedzy zaczęły pojawiać się próby obrony tomistycznej koncepcji trójpodziału wiedzy Chrystusa ze szczególnym uwzględnieniem teorii uszczęśliwiającego widzenia. To właśnie tym próbą poświęcony zostanie niniejszy artykuł. Przywołane zostaną koncepcje broniące trójpodziału wiedzy Chrystusa w jego tradycyjnej formie, jak i te, które wychodząc naprzeciw osiągnięć nauki modyfikują scholastyczny model w celu utrzymania hipotezy *visio beatifica*. Celem pracy jest przedstawienie najważniejszych z nich, ukazanie ich wspólnych cech, różnic oraz wskazanie na ich słabe i mocne strony. Podporządkowany chronologii dobór stanowisk wnosi do nauki spójny opis rozwoju prób obrony teorii uszczęśliwiającego widzenia Chrystusa. Nowatorski charakter mają również zarysowane na końcu artykułu wyzwania, z którymi obrońcy koncepcji *visio beatifica* powinni się zmierzyć.

1. Tradycyjne nauczanie pierwszej połowy XX wieku

Do połowy XX wieku panowała względna jednomyślność w kwestii wiedzy Jezusa. Koncepcja uszczęśliwiającej wizji Boga doświadczanej przez osobę Chrystusa w czasie Jego ziemskiego życia była powszechnie przyjmowana. Francuski jezuita, Louis Billot, pisał, że wiedza uszczęśliwiającej wizji była w intelekcie Jezusa już od momentu poczęcia i pozwalała na widzenie wszystkiego, co chciał Bóg. Była ona według niego zgodna z najwyższym stopniem doskonałości możliwym w porządku rzeczy (Billot, 1912, s. 223–224). Nauczanie Louisa Billota miało wpływ na opinię profesorów Świętego Oficjum, którzy w 1918 roku w ramach dialogu ze Świętą Kongregacją Seminariów i Studiów Uniwersyteckich stwierdzili, że nie jest bezpiecznie zaprzeczać posiadaniu przez Chrystusa wiedzy *visio beatifica*, a tym samym negocować Jego wiedzy równej Bogu o przeszłości, teraźniejszości i przyszłości (Gaine, 2015, s. 1–3). Kilka lat później dominikanin, Vincent McNabb, bronił klasycznej koncepcji wiedzy, krytykując poglądy niektórych teologów obradujących na konferencji Modern Churchmen w Cambridge oraz zwracając uwagę na zamęt, jaki wprowadza używanie wyrażania „świadomość” (*consciousness*) w odniesieniu do Chrystusa. Dominikanin argumentował, że Chrystus znał swoje Bóstwo za pomocą wiedzy Boskiej oraz przynależnej duszy *visio beatifica*, a także wiedzy wlanej (McNabb, 1921, s. 389–400). W 1928 roku Papież Pius XI w encyklice *Miserentissimus Redemptor* pisał o stanie duszy Chrystusa, która nawet w czasie śmierci doznawała pociechy dzięki uszczęśliwającemu widzeniu (Pius XI, 1928, 13). W nauczaniu Piusa XI *visio beatifica* gwarantowała Jezusowi cierpiącemu na krzyżu pocieszenie w oparciu o wiedzę na temat naszego odkupienia w konsekwencji realizowanej przez Niego misji. Również Pius XII w encyklice *Mystici Corporis Christi* z 1943 roku wspominał kwestię uszczęśliwiającej wizji Jezusa. Pisał On, że Chrystusa otrzymał niebieskie

dary, które są związane z unią hipostatyczną i działaniem Ducha Świętego. Jednym z nich był dar widzenia Boga w całej pełni (Pius XII, 1943, 37). Pius XII wskazywał na Mistyczne Ciało Kościoła z odniesieniem do relacji między głową i członkami zjednoczonymi z Boską istotą Chrystusa. Odwoływał się również do nauczania Leona XIII i wskazywał, że relacja między głową a członkami jest oparta na uszczęśliwiającej wizji, która w niebie w mistycznym zjednoczeniu „osiągnie swą dokładność i dokonanie” (Pius XII, 1943, 70).

W latach 50-tych pojawiła się seria artykułów i publikacji mających na celu obronę tomistycznej koncepcji wiedzy Chrystusa przed nowymi, wciąż mało popularnymi koncepcjami. Dominikanin Réginald Marie Garrigou-Lagrange w swoim komentarzu do *Sumy Teologicznej* Tomasza z Akwinu podtrzymywał tradycyjne stanowisko, twierdząc, że Jezus posiadał *visio beatifica*, zarzucając liberalnym protestanckim teologom i modernistom błędne podejście (Garrigou-Lagrange, 2014, s. 342–365). Dominikan podkreślał, że wizja przebywającego na ziemi Jezusa nie mogła być niższa od wizji przebywających w niebie świętych. Jezus znał wszystkie stworzenia, dusze, które istniały w przeszłości, teraźniejszości oraz te, które zostaną stworzone w przyszłości (Garrigou-Lagrange, 1951, s. 162). Inny tomista, benedyktyn Herman Diepen zauważył w tomistycznej krytyce szkotyizmu argumenty za autonomiczną, ludzką i psychologiczną tożsamością Chrystusa w Jego ludzkiej naturze odróżnianej od Boskiego podmiotu wcielonego Słowa. Uważał on, że ludzka natura Chrystusa była świadoma siebie, a odmówienie jej refleksji nad postrzeganiem samej siebie prowadzi do pozbawiania Chrystusa tejże natury. Z drugiej strony podkreślał, że natura ludzka była zależna od Boskiej i istniała w hipostazie Chrystusa, a więc Jego świadomość była również świadomością Jego Boskiej natury. I jako osobowy podmiot to właśnie Syn Boży działał i wiedział oraz był świadomy ludzkich aktów świadomości (Diepen, 1950, s. 523–533). Jezuita Bernard Leeming, również bronił *visio beatifica* Chrystusa i uważał, że jej naturalną i wrodzoną konsekwencją jest wiedza wlna, która odgrywa rolę w „automatycznej kaskadzie wiedzy”, mającej na celu przyswojenie form wlnych gatunków przez intelekt Chrystusa (Leeming, 1952, s. 234–253). Uszczęśliwiającej wizji bronił także jezuita Paul Galtier, wprowadzając równocześnie „ludzkie Ja” Chrystusa do teologicznej debaty. Według Galtiera świadomość i samoświadomość Chrystusa była związana z Jego naturą, a nie osobą i trwała w relacji z Bogiem dzięki nadnaturalnemu widzeniu (Kasper, 1983, s. 251). Według jezuity *visio beatifica* gwarantowała Chrystusowi przedmiotowe poznanie i zapewniała jedność psychologiczną i ontologiczną, będąc jednocześnie czymś zewnętrznym w stosunku do Jego świadomości (Galtier, 1954, s. 227–228). Stanowisku Galtiera sprzeciwił się w 1951 roku Pietro Parente, który broniąc tomistycznej koncepcji wiedzy Jezusa twierdził, że w Chrystusie jest jedno Boskie, ontologiczne i psychologiczne „Ja” będące jedynym centrum działań. W ten sposób to Boskie „Ja”, jak twierdził Parente, nosi w sobie również świadomość ludzkiej natury Chrystusa. Galtier bronił swojej koncepcji oddzielającej „psychologiczne Ja” Chrystusa od Jego „ontologicznej” osoby, przestrzegając

przed trwaniem w naruszającym integralność człowieka neoscholastycznym modelu antropologicznym, prowadzącym ostatecznie do zagrożenia doketyzmem (Parente, 1951).

W 1956 roku w encyklice *Haurietis aquas* Pius XII opisał Serce Jezusa jako symbol miłości do ludzi oraz symbol miłości między Synem, Ojcem i Duchem. Miłość ta była według papieża wlana w duszę Chrystusa i wzbogacała Jego wolę. Wszystkie działania Chrystusa były „oświecone i kierowane” Jego uszczęśliwiającą i wlaną wiedzą. Papież podkreślił również wpływ Ducha Świętego na doskonałość ciała Zbawiciela, które przewyższa w doskonałości i „zdolności odbiorczej” wszystkich ludzi (Pius XII, 1956, 56).

2. Współczesne próby obrony *visio beatifica* Chrystusa w jej klasycznej formie

Wraz z rozwojem nowych koncepcji wiedzy, które od lat 60. podważały koncepcję trójpodziału wiedzy oraz rezygnowały z przyznawania Chrystusowi *visio beatifica* w czasie jego ziemskiego życia, pojawiać zaczęły się koncepcje broniące uszczęśliwiającego widzenia w jego niezmiennym, scholastycznym kształci. Próby te częściej niż wykazanie racji tomistycznej koncepcji trójwiedzy Chrystusa miały na celu obronę fundamentalnych dla wielu ludzi tradycyjnych przekonań o *visio beatifica*, które było jednym z konstytuujących elementów budujących obraz życia Chrystusa (O'Collins, Kendall, 1992, s. 409). Anton Vögtle uważał, że zanegowanie bezpośredniego poznania Ojca przez Chrystusa powoduje konieczność jakiegoś objawienia u Jezusa gwarantującego doświadczenie Jego Boskiego synostwa i Bóstwa. To z kolei, według niemieckiego teologa, prowadzi do jakiejś formy adopcjonizmu. Benedict Ashley również staje w obronie klasycznego trójpodziału wiedzy, twierdząc, że Chrystus poznaje swoją Boską osobę za pomocą uszczęśliwiającego widzenia w duszy (Ashley, 2005, s. 249–250). Amerykański teolog William Most broni klasycznej koncepcji uszczęśliwiającego widzenia oraz wiedzy wlanej Chrystusa, analizując dość wybiórczo fragmenty biblijnych perykop. Most swoje analizy przeprowadza równoległe z krytyką koncepcji m.in. Rahnera i Browna, pomijając biblijne argumenty ukazujące niewiedzę Chrystusa lub podważając ich historyczno-krytyczną egzegezę i reinterpretując ich znaczenie na korzyść niezachwianej wszechwiedzy Jezusa. Amerykański teolog przyjmuje uszczęśliwiające widzenie Jezusa jako efekt bezpośredniego działania łaski i jakiejś obecności Boskości w duszy Jezusa twierdząc, że czasami wiedza Jezusa była jeszcze doskonalsze niż Jego *visio beatifica* (Most, 1980, s. 74–168).

Obrony niezmienionej koncepcji trójpodziału wiedzy Chrystusa podejmuje się współcześnie dominikanin, Philippe-Marie Margelidon, który opisuje rozwój myślenia Akwinaty o wiedzy Chrystusa oraz stara się obalać zarzuty wysuwane przeciw klasycznemu trójpodziałowi wiedzy Chrystusa. Twierdzi on, że Akwinata nigdy nie mówił, że uszczęśliwiająca wizja jest niedostateczna pod względem wyrazistości, dochodząc do wniosku, że nie ma potrzeby powoływać się na wiedzę wlaną w celu konceptualizacji

uszcześliwiającego widzenia. Uważa on, że wiedza wlna była potrzebna Chrystusowi do uzupełnienia lub komunikowania wizji uszcześliwiającej, ale podkreśla, że nie wynikało to z jakiegokolwiek braku lub niedoskonałości *visio beatifica*. (Margelidon, 2014, s. 379–416).

Benedyktyn, Guy Mansini, broni tomistycznej koncepcji wiedzy Chrystusa, w tym *visio beatifica* wskazując na jej przyczynowość. Uszcześliwiający widzenie Chrystusa jest według niego przyczyną naszej wizji uszcześliwiającej, mimo że my doświadczymy jej dopiero po śmierci. Argumentacja benedyktyna za tym, że do doświadczenia przez nas uszcześliwiającego widzenia jest potrzebne *visio beatifica* Chrystusa jeszcze w Jego ziemskim życiu opiera się na krótkim wywodzie. Mansini wskazuje, że Chrystus był nauczycielem Boskich rzeczywistości, których nie mógł się nauczyć naturalną ludzką drogą, ale znał je dzięki *visio beatifica*. Tym samym doprowadził uczniów do wiary i w konsekwencji do uszcześliwiającego widzenia po ich śmierci. Podobnie według benedyktyna i my jesteśmy prowadzeni do tego widzenia przez Chrystusa, który za ziemskiego życia dzięki *visio beatifica* poznał drogę, jaką chce nas do tego samego widzenia doprowadzić (Mansini, 1995, s. 91–124).

Podobną koncepcję proponuje brytyjski dominikanin Simon Francis Gaine. Rozwija on ideę benedyktyna zastanawiając się nad przejściem między Boską wiedzą w Boskim umyśle Chrystusa a Jego ludzkimi aktami nauczania. Według niego ciągłość tę zapewnia właśnie uszcześliwiająca wizja, która jest sama w sobie naszym najwyższym udziałem w Boskiej wiedzy. W przeciwieństwie do Margelidona Gaine uważa, że *visio beatifica* Chrystusa była niewyraźna i za Jacques'em Maritainem przywołuje *scientia infusa*, która jest potrzebna do nadania ograniczonego, skończonego wyrazu temu, co jest znane Chrystusowi w sposób nieskonceptualizowany. Jednakże Gaine w przeciwieństwie do Maritaina jest zwolennikiem używania przez Chrystusa ludzkiej woli w procesie konceptualizacji gatunków znanych w uszcześliwiającym widzeniu dzięki wiedzy wlanej. Broni on również doskonałości wiedzy empirycznej Chrystusa (Gain, 2018, s. 604–607).

Kolejnym współczesnym teologiem, który stara się bronić Tomaszowej koncepcji trójwiedzy Chrystusa jest amerykański dominikanin Thomas Joseph White. W swoich analizach określa on dwa ważne założenia determinujące wgląd do koncepcji wiedzy Chrystusa Tomasza z Akwinu. W pierwszym z nich podkreśla, że przyjęcie ludzkiej natury przez Boską osobę Syna zostało opisane przez Akwinatę w pojęciach konkretnej ontologii i musi być zrozumiane w tychże pojęciach (White, 2015, s. 247–248) Założenie to oznacza przyjęcie wszelkich pojęć takich jak osoba, natura, unia hipostatyczna czy *visio beatifica* w interpretacji Tomasza z Akwinu. W drugim założeniu wskazuje, że człowieczeństwo Chrystusa jest instrumentem jego boskości, a więc ludzka wola Jezusa musi współdziałać z boską. Jest to konieczne do uznania, że działania Chrystusa prowadzące do naszego zbawiania były jednocześnie działaniami boskimi i ludzkimi, a więc musiały być mu znane. Według amerykańskiego dominikanina Chrystus dokonywał wyborów i działał w ludzkiej

naturze zgodnie z wolą boską dzięki dostępowi do *visio beatifica*. Tak więc jego wszystkie wybory które musiał podjąć w ludzkiej naturze by zbawić człowieka były mu znane dzięki wiedzy płynącej z *visio beatifica*. Uszczęśliwiające widzenie Chrystusa jest gwarancją jego zbawczych wyborów, bo zapewnia, według White'a, idealną współpracę między wolą boską i ludzką. Współpraca ta wyraża również jedność osoby Syna w ludzkich działaniach. Ostatecznie ludzka wola i świadomość Chrystusa musi być instrumentem działania boskiego podmiotu. Wola w Jego ludzkiej naturze musiała być określona przez boską wolę. Dzieje się to za każdym razem przez środek, jakim jest ludzka wiedza Jezusa. Dlatego Jezus, jako człowiek, posiada ludzką wiedzę o swojej Boskiej naturze i Boskiej woli. White zauważa, że w rozważaniach Akwinaty modlitwa i posłuszeństwo Jezusa jest wyrazem jego Boskiej świadomości wyrażającej wewnątrztrynitarną relację do Ojca. Ta boska świadomość Jezusa jest skutkiem jego bezpośredniej wiedzy o jego synowskim pochodzeniu i Boskiej woli. Bezpośrednia wiedza o boskim pochodzeniu i Boskiej woli może być Jezusowi konieczna do określenia i sprecyzowania kierunków woli w jego ludzkiej naturze. Według White'a wiedza wlana nie była wystarczająca dla uzgodnienia woli Boskiej i ludzkiej Jezusa, dlatego ludzka dusza Syna musiała czerpać odpowiednią wiedzę z bezpośredniego widzenia Ojca. Dominikanin argumentuje, że tylko *visio beatifica* pozwala ludzkiej woli i boskiemu intelektowi istnieć na sposób hipostatyczny, w hipostazie Bożego Syna. Tylko taka wizja, według White'a, zapewnia jedność osobową Syna i rozróżnienie Jego działań, wól i natur. Jednocześnie dominikanin krytykuje czołowe współczesne teorie wiedzy zaproponowane przez Jeana Galota i Thomasa Weinandy'ego, które opierają się na innych założeniach, niż te, które dla swojego modelu za Akwinatą przyjął White (White, 2015, s. 239–246). Krytyka koncepcji dopuszczających częściowo cnotę wiary w ludzkiej naturze Chrystusa została u White'a oparta na pewności posiadania przez Syna *visio beatifica*, co powoduje, że argumentacja amerykańskiego dominikanina zatacza błędne koło.

3. Współczesne próby obrony *visio beatifica* ograniczające wszechwiedzę Chrystusa

Obok prób obrony uszczęśliwiającego widzenia Chrystusa w niezmiennym, tomistycznym modelu trójpodziału wiedzy, pojawiać się zaczęły próby modyfikacji tej dominującej, scholastycznej koncepcji. Wpływ na decyzje o modyfikacjach klasycznej koncepcji wiedzy miała chęć utrzymania teorii *visio beatifica* w kontekście rozwoju antropologii i pojawianiem się nowych teorii zdobywania wiedzy przez Chrystusa. Chcąc obronić tradycyjną koncepcję uszczęśliwiającej wizji Chrystusa modyfikowali oni częściowo rozumienie innych rodzajów wiedzy Chrystusa, definicje Jego osoby i natury oraz koncepcję Jego świadomości. Pierwszym z teologów, który bronił *visio beatifica* wrywając ten koncept z tradycyjnego kontekstu był Engelbert Gutwenger. Niemiecki teolog, pomimo że dostrzegł

uzasadnienie dla *visio beatifica* w ewangeliach, zmodyfikował jej klasyczne rozumienie już w 1960 roku i zaproponował wprowadzenie tzw. *visio immediata non beata*. Według Gutwengera, Jezus dzięki widzeniu Boga posiadał tylko względną wszechwiedzę. Autor odwoływał się do koncepcji Bonawentury, który twierdził, że wszechwiedza Jezusa była habitualna, a nie aktualna. Względność wiedzy Chrystusa w *visio immediata non beata*, wynikała, według Gutwengera, z jednej strony z ograniczenia ludzkiej natury Jezusa jako stworzonej, a z drugiej strony z prostoty i nieskończoności Boga. Kategoryzowanie niewyraźnego widzenia Boga odbywało się, według niemieckiego teologa, przy pomocy wiedzy wlanej, która była poddana celowi Chrystusowej misji i woli Ojca (Gutwenger, 1960, s. 131–153).

Ciekawą koncepcję obrony uszczęśliwiającego widzenia Chrystusa zaproponował Jacques Maritain. Opisywał on Chrystusa jako niebianin (*comprehensor*) i pielgrzyma (*viator*). Na podstawie tego rozróżnienia zaproponował wzbogacenie klasycznej koncepcji wiedzy Chrystusa o współczesne pojęcia psychologiczne, w tym nieświadomość i postulowaną przez siebie nadświadomość umysłu. Przez nadświadomość umysłu Maritain rozumiał naturalną i duchową rzeczywistość umysłu wymykającą się zwykłej świadomości siebie, w której to znajdują się intelekt czynny, źródła intuicyjnych czynności umysłu oraz będące nadprzyrodzonymi darami Bożymi „ognisko łaski” i „załączek życia wiecznego” (Maritain, 2001, s. 48–54). To właśnie nadświadomość, utożsamiana przez francuskiego teologa z „wyższą częścią duszy”, była miejscem doświadczenia *visio beatifica* przez Chrystusa. Maritain starał się pogodzić ewangeliczne świadectwa wzrostu Chrystusa „w mądrości, w latach i łasce” (Łk 2,52) z tomistyczną ideą niezmiennej pełni mądrości i wiedzy, przenosząc *visio beatifica* na poziom nadświadomości. Nadświadomość umysłu przebóstwiona u Chrystusa uszczęśliwiającym widzeniem dzięki doskonałemu poznaniu była, w przeciwieństwie do nieświadomości, „nadrzędną świadomością siebie” lub „nadświadomością siebie”. Dzięki *visio beatifica* Chrystus jako niebianin, posiadał wszelką możliwą wiedzę oraz widział całą Trójcę. Poprzez istotę Boga i w niej postrzegał również siebie jako „Jaźń” będącą centrum wszystkich ludzkich aktów. Jednocześnie Maritain podkreślał stan zwykłej świadomości Jezusa jako pielgrzyma, do którego niekomunikowalna wiedza z nadświadomości zatrzymywana przez pewną „przysłonę” przenikała tylko dzięki światłu wiedzy wlanej. Postulowana przez Maritaina „przysłona” wydaje pełnić się funkcję podobną jak będąca przyczyną oporu freudowska cenzura (Freud, 1996, s. 435–436). Maritain wnioskował o istnieniu „przysłony” opierając się na niewyraźności wiedzy *visio beatifica* i stwierdzając brak pełni przebóstwienia wynikającego z posiadania tej wiedzy w czasie ziemskiego życia Jezusa. Według Maritaina Jezus doświadczał nadświadomości w czasie kontemplacji wlanej, której był pozbawiony w momentach cierpienia i agonii na podobieństwo nocy ciemnej będącej doświadczeniem mistyków. Tutaj możemy odnaleźć kolejne podobieństwo z freudowską teorią, według której królewską drogą do tego co

nieświadome stanowiły marzenia senne (Freud, 1996, s. 444). U Maritaina droga ta biegnie przez kontemplacje i doświadczenia mistyczne. W momentach cierpienia nadświadomość Jezusa otrzymywała największe światło nieprzenikającego do świadomości, z czego według Maritaina wynika szczególnie bliskie zjednoczenie z Ojcem w momentach opuszczenia (Maritain, 2001, s. 54–60). Wiedza wlna według Maritaina nie mogła nie dostarczać Jezusowi informacji o wszystkich rzeczach od momentu poczęcia, ale swoją doskonałość osiągała w nadświadomości, podczas gdy w zwykłej świadomości rozwijała się i wzrastała w ramach potrzeb danej sytuacji. Wzrost wiedzy wlanej opierał się na stopniowym zyskiwaniu pewności co do rzeczy, które pochodziły z nadświadomości. W ten sposób Jezus poznawał właściwie do swojego wieku m.in. własne Bóstwo, pochodzenie od Ojca i jedność z Nim, wcielenie, misję – wszystko, co stanowiło przedmiot objawienia. Jezus według Maritaina otrzymał dostęp do nieskończonej wiedzy dopiero po śmierci na krzyżu, gdy ta wiedza stała Mu się przydatna w rządach nad światem (Maritain, 2001, s. 88–98).

W nawiązaniu do koncepcji Maritaina obrony tomistycznego trójpodziału wiedzy wraz z *visio beatifica* podjął się dominikanin, Jean-Pierre Torrell. Podkreśla on, że pisma Nowego Testamentu nie wspominają o wierze Chrystusa, natomiast niektóre fragmenty wskazują na możliwość posiadania przez Chrystusa *visio beatifica*, pomimo że ich interpretacja pozostawia pewne nieścisłości (J 8,55; Hbr 2,10). Punktem wyjścia dla Torrella jest przyjęcie za Akwinatą, że Chrystus jako Bóg posiadał niestworzoną znajomość Słowa, a z drugiej strony Jego ludzka stworzona dusza poznawała rzeczy za pomocą swoich ludzkich zdolności (Torrell, 2005, s. 54). Ten podział wiedzy jest konsekwencją unii dwóch natur w jedności osoby Chrystusa bez zmieszania. Torrell wyjaśnia wszechwiedzę Chrystusa wiedzą wlną oraz Tomaszową koncepcją charyzmatu prorocstwa. Chrystus był prorokiem w niecodziennym sensie, gdyż miał dostęp do światła chwały w przeciwieństwie do proroków, którzy w ogólności prorokowali za pomocą światła przekraczającego moc ludzkiego rozumu (Gaine, 2015, s. 119). Według Torrella światło prorocstwa Chrystusa nie było światłem chwały lub przejściowym proroczym światłem, ale wyjątkowym, nieprzerwanym światłem, światłem chrystycznym (*lumière christique*). Nie dostarczało ono wiedzy o istocie Boga, ale było niezwykłą wiedzą przewyższającą moc ludzkiego rozumu. Rolą światła chrystycznego według Torrella było wydobywanie Boskiego sensu w poznaniu, które przychodziło do Niego przez zmysły. Wiedza wlna z kolei w ludzki sposób umożliwiała Jezusowi znajomość rzeczy Boskich. Łączyła ona w intelekcie Jezusa to co niewysłowione z codziennym życiem, wyposażając Jego duszę w nadprzyrodzoną ludzką wiedzę. Funkcja wiedzy władnej w koncepcji Torella przypomina mediującą rolę przedświadomości kontrolującą opór pomiędzy nieświadomością i świadomością (Freud, 1996, s. 456–457). Torell zauważa, że Jezus pomimo posiadania prorocstwa i wiedzy wlanej, lecz bez bezpośredniego poznawania istoty Boga w *visio beatifica* musiałby posiadać cnotę wiary. Podkreśla on, że nie ma „trzeciej drogi” pomiędzy posiadaniem przez Jezusa

nadprzyrodzonej wiedzy pochodzącej z uszczęśliwiającego widzenia a posiadaniem cnoty wiary (Torrell, 1994, s. 403–408). Broniąc *visio beatifica* dominikanin wprowadza pojęcie „topografii duszy”, w której różne części i głębokości były wyróżniane przez mistyków jak i przez Freuda. Tak więc dlaczego widzenie Boga, pyta dominikanin, nie mogłoby się znajdować w jakiejś nadświadomości lub głębokości duszy niedostępnej świadomości Jezusa? Torrell podkreśla logikę tomistycznej koncepcji trójpodziału wiedzy, widząc w niej szansę na rozwiązanie konfliktu pomiędzy błogością *visio beatifica* a namiętnościami ludzkiej natury Jezusa. Dominikanin nieśmiało poszukuje wzajemnej relacji między wiedzą doświadczalną, wlaną i uszczęśliwiającego widzenia w mistycznym doświadczeniu, które dałoby Jezusowi dostęp do Boskiego świata i jednocześnie umożliwiło Mu uświadomienie Jego synowskiej tożsamości w niewysłowionym spotkaniu z Ojcem (Torrell, 1994, s. 402–403).

Inny francuski dominikanin, Marie-Joseph Nicolas, w celu obrony *visio beatifica* postanowił dopuścić niewiedzę Chrystusa. Nicolas uważał, że należy zerwać z poglądem, w którym widzenie istoty Boskiej dawało Jezusowi informacje o wszystkim, co w niej istnieje, a więc o całej rzeczywistości. Dominikanin argumentuje swoją koncepcję nauczaniem Akwinaty, który dopuszczał różną doskonałość *visio beatifica* błogosławionych w niebie zależną od stopnia ich miłości i możliwości poznawania różnych aspektów Boga. Na tej podstawie Nicolas wnioskuje, że Chrystus posiadał dzięki uszczęśliwiającemu widzeniu wiedzę o sobie, swojej osobie i misji, mogąc jednocześnie nie znać dnia sądu (Nicolas, 1982, s. 75).

Koncepcji *visio beatifica* Jezusa bronił również inny francuski dominikanin, François Dreyfus, wiążąc ją z problemem Boskiej świadomości Chrystusa. Powołując się na cytaty z Pisma Świętego, stwierdził, że Chrystus posiadał uszczęśliwiającą wizję Ojca, jednocześnie nie potrzebując cnoty wiary. Dreyfus podkreślał, że chrystologiczne modele, w których Chrystus posiadałby *visio beatifica* i wiarę lub nie posiadałby *visio beatifica* ani wiary są sprzeczne. Jednak dopuszcza on za Nicolasem niewiedzę Chrystusa, twierdząc, że mógł on nie widzieć wszystkiego w *visio beatifica* (Dreyfus, 1995, s. 133–150).

Wiedeński kardynał i dominikanin Christoph Schönborn również stara się bronić koncepcji *visio beatifica* Tomasza, podkreślając, że nie była ona poznaniem przedmiotowym i nie dawała całkowitego poznania Boga, ale z drugiej strony gwarantowała jakąś formę odniesienia, która ogniskowała się na świadomości misji Jezusa i była zawarta w wiedzy tematycznej. *Visio beatifica* jest dla wiedeńskiego kardynała nie bezpośrednim, dyskursywnym oglądem, ale formą „bycia-w” Ojcu, dzięki któremu dusza Jezusa ogląda wszystko i wie wszystko w Ojcu (Artemiuk, 2011, s. 151–153). Schönborn starał się połączyć tomistyczną koncepcję *visio beatifica* z historycznie wzrastającą, doświadczalną wiedzą człowieka. Paradoks łączenia tych dwóch rodzajów poznania jest według austriackiego

kardynała paradoksem wyznania wiary w Chrystusa, Boga i człowieka (Schönborn, 2002, s. 189–205).

4. Teologiczne wyzwania dla hipotezy *visio beatifica*

W teologii istnieje wiele koncepcji opartych o dane biblijne i Tradycję, które ukazują trudności w jednoznacznym stwierdzeniu o sposobie, w jaki wola ludzka Chrystusa podążała za Boską, i które same w sobie mogą być wyzwaniami dla tez zwolenników *visio beatifica*. Argumentowanie za tezą o konieczności posiadania przez Chrystusa *visio beatifica* wymaga odpowiedzi na wiele innych teorii i problemów, z których kilka zostanie poniżej ogólnie zarysowanych przez autora.

Pierwszym wyzwaniem dla tezy, że Chrystus potrzebował wszechwiedzy a więc *visio beatifica* by uzgodnić swoją ludzką wolę z wolę Boską, jest posłuszeństwo Maryi względem woli Bożej. Tradycja określa Maryję nową Ewą, która w przeciwieństwie do pierwszej matki była posłuszna Słowu. Posłuszeństwo to przejawia się zarówno w wierze Maryi, która uwierzyła aniołowi oraz w jej świętości przejawiającej się w zupełnej bezgrzeszności. Świętość Maryi jest o tyle wyjątkowa, że jej całkowitą bezgrzeszność zalicza się w Kościele Katolickim do depozytu wiary w oparciu o dogmat o niepokalanym poczęciu (Adamiak, Czaja, 2006, s. 196–197). Matka Słowa jest określana bezgrzesznym wzorem ludzkiego posłuszeństwa Bogu. Wzór ten płynie z łaski, jaką Bóg obdarzył Maryję. Jednocześnie tradycja nigdy nie przypisywała Maryi łaski uszczęśliwiającego widzenia. Tak więc jeśli sama Maryi była posłuszna Bogu i Jego woli bez posiadania *visio beatifica*, dlaczego jej Syn koniecznie potrzebował wiedzy płynącej z uszczęśliwiającego widzenia do wypełniania woli swego Ojca? Czy Jezus jako Syn Boży, Bóg i człowiek, tym bardziej nie był uzdolniony by w swoim człowieczeństwie podążać za wolą swego Ojca bez potrzeby posiadania podważającej ludzką integralność łaski widzenia uszczęśliwiającego?

Kolejnym problemem dla tezy o koniecznym posiadania przez Chrystusa *visio beatifica* jest model soteriologiczny, w perspektywie którego rozważa się życie Zbawiciela. W drugim tysiącleciu chrześcijaństwa popularność na zachodzie zdobył moralny model soteriologiczny, który są akcentowane przez zwolenników hipotezy o uszczęśliwiający widzeniu Chrystusa. Model ten jest oparty na zadośćuczynieniu, które należy rozumieć, jako efekt wolnego działania Chrystusa zmierzającego do oddania życia na krzyżu. Został on zaproponowany pierwszy raz w dziele Anzelm *Cur Deus homo*. Opiera się on na logicznym wywodzie zakładającym u swych podstaw, że po grzechu człowieka konieczna jest kara lub zadośćuczynienie człowieka, które nie może zostać zrealizowane przez samego człowieka ze względu na przepaść między nieskończoną obrazą Boga i skończonością człowieka. Anzelm podkreślał, że zadośćuczynienie jest również pragnieniem Boga chcącym przywrócić człowieka do jedności ze sobą. W ten sposób Anzelm dochodzi do wniosku, że tylko Bóg-

człowiek mógł zadośćuczynić za grzech człowieka poprzez poddanie się Bożej woli, która ostatecznie zaprowadzi Go do śmierci krzyżowej (Paluch, Szymika, 2006, s. 274–275). Wielu zwolenników *visio beatifica* podkreśla, że działanie Chrystusa i posłuszeństwo w decyzjach i czynach prowadzących do zbawienia człowieka były oparte o Jego wszechwiedzę. Dlatego w modelach tych koncepcja uszczęśliwiającego widzenia wydaje się posiadać zalety dla uzasadnienia pewności wyborów Chrystusa. Mniejszą rolę w tych rozważaniach pełnią fizyczne modele soteriologiczne. Uzgodnienie z nimi koncepcji *visio beatifica* wydaje się dużo trudniejsze i niesie dla tych modeli poważne konsekwencje. Dla fizycznych koncepcji soteriologicznych podstawą jest słynna formuła Grzegorza z Nazjanzu: „Quod non est assumptum non est sanatum” oraz „Quod semel assumpsit numquam dimisit” (Grzegorz z Nazjanzu, 1857, 180). W tym kontekście pojawia się pytanie jak to, co związane z ludzkimi ograniczeniami poznawczymi, zostało odkupione przez Chrystusa, skoro w jego człowieczeństwie ograniczenia te zostały zniesione przez łaskę *visio beatifica*. obrońcy hipotezy *visio beatifica* nie podejmują w swoich rozważaniach tego problemu.

Innym wyzwaniem pominiętym w rozważaniach obrońców wszechwiedzy Chrystusa jest spekulatywne pytanie o konieczności Jego śmierci na krzyżu. *Visio beatifica* daje pewność zabezpieczenia wyborów Chrystusa prowadzących do zbawienia przez odkupieńczą śmierć krzyżową. Tymczasem już Tomasz z Akwinu w swoich spekulacjach twierdził, że śmierć krzyżowa była najwłaściwszym, ale nie jedynym możliwym sposobem odkupienia człowieczeństwa (Tomasz z Akwinu, 1968, III, q. 46, a. 1–3). Równocześnie przyznawał Chrystusowi wolność w wyborze pomiędzy dobrami, a takim być może był również sposób dokonania odkupienia rodzaju ludzkiego (Tomasz z Akwinu, 1964, III, q. 18, a. 4).

Kolejnym pomijanym problemem w argumentacji zwolenników *visio beatifica* jest koncepcja opatrności Bożej. Jest ona oparta o Boską wszechwiedzę i wolę, które prowadzą człowieka i cały świat do celu z zachowaniem Jego wolnej woli. Dyskusja o Bożej opatrności i wolnej woli człowieka jest jednym z najobszerniejszych sporów w dzisiejszej teologii i filozofii, która dynamicznie rozwija się wraz ze zmieniającym się obrazem świata. W tym kontekście autor chce zarysować hipotezę, że jedność woli ludzkiej z wolą Boską Chrystusa może być zapewniona przez Bożą opatrność, z pominięciem widzenia uszczęśliwiającego. Już ojcowie kościoła na czele w Orygenesem starali się pogodzić wolną wolę człowieka z Bożą opatrnością, która nie odbierając wolności człowiekowi oddziałuje na nią poprzez zewnętrzne okoliczności (Orygenes, 1996, s. 140, 200–204, 263). Tomasz z Akwinu rozwija i systematyzuje nauczanie o Bożej opatrności twierdząc, że Bóg prowadzi cały wszechświat do największego dobra wspólnego i wszelkie działanie wbrew dobru duchowemu jakiegoś człowieka też są podporządkowane temu dobru wspólnemu (Tomasz z Akwinu, 2009, III, c. 99). Niezależnie od obrazu świata, który przyjmujemy i który wraz z kolejnymi odkryciami praw przyrody będzie się wciąż zmieniał, kluczowym momentem

dla naszego zbawienia z perspektywy wiary pozostanie wcielenie Chrystusa, punkt Omega historii (de Chardin, 1993, s. 220-224). Wraz ze swoją odkupieńczą śmiercią i zmartwychwstaniem jest zwornikiem zbawienia całego wszechświata, a też największą formą dobra wspólnego. Czy więc Ojciec kierując wszechświat do największego dobra nie mógł w swojej opatrności tak prowadzić swojego Syna, by bez naruszania Jego ludzkiej wiedzy i bezpośredniego oddziaływania na Jego ludzką wolę doprowadzić Go do Jego wolnych decyzji zapewniających zbawienie rodzajowi ludzkiemu? Zwolennicy teorii o posiadaniu przez Chrystusa *visio beatifica* powinni zmierzyć również i z tym problemem.

Podsumowanie

Przełom w refleksji nad wiedzą Chrystusa dokonał się w połowie XX wieku za sprawą odkryć nauki w zakresie szeroko pojętej antropologii, w tym psychologii i neurobiologii. Rozpatrywanie ludzkiej natury Chrystusa w tym nowym kontekście wraz z dalszym odwoływaniem się do tradycyjnej wszechwiedzy wynikającej z uszczęśliwiającego widzenia przyniosło świadomość zagrożenia monofizytyzmem, będącym skutkiem umniejszania ludzkiego sposobu zdobywania wiedzy przez Chrystusa. Zmusiło również do pytań o naruszenia ludzkiej natury Chrystusa przez łaskę *visio beatifica*, która znacząco ingeruje i wpływa na tę naturę. Jednak tradycyjna koncepcja trójpodziału wiedzy Chrystusa wraz z gwarantującą mu wszechwiedzę *visio beatifica* ma wciąż wielu obrońców. Można ich podzielić na dwie grupy; pierwsza z nich bezkrytycznie broni tradycyjnej nauki o uszczęśliwiającym widzeniu, druga natomiast dopuszcza pewne modyfikacje w koncepcji trójpodziału wiedzy Chrystusa w celu zachowania *visio beatifica*.

Do pierwszej grupy należą tacy teologowie jak Anton Vögtle, Benedict Ashley, William Most, Philippe-Marie Margelidon, Guy Mansini, Simon Francis Gaine oraz Thomas Joseph White. Zwracają oni głównie uwagę na problemy, jakie generuje odrzucenie koncepcji wszechwiedzy Chrystusa płynącej z uszczęśliwiającego widzenia. Niesie ono według nich szerokie spectrum wątpliwości i zagrożeń; od braku pewności, w jaki sposób Jezus zdobywał wiedzę na temat swojej misji zbawczej, aż po niebezpieczeństwo herezji adopcjonizmu. Jednocześnie wielu z tym próbom obrony zarzucić można dość wybiórczą analizę danych biblijnych, przywiązanie do niedogmatycznych tradycji takich jak brak cnoty wiary w duszy Chrystusa oraz pomijanie proponowanych rozwiązań przez współczesne teorie wiedzy. Pośród niewielu nowych argumentów, które pojawiają się wśród argumentacji za zachowaniem klasycznej koncepcji trójpodziału wiedzy, wymienić należy postulowaną przez Mansiniego oraz Gaine'a przyczynowość *visio beatifica* Chrystusa skutkującą doprowadzeniem innych ludzi do prawd Boskich, a ostatecznie również do samego uszczęśliwiającego widzenia otrzymywanego po śmierci. Najciekawszy argument pośród tej grupy teologów przedstawia White, twierdząc, że wszechwiedza płynąca z *visio*

beatifica gwarantowała zgodność woli ludzkiej z wolą Boską Chrystusa oraz umożliwiała podjęcia Jego zbawczej misji. Niestety swój argument White opiera na niedogmatycznych przesłankach, takich jak brak wiary wynikający z wszechwiedzy Chrystusa, co sprowadza na jego argumentację niebezpieczeństwo błędnego koła. Próbom obrony *visio beatifica* w formie zaproponowanej przez Tomasza z Akwinu można zarzucić brak odniesienia do wielu innych problemów teologicznych, które są wyzwaniem dla samej koncepcji wszechwiedzy Chrystusa. Najbardziej problematycznym z nich jest przypisywane Maryi przez tradycję pełne posłuszeństwo woli Bożej, pomimo, że nie posiadała Ona wszechwiedzy płynącej z *visio beatifica*.

Poza licznymi koncepcjami bezkrytycznie broniącymi tradycyjnej nauki o uszczęśliwiającym widzeniu Chrystusa pojawiły się też ciekawe pomysły próbujące pogodzić klasyczną myśl z XX-wiecznymi odkryciami o człowieku. Wśród teologów, którzy zdecydowali się na wprowadzenie modyfikacji do tradycyjnej koncepcji należą Engelbert Gutwenger, Jacques Maritain, Jean-Pierre Torrell, Marie-Joseph Nicolas, François Dreyfus, oraz Christoph Schönborn. Wszystkie te zmodyfikowane teorie łączy wspólna cecha, a mianowicie propozycja ograniczenia wszechwiedzy płynącej *visio beatifica*. To ograniczenie wszechwiedzy przybiera postać względności i habitualności (*visio immediata non beata*) u Gutwengera, zawężenia do aspektów tożsamości i misji zbawczej u Nicolasa i Dreyfusa czy wreszcie braku pełnej konceptualizacji i pewnej tajemniczości u Schönborna. Najciekawsze modyfikacje ograniczające uszczęśliwiające widzenia wprowadzają Maritain oraz Torrell, nawiązując do freudowskiej psychoanalizy. Obok znajdującej się w pierwszej topice Freuda świadomości i nieświadomości, postulują oni funkcjonującą w ludzkiej naturze Chrystusa nadświadomość, która mogła pełnić rolę „miejsca”, w którym znajdowała się wiedza płynąca z uszczęśliwiającego widzenia. Jednak dostęp do niej był ograniczony. Podobnie jak to co nieświadome przechodzi czasem długą drogę przez to co przedświadome do świadomości, tak również to co w nadświadomości Chrystusa docierało do Jego świadomości w pewnym procesie. Był on uzależniony od wieku Chrystusa, konkretnych sytuacji życiowych oraz pewnej prorockiej łaski, która w oparciu o chrystyczne światło (*lumière christique*) umożliwia częściowe przedostawanie się wiedzy z nadświadomości do świadomości Chrystusa. Działo się to również podczas mistycznych doświadczeń i kontemplacji, które pełniły podobną funkcję jak marzenia senne w klasycznej psychoanalizie. Koncepcje Maritaina oraz Torrella, mimo, że rodzą pytania o różnice w aparacie psychicznym Chrystusa i innych ludzi, to w pewnym stopniu otwierają się na współczesne nauki o człowieku i wskazują pole do dalszych badań.

Bibliografia:

Adamiak, E., Czaja, A. (2006). Dogmatyka, (w:) E. Adamiak, A. Czaja, J. Majewski (red.), *Traktat o Maryi, Traktat o Kościele*, t. 2, Warszawa: Wydawnictwo Wiedź.

- Artemiuk, P. (2011). *Chrystologia „zstępująca” kard. Christopha Schönborna*, Tarnów: Wydawnictwo Diecezji Tarnowskiej Biblios.
- Ashley, B.M. (2005). *The Extent of Jesus' Human Knowledge according to the Fourth Gospel*, (w:) M. Dauphinais, M. Levering (red.), *Reading John with St. Thomas Aquinas. Theological Exegesis and Speculative Theology*, 241–253, Washington: The Catholic University of America Press.
- Billot, L. (1922). *De Verbo Incarnato: Commentarius in tertiam partem*, Romae: Giachetti.
- de Chardin, P.T. (1993). *Fenomen człowieka*, K. Waloszczyk (tłum.), Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.
- Diepen, H.M. (1950). La psychologie humaine du Christ selon saint Thomas d'Aquin, *Revue Thomiste*, 50 (3), 515–562.
- Dreyfus, F. (1995). *Czy Jezus wiedział że jest Bogiem?* R. Rubinkiewicz (tłum.), Poznań: W Drodze.
- Freud, S. (1996). *Objaśnianie marzeń sennych*. R. Reszke (tłum.), Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Gainé, S. (2018). Is there still a Place for Christ's Infused Knowledge in Catholic Theology and Exegesis?, *Nova et Vetera*, 16 (2), 601–615.
- Gainé, S.F. (2015). *Did the Saviour See the Father*, London: Bloomsbury T&T Clark.
- Galtier, P. (1954). La Conscience Humaine Du Christ: Épilogue, *Gregorianum*, 35 (2), 225–246.
- Garrigou-Lagrange, R. (1951). *Our Savior and his Love for Us*. A. Bouchard (tłum.), London: B. Herder.
- Garrigou-Lagrange, R. (2014). *Christ the Savior, A Commentary on the Third Part of St. Thomas' Theological Summa*, D.B. Rose (tłum.), San Bernardino: C.A. Ex Fontibus Company.
- Grzegorz z Nazjanzu. (1857). *Epistula 101*, (in:) J.P. Migne (ed.) *Patrologiae cursus completus. Series Graeca*, t. 37, Paris.
- Gutwenger, E. (1960). *Bewusstsein und Wissen Christi: Eine dogmatische Studie*, Innsbruck: Rauch.
- Kasper, W. (1983). *Jezus Chrystus*, B. Białecki (tłum.), Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.
- Leeming, B. (1952). The Human Knowledge of Christ, *Irish Theological Quarterly*, 19 (2), 34–253.
- Mansini, G. (1995). Understanding St. Thomas on Christ's Immediate Knowledge of God, *Thomist*, 59 (1), 91–124.
- Margelidon, P. M. (2014). La science infuse du Christ selon saint Thomas, *Revue Thomiste*, 114 (3), 379–416.
- Maritain, J. (2001). *Łaska i człowieczeństwo Jezusa*, A. Ziernicki (tłum.), Warszawa-Ząbki: Fronda.
- McNabb, V. (1921). Our Lord Jesus Christ's Knowledge of His Divinity, *New Blackfriars*, 19 (2), 389–400.

- Most, W. G. (1980). *The Consciousness of Christ*, Front Royal: Christendom Press.
- Nicolas, M. J. (1982). *Théologie de la résurrection*, Paris: Desclée.
- O'Collins, G, Kendall, D. (1992). The Faith of Jesus, *Theological Studies*, 53, 402–423.
- Orygenes. (1996). *O Zasadach*. S. Kalinkowski (tłum.), Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Paluch, M., Szymik, J. (2006). Dogmatyka, E. Adamiak, A. Czaja, J. Majewski (red.), t. 3, *Traktat o Bogu Jedynym, Traktat o Zbawieniu*, Warszawa: Wydawnictwo Więż.
- Parente, P. (1951). *L'io di Cristo*, Brescia: Morcelliana.
- Pius XI, (1928). *Miserentissimus Redemptor*, Romae.
- Pius XII, (1943). *Mystici Corporis Christi*, Romae.
- Pius XII, (1956). *Haurietis aquas*, Romae.
- Rahner, K. (1975). *Theological Investigations, Volume V, Later Writings*. K.H. Kruger (tłum.), London: Darton, Longman & Todd Ltd.
- Schönborn, C. (2002). *Bóg zesłał Syna swego. Chrystologia*, L. Balter (tłum.), Poznań: Pallottinum.
- Tomasz z Akwinu, (1962). *Suma Teologiczna*, t. 24: *Tajemnica wcielenia Słowa Bożego* (3, qu. 1-15). S. Piotrowicz (tłum.), London: Veritas.
- Tomasz z Akwinu, (1964). *Suma Teologiczna*, t. 25: *Bóg-Człowiek Syn Maryi* (3, qu. 16–37). S. Piotrowicz (tłum.), London: Veritas.
- Tomasz z Akwinu, (1968). *Suma Teologiczna*, t. 26: *Droga Zbawiciela* (3, qu. 38–59), S. Piotrowicz (tłum.), London: Veritas.
- Tomasz z Akwinu, (2009). *Summa contra gentiles: prawda wiary chrześcijańskiej w dyskusji z poganami, innowiercami i błędzjącymi*, t. 3. Z. Włodek, W. Zega (tłum.), Poznań: W Drodze.
- Torrell, J.P. (1994). S. Thomas d'Aquin et la science du Christ: une relecture des questions 9–12 de la «Tertia Pars» de la Somme de Théologie, (w:) S.T. Bonino (red.), *Saint Thomas au XXe siècle: Actes du colloque du Centenaire de la 'Revue thomiste' (1893-1992)*, 394–409, Paris: Éditions Saint-Paul.
- Torrell, J.P. (2005). *Aquinas's Summa: Background, Structure, and Reception*. B.M. Guevin (tłum.), Washington D.C.: The Catholic University of America Press.
- White, T.J. (2015). *The Incarnate Lord: A Thomistic Study in Chrystology*, Washington DC: The Catholic University of America Press.

Ks. Dr Piotr Karpiński <https://orcid.org/0000-0002-1692-3876>

Akademia Katolicka w Warszawie

Wyższe Seminarium Duchowne w Łowiczu

Zakład Pascala w czasach po „śmierci Boga”

Pascal's wager in the times after “Death of God”

<https://doi.org/10.34766/fetr.v44i4.431>

Abstrakt: Tekst omawia słynny „zakład Pascala” z punktu widzenia filozofii współczesnej. W myśli nowoczesnej pytanie o istnienie Boga jest wciąż obecne, a rozumowanie francuskiego filozofa wydaje się niezwykle aktualne i to z trzech powodów: filozofowanie w kontekście nauki, dialog ze sceptykiem oraz sama forma zakładu, czyli pewnego rodzaju rozrywki. Pomimo bliskich związków z nauką Pascal stwierdza jej niewystarczalność w poszukiwaniu odpowiedzi na najbardziej palące pytania człowieka i proponuje sceptykowi inny rodzaj rozumowania, który odwołuje się do gry hazardowej. Czasy nowoczesne są znaczone przez Nietzscheańską ideę „śmierci Boga”. W tym kontekście J. Filek zaproponował nowe sformułowanie zakładu: Bóg zostaje w nim zastąpiony przez ludzką odpowiedzialność za świat. Człowiek powinien założyć się, że kondycja świata zależy od jego odpowiedzialności. Odpowiedzialność staje się nową drogą do Boga.

Słowa kluczowe: egzystencjalizm, Filek, Nietzsche, odpowiedzialność, Pascal, rozum, wiara.

Abstract: The matter of this paper is to examine Pascal's wager from the contemporary point of view. In modern philosophy the question of God's existence is still present, and an argumentation of this French philosopher seems to be extremely relevant, which is manifested particularly in three points: philosophizing in the scientific context, dialogue with a sceptic and even the form of conclusion as a wager (known also as a gambit), which is a kind of entertainment. Despite the close connections with science, Pascal notices its ineffectiveness in searching for the answers to the most burning human questions and proposes to the unbeliever a special argumentation, which reminds of gambling games. The contemporary times are marked by Nietzsche's idea of the “death of God”. In such a situation, J. Filek proposes a new approach to the wager: God is replaced by man's responsibility for the world. Man should wager that the world's condition depends on his responsibility. The responsibility appears here as a new way to God.

Keywords: existentialism, faith, Filek, Nietzsche, Pascal, reason, responsibility.

Wprowadzenie

Filozoficzna refleksja nad istnieniem Boga ma długą i bogatą historię. Z reguły przybierała ona postać tzw. dowodów na istnienie Boga (Wszolek, 1999, s. 17; Tupikowski, 2002, s. 27n), a jej głównym celem było usprawiedliwienie Boga, czyli wykazanie możliwości Jego istnienia w obliczu obecności zła (Kołakowski, 1988; 2019, s. 923). I choć filozofowie w większości byli zgodni, że dowody nie dają wiary, to jednak konstruowano coraz to nowsze argumenty za istnieniem Boga, jakby to człowiek, w swoim egzystencjalnym zagubieniu, ich przede wszystkim potrzebował. Tematyka teodycealna jest obecna także w filozofii współczesnej, a nawet ponowoczesnej (Marion, 1996; Henry, 2012; Lévinas, 2008; Ricoeur, 1986; Sochoń, 2012, s. 14). Znamienna jest tu wypowiedź J. Tischnera: „Jestem osobiście głęboko przeświadczony, że współczesna filozofia jest tak dogłębnie przeniknięta autentycznie chrześcijańską inspiracją, jak nigdy dotychczas” (Tischner, 1989, s. 6).

A ulubionymi kategoriami myślicieli ponowoczesnych są kenoza, ofiara, krzyż i wcielenie. G. Vattimo na przykład, widzi w kenozie rozpad struktur chrześcijańskich i możliwość bardziej swobodnej interpretacji dogmatów, ale pojmuje to nie jako osłabienie chrześcijaństwa, lecz przeciwnie, jako jego afirmację (Vattimo, 1999, s. 115). Wszystko wskazuje więc na to, że w czasach ponowoczesnych, naznaczonych Nietzscheańskim komunikatem o „śmierci” Boga, zagadnienie istnienia Boga ma się całkiem dobrze, choć podejmowane bywa w zupełnie nowy sposób.

Spośród wielu sformułowanych argumentów za istnieniem Boga jeden wydaje się być szczególnie aktualny do dziś, a przynajmniej pasujący do czasów ponowoczesnych. To argumentacja frywolna i tragiczna zarazem, nieco przewrotna i całkowicie zbijająca z tropu, której autorem jest B. Pascal, a która przeszła do historii pod nazwą jego zakładu. Oczywiście w powyższych słowach kryje się pewna nieścisłość, gdyż Pascalowi absolutnie nie chodziło o udowodnienie istnienia Boga i poniżej zajmiemy się tymi precyzacjami. W niniejszym artykule chcemy spojrzeć na ten słynny *le pari de Pascal* z perspektywy człowieka współczesnego. Wydaje się, że zakład ma wiele do powiedzenia dzisiejszemu człowiekowi, zarówno w wymiarze formalnym, jak i treściowym. Wymownym faktem jest także to, że doczekał się on nowego sformułowania autorstwa krakowskiego filozofa J. Filka (Filek, 2012, s. 72-76) i to ono jest pierwszorzędnym pretekstem do zajęcia się na nowo myślą Pascala.

1. Aktualność zmagania Pascala

Zanim przedstawimy rozumowanie francuskiego uczonego, wypada wpierw dostrzec jego niespodziewaną zupełnie aktualność. W trzech punktach myśl Pascala wykazuje zbieżność z umysłowością ukształtowaną przez nasze czasy: filozofowanie w kontekście nauk empirycznych, dialog ze sceptykiem i libertynem oraz sama forma argumentacji jako zakład, czyli pewien rodzaj rozrywki.

Pascal od wczesnego dzieciństwa obracał się w środowisku ludzi parających się nauką. Często za pozwoleniem swojego ojca, Etienna Pascala, przysłuchiwał się takim luminarzom nauk swoich czasów, jak Carcavi, Mydorge, Roberval, Gassendi, Marsenne, i inni. Choć jego dzieła powstawały spontanicznie, to jednak przyczyniły się w stopniu znacznym do rozwoju nauki i techniki. Dość wspomnieć jego wkład w konstrukcję mechanicznych kalkulatorów i mechanikę płynów, urobienie takich pojęć, jak ciśnienie i próżnia, a także odkrycia w dziedzinie geometrii i teorii prawdopodobieństwa, które legły u podstaw współczesnej ekonomii i nauk społecznych. Nic dziwnego, że zachwycony R. Chateaubriand pisał o nim: „Był niegdyś człowiek, co w dwunastym roku życia stworzył matematykę z kresek i kółek, w szesnastym – napisał najmędrszy traktat o stożkowych, jaki pojawił się od czasu starożytnych, w dziewiętnastym – wcielił w mechanizm naukę czysto

pojęciową, w dwudziestym trzecim – dowiódł ważkości powietrza i obalił jeden z największych błędów fizyki starożytnej (...). W krótkich chwilach ulgi w cierpieniach rozwiązywał dla rozrywki jeden z najtrudniejszych problemów geometrycznych i rzucił na papier myśli o najwyższych prawdach boskich i ludzkich. Ten przerażający geniusz zwał się Blaise Pascal” (Chateaubriand, 1966, s. 425-426).

Powyżej zasygnalizowany wymiar myśli Pascala jest o tyle ważny, że często filozofia współczesna bywa postrzegana jako spadkobierczyni filozofii pozytywistycznej. Ta ostatnia ciągle jest silnie zakorzeniona w polskiej inteligencji naukowej, ale nie tylko. Wielu współczesnych filozofów, jak M. Heller, czy J. Życiński, żywi przekonanie, że prawdziwa filozofia powinna być uprawiana w kontekście nauki. Ich zdaniem, samo istnienie nauki jest doniosłym faktem filozoficznym, który wymaga dogłębnej refleksji (Heller, 2011, s. 8). Jeśli filozofia ma wpływać na współczesność, to powinna szukać w naukach przyrodniczych wątków o charakterze filozoficznym i ogólnym i analizować je za pomocą narzędzi logicznych (Heller, Pabjan, 2007, s. 14). Wydaje się, że tą drogą biegła myśl Pascala, a sporą część jego dzieła można określić jako właśnie filozofowanie w kontekście nauki.

Drugą cechą filozofii Pascala jest otwarcie na człowieka inaczej myślącego, a co wyraża się w formie dialogu ze sceptykiem, w jakiej francuski filozof podaje swój argument. W tym momencie trzeba wyraźnie podkreślić, że rozumowanie Pascala nie jest klasycznym dowodem na istnienie Boga. Nie był on naiwny na tyle, by sądzić, że jakiegokolwiek dowody są w stanie przynieść człowiekowi wiarę; co najwyżej przekonują już przekonanych. W swoich *Myślach* notuje: „Podziwiam, z jaką odwagą ludzie podejmują się mówić o Bogu. Zwracając się do niedowiarków, na początek starają się dowieść bóstwa za pomocą dzieł przyrody. Nie dziwiłbym się temu postępowaniu, o ile by się zwracali do wierzących; to pewne, iż ci, którzy mają żywą wiarę w sercu, widzą bez trudu, że wszystko, co jest, nie jest czym innym niż dziełem Boga, którego uwielbiają” (Pascal. 1997, s. 157). A jednak, trwając w przeświadczeniu, że istnienie Boga i wiara nie są sprawami błahymi, podejmuje dialog z człowiekiem niewierzącym proponując mu pewien zakład, w którym nie chodzi o teoretyczne uwierzenie w Boga, lecz przekonanie się, że wybór chrześcijańskiego sposobu życia jest racjonalny.

To dialogiczne otwarcie na człowieka inaczej myślącego, sceptyka i libertyna jest w myśli Pascala bardzo wymowne. Wpisuje się ono w dzieje formuł *fides quaerens intellectum* i *intellectus quaerens fidem* (Wszolek, 1999, s. 18), z naciskiem na występujące w obu formułach szukanie. Ciekawie pisze o tym J. Tischner: „Słowo *fides* pozostaje w ścisłym związku znaczeniowym ze słowem *fidelitas*, które należy oddać przez polskie «wierność». *Fides* jest to zatem ten rodzaj «wiary», dzięki której staje się wierność człowieka wobec innego człowieka. Nie jest to zatem «wiara w coś», lecz raczej «wiara w kogoś». Wierzyć komuś znaczy: zawierzyć mu. Zwierzenie jest szczególną formą stosunku człowieka do człowieka, ściślej – szczególnym sposobem doświadczenia człowieka. W doświadczeniu tym

inny człowiek odsłania mi się jako ktoś absolutnie godny zaufania. W pewnym sensie drugorzędne jest to, co drugi mówi (...), ważna jest jego uczciwość, jego autentyczność, jego wiarygodność” (Tischner, 2000, s. 16-17). Dialog Pascala ze sceptykiem, przechodzący z czasem w świadectwo, ma prowadzić właśnie do wiary pojętej jako zawierzenie, a więc zaangażowanie egzystencjalne. Czyżby Pascal, niejako mimochodem, chciał nam powiedzieć, że w przekazywaniu wiary dialog jest absolutnie niezbędny i o wiele bardziej przydatny niż najbardziej wyrafinowany sylogizm?

Wreszcie zwróćmy uwagę na samą formę pascalowskiej argumentacji. Zakład, a więc rozrywka, gra, frywolne i luźne potraktowanie spraw mających znaczenie w życiu człowieka absolutnie fundamentalne. W tym przerażającym *divertissement* mamy zastosowane rozumowanie, które gracz stosuje przy ruletce. Oto Pascal-pedagog, znawca natury ludzkiej, z roztropnością belfra odpowiednio dozujący skomplikowane życiowe prawdy człowiekowi, który utknął na poziomie *homo ludens*. W czasach nam bliższych teorię tę rozwinął holenderski filozof J. Huizinga (Huizinga, 2010). Jego zdaniem, człowiek żyje na sposób zabawy; zabawa jest wprzęgnięta w samą istotę człowieczeństwa i stanowi ośnowę kultury. Zakład Pascala, w którym chodzi przecież o rzeczy wcale nie zabawne, jest przykładem docierania do człowieka pojętego jako *homo ludens*.

2. Niehumanistyczność nauki i filozofia egzystencji

Jednakże myliłby się ten, kto by sądził, że nauki empiryczne mogą przynieść człowiekowi zadowalające wyjaśnienie tajemnicy świata i życia ludzkiego. Wcześniej dotarłszy na szczyt poznania racjonalnego, Pascal odkrywa, że nauka ma charakter niehumanistyczny, a rozum ludzki nie jest w stanie odpowiedzieć na wołanie człowieka o szczęście. Człowiek dąży do prawdy, ale ani zmysłami, ani rozumem nie jest w stanie jej osiągnąć: „Człowiek jest istotą pełną błędu (...). Nic nie wskazuje mu prawdy. Wszystko go myli; te dwie podstawy prawdy, rozum i zmysły, oszukują się wzajem” (Pascal, 1997, s. 63). Człowiek jest w ogóle najbardziej tajemniczym z bytów, zawieszony pomiędzy nicością i nieskończonością, pełen pychy i zepsutej natury, a jego dążenie do prawdy też jest wątpliwe, bo żyje według rozrywki, która jest ucieczką od prawdy i od samego siebie. Nauki posługujące się rozumem nie są w stanie dostarczyć człowiekowi adekwatnej wiedzy. Pascal nieustannie wykazuje pychę i uzurpatorstwo rozumowi. W jego *Myślach* można znaleźć ciekawą notatkę, którą pewnie planował później rozwinąć: „Napisać przeciwko tym, którzy zgłębiają nauki: Kartezjusz” (tamże, s. 94). Nauki bowiem dostarczają wiedzy o rzeczach zewnętrznych, a tymczasem człowiekowi potrzeba wiedzy moralnej, czyli znajomości swojej kondycji duchowej. W ten sposób dokonuje się u Pascala zwrot od nauk empirycznych ku prawdziwej mądrości, filozofii egzystencjalnej, która chce zrozumieć człowieka w całej jego tajemnicy.

Pascal rozstaje się z rozumem jako narzędziem poznawczym, gdy odkrywa podstawową kategorię, według której świat jest urządzony: paradoks. Człowiek jest paradoksalny, wewnętrznie sprzeczny i rozdarty, zdolny do największego bestialstwa i największego heroizmu, „jest trzciną, ale trzciną myślącą” (tamże, s. 119). Pragnie poznać prawdę, a jednocześnie żyje według rozrywki, szuka szczęścia, a odnajduje w sobie nędzę i śmierć. Rozum nie jest w stanie wyjaśnić tego, co paradoksalne, gdyż jego naczelną zasadą jest zasada niesprzeczności, według której z dwóch zdań sprzecznych co najwyżej jedno jest prawdziwe. Paradoks zaś wyraża głębszą prawdę, której ani rozum, ani systematyczna filozofia nie są w stanie pojęciowo uchwycić, a ludzka egzystencja jest właśnie paradoksalna (Marion, 2007, s. 275). Stąd Pascal rezygnuje z poznania rozumowego i rozpoczyna poszukiwanie innej logiki, bardziej parakonsystentnej, akceptującej paradoks.

Deprecjacja rozumu i naturalnych władz poznawczych człowieka prowadzi francuskiego filozofa do odkrycia racji serca: „serce ma swoje racje, których rozum nie zna” (Pascal, 1997, s. 208). Nie chodzi tu jednak o dalsze pogńębienie człowieka i rzucenie go w odmętę subiektywizmu. Serce to wyższa władza poznawcza, a nie porządek emocjonalny. W obu porządkach, i rozumu, i serca, jest jakaś racjonalność. Serce też jest racjonalne, wszak „ma swoje racje”, choć w inny sposób, niż rozum. Porządek serca to również pewna intuicja, intelektualny instykt, za pomocą którego poznajemy wiele prawd niedostępnych dla rozumu. Serce przede wszystkim poznaje prawdy nadprzyrodzone. Jest ono zatem utorowaniem drogi wierze, która jedyna jest w stanie ocalić człowieka przed rozpaczą. Racje serca to poznanie uzyskane przez wiarę, która również jest w pewien sposób racjonalna.

3. Zakład Pascala

Stajemy jednakowoż przed pytaniem, co ma uczynić człowiek niewierzący? Wszak nie każdemu w tym świecie dana jest łaska wiary. Pascal pisze swoje *Myśli* jako projekt wielkiej apologii chrześcijaństwa, ale w jej obrębie jest miejsce na dialog z niedowiarkiem. Dochodzimy zatem do najbardziej interesującego nas momentu myśli Pascala, w którym próbuje przekonać on sceptyka, że opłaca się wierzyć w Boga, opłaca się żyć tak, jakby Bóg istniał.

To, co w punkcie wyjścia najbardziej oburza Pascala u jemu współczesnych, to ich neutralna postawa względem Boga. Człowiekowi wydaje się, że może być agnostykiem, czyli powstrzymać się od rozstrzygnięcia czy Bóg jest, czy też Go nie ma. Dlaczego człowiek jest obojętny? Francuski filozof pokazał to wiele razy – bo człowiek nie kocha prawdy, żyjąc według rozrywki (tamże, s. 94n). Ponadto obojętności człowieka odpowiada obojętność świata i ukrycie się Boga w świecie. Istnienie Boga wcale nie jest oczywiste; ukrywa się On dla naszego dobrego. Skoro, zdaniem Pascala, każda wiedza nadyma i prowadzi do pychy, to cóż dopiero wiedza nadprzyrodzona? Tak więc żyjemy w świecie

obojętnym, w którym Bóg się ukrywa, a dodatkowo sami się okłamujemy, żyjąc według rozrywki. Jak w takich warunkach zbudować teodyceę? Pierwszym krokiem jest przełamanie obojętności człowieka. Trzeba zrobić wyłom w jego pewnościach: jeżeli świat okaże się bez Boga, wówczas neutralność nic nie daje, a jeżeli z Bogiem, człowiek traci wszystko. Widzimy zatem, że wobec Boga nie ma postawy neutralnej, a jeśli ktoś taką zajmuje, to postępuje nieracjonalnie.

Pascal podkreśla, że w jego argumentacji nie chodzi o klasyczny dowód. Chrześcijanin w ogóle nie musi udowadniać swojej wiary: „Któż potępi tedy chrześcijan, że nie mogą uzasadnić swoich wierzeń, skoro sami głoszą, iż wyznają religię, której nie mogą uzasadnić? Oświadczają, przedstawiając ją światu, że to jest głupstwo, *stultitia*, a wy się później skarżycie, że jej nie udowadniają! Gdyby jej dowodzili, nie dotrzymaliby słowa; w tym, że nie mają dowodów, jest ich sens” (tamże, s. 197). Pascal za wszelką cenę nie chce pozwolić, by wmanewrować się w machinę dowodu. Każdy dowód, jego zdaniem, można obalić, a i tak żaden z nich nie daje wiary.

Argumentacja Pascala odwołuje się do reguł gier hazardowych, w których stawiamy pewną sumę, by wygrać znacznie więcej. Lecz filozofowi nie o korzyści materialne idzie, lecz stawkę najwyższą do pomyślenia – szczęście i życie wieczne. Różnica z hazardem, np. grą w ruletkę, sprowadza się do tego, że gracz może grać albo nie, sam o tym decyduje. Może również w każdej chwili zrezygnować. W zakładzie Pascala stawką jest życie, a więc nie tylko nie można się z gry wycofać, ale też każdy koniecznie musi się zakładać: „(...) trzeba się zakładać; to nie jest rzecz dobrowolna, zmuszony jesteś” (tamże, s. 198). Życie ludzkie jest ukazane za pomocą metafory gry; kto nie postawi na Boga, ten automatycznie opowie się przeciw niemu. Poza życiem opartym na wierze w Boga lub postępowaniem zakładającym jego nieobecność nie ma innej drogi – *tertium non datur*.

Skoro gra jest koniecznością, bo brak wyboru też jest jakimś wyborem, należy oceniać szanse wygranej, bilans zysków i strat. Odtąd wywód Pascala ma trzy etapy. Na pierwszym etapie argumentacja jest jeszcze dość ogólna: „Skoro trzeba wybierać, zobaczmy, w czym mniej ryzykujesz. Masz dwie rzeczy do stracenia: prawdę i dobro; i dwie do stawienia na kartę: swój rozum i swoją wolę, swoją wiedzę i swoją szczęśliwość (...). Zważmy zysk i stratę zakładając, że Bóg jest. Rozpatrzmy te dwa przypadki: jeśli wygrasz, zyskujesz wszystko; jeśli przegrasz nie tracisz nic. Zakładaj się tedy, że jest bez wahania” (tamże). Jest to serce zakładu Pascala, które ukazuje całą jego logikę: są dwie możliwości – albo Bóg jest, albo Go nie ma – i konsekwentnie, albo zyskuję wszystko, gdy wygrywam, albo nie tracę nic, gdy przegrywam. Jak pisze L. Kołakowski (1988): „Ryzyko jest pewne, strata zaś czy zysk – niewiadome, jak w każdej grze hazardowej. Stawiając na Boga – wciąż przy tym założeniu, że Jego egzystencja jest niepewna – zyskać możemy nieskończone życie w szczęśliwości; stawką zaś jest nasze życie skończone, z jego ulotnymi przyjemnościami. Zatem skończona

stawka wobec szansy nieskończonego zysku – albo skończony zysk wobec szansy wiecznej udręki: jakież stworzenie rozumne może się wahać?” (tamże, s. 221).

Argumentacja do sceptyka dotarła. Zgadza się on na taki zakład, ale stawia jednocześnie pytanie, czy może nie za dużo stawia. Jest to jak najbardziej uzasadnione, jeśli chcemy pozostać w logice hazardu i konsekwentnie minimalizować koszty. Pascal przechodzi do drugiego etapu rozumowania: „Skoro są równe widoki zysku i straty, tedy gdybyś miał zyskać dwa życia za jedno, jeszcze mógłbyś się zakładać. A gdyby były trzy do zyskania, trzeba by grać” (Pascal, 1997, s. 198). Rozpiszmy to zdanie na kategorie rachunku prawdopodobieństwa. „Równe widoki zysku i straty” to prawdopodobieństwo równe $\frac{1}{2}$; stawia się jedno życie by zyskać dwa:

$$\frac{1}{2} (2 - 1) = \frac{1}{2}$$

Uzyskany wynik $\frac{1}{2}$ nie oznacza nagrody. Jest to tzw. wartość oczekiwana, czyli w rachunku prawdopodobieństwa wartość określająca spodziewany wynik zdarzenia losowego. Nieco upraszczając, możemy powiedzieć, że jest to matematyczna wskazówka tego, co się bardziej opłaci. Przy wartości oczekiwanej $\frac{1}{2}$ korzyści jeszcze nie widać, stąd wniosek Pascala: „jeszcze mógłbyś się zakładać”. Sytuacja ta zmienia się, gdy przy takiej samej stawce – jednego życia – do zyskania byłyby trzy:

$$\frac{1}{2} (3 - 1) = 1$$

Teraz korzyść jest już widoczna, a informuje o niej wartość oczekiwana równa 1. Teraz grać już trzeba, jeśli chce się dokonać racjonalnego wyboru.

Powyższe przykłady mają dla Pascala charakter czystko dydaktyczny, by przekonać sceptyka. Jednakże jak dotąd jego wywód nie pokazał istoty rzeczy do końca. Stąd trzeci etap wnioskowania: „Ale tutaj jest nieskończoność życia nieskończenie szczęśliwego do wygrania, szansa wygranej przeciw skończonej ilości szans straty i to, co stawiasz jest skończone. Wybór jest jasny: wszędzie, gdzie jest nieskończoność i gdzie nie ma nieskończonej ilości szans straty przeciw szansie zysku, nie można się wahać, trzeba stawiać wszystko” (tamże, s. 199). Wszystkie warunki z wcześniejszych równań zostają te same, zmieniamy jedynie wygraną na nieskończoność:

$$\frac{1}{2} (\infty - 1) = \infty$$

Tutaj nie ma już żadnych wątpliwości. Wartość oczekiwana wygranej jest nieskończenie wysoka i trzeba się zakładać.

A może jednak sceptyk nie zgodziłby się z Pascalem, że są „równe widoki zysku i straty”, może prawdopodobieństwo wyjściowe jest mniejsze? Nawet jeśli przyjmiemy, że dąży ono do zera, gra w dalszym ciągu ma sens:

$$\frac{1}{\infty} (\infty - 1) = \infty^1$$

¹ Matematycznie rzecz biorąc, wynikiem tej formuły powinno być wyrażenie nieoznaczoności. Nieskończoność nie jest liczbą oznaczoną, stąd nie powinno się na niej przeprowadzać takich arytmetycznych operacji, lecz należy skorzystać z tzw. Reguły de l’Hospitala. Tutaj jednak świadomie dopuszczamy to uproszczenie, gdyż interesuje nas ogólny sens argumentacji Pascala.

Rozumowanie Pascala spotkało się od razu w wielką krytyką. Nie będziemy referować wszystkich zarzutów pod adresem zakładu, ale przyjrzyjmy się jednemu. Otóż, na podstawie powyższych równań łatwo się zorientować, że wystarczy przyjąć zerowe prawdopodobieństwo wyjściowe i cały rachunek upada:

$$0 (\infty - 1) = 0$$

Jednakże zabieg ten nie jest uzasadniony. Gdy ktoś przyjmuje zerowe prawdopodobieństwo, wówczas nie jest już agnastykiem, lecz zdeklarowanym ateistą. Świat z Bogiem to dla niego zdarzenie niemożliwe. A skoro tak, to teraz on musi udowodnić nieistnienie Boga. Pascal popełniłby analogiczny błąd, gdyby prawdopodobieństwo świata z Bogiem określił jako równe 1, czyli jako zdarzenie pewne – wówczas to na nim spoczywałby obowiązek wykazania, że Bóg istnieje. Dopóki pozostaje na płaszczyźnie prawdopodobieństwa, nie daje się wmanewrować w mechanizm dowodu, który na samym początku odrzucił. Rozwija natomiast całkiem przekonującą argumentację, która choć wiary dać nie może, to jednak może leć u podstaw fundamentalnej decyzji człowieka niewierzącego. Temu ostatniemu opłaca się żyć, jak gdyby Bóg istniał i tym samym, trochę mimowolnie, zrobić miejsce dla Boga w swoim życiu.

Jest w zakładzie Pascala znacznie więcej słabych punktów, jak choćby założenie, że Bóg wiarę wynagradza. A przecież jeśli już, to wynagradza wiarę prawdziwą, a nie udawaną, będącą wynikiem zimnej kalkulacji. Rada Pascala jednak cały czas prowadzi do tego, by kult udawany i wyrachowany był jedynie początkiem, który z czasem przekształci się w wiarę autentyczną. To, co przekonuje w jego argumentacji to fakt, że wiara chrześcijańska – jak każda wiara – jest niepewna i ryzykowna, ale o wiele większe ryzyko wiąże się z jej odrzuceniem. Nie do przyjęcia jest także ujmowanie wiary w kategoriach nagrody dopiero po śmierci, a w doczesności w kategoriach wyrzeczeń i poświęcenia. Wiara przynosi prawdziwą wiedzę, której Pascal szukał. Zresztą w *Myślach* w wielu miejscach podkreśla on poznawczy status wiary. Wiara nadaje życiu sens, doświadczenie miłującego Boga może zintegrować nasze rozdarłe życie. W tym też tkwi jej racjonalność. Decydując się na wybór wiary wygrywamy już tutaj, w tym życiu.

4. J. Filek i nowe sformułowanie zakładu

Od czasów Pascala wiele się wydarzyło w dziejach filozofii. Tym, co odcisnęło szczególne piętno na myśli i kulturze naszych czasów jest idea „śmierci Boga” sformułowana przez F. Nietzschego i będący jej konsekwencją nihilizm. Oczywiście, śmierć Boga i traktowanie Go jako zbędnej hipotezy postulowano w filozofii od dawna, jednak to Nietzsche uczynił zeń wydarzenie epokowe, przełom w dziejach ludzkości polegający na wyzwoleniu ze straszego błędu. To duchowe wyzwolenie z kolei pozwoli wyjątkowym jednostkom podjąć możliwość takiego bycia, jakiego nigdy dotąd nie mieli – morderca Boga

musi sam stać się bogiem, a więc nadczłowiekiem (Michalski, 2007, s. 21; Deleuze, 2012, s. 188). Nietzschemu wtóruje K. Marks i S. Freud – wszyscy trzej „mistrzowie podejrzeń” przeprowadzają gruntowną krytykę religii w duchu wyzwolenia człowieka (Migasiński, 1997, s. 39). Tak rodzi się krajobraz świata bez Boga, nad którym unosi się atmosfera nihilistyczna (Michalski, 2007, s. 17). Wiele z tych idei przeniknęło do myślenia współczesnego człowieka, na co zwraca uwagę w swoich pracach Z. Bauman: człowiek jest przekonany o braku tożsamości, braku sensu własnego życia i jego epizodyczności, a kultura jest jednym wielkim próbowaniem śmierci (Baumann, 2006). Jak w takiej atmosferze stawiać pytania o Boga? Czy sam Pascal byłby skłonny przekonywać współczesnego nihilistę, jak przekonywał sceptyka i libertyna swoich czasów?

Na tym tle krakowski filozof J. Filek zaproponował nowe sformułowanie zakładu Pascala². Znika z niego pojęcie Boga, a w jego miejsce pojawia się człowiek jako odpowiedzialny za świat. Pisze Filek: „Pytamy: czy wobec «śmierci» Boga-Opatrzności, tego Boga, którego zbawczy «palec» czuwał nad światem, człowiek nie jest jedyną istotą, która może i która winna poczuwać się do odpowiedzialności za ten świat? Jedyną istotą, która tę odpowiedzialność może i powinna podjąć?” (Filek, 2012, s. 74). Stawką nie jest zatem istnienie Boga i wygrana wieczność – wszak Bóg „umarł” – lecz wygrana doczesność. I tak, jak Pascalowi chodziło o to, by niedowiarek zmienił koniec końców swoje życie, tak podobny cel stawia człowiekowi Filek: „Idzie o sytuację w świecie człowieka dzisiejszego, o sytuację nas samych, i idzie o nową postać zakładu, którego takie czy inne rozstrzygnięcie skutkować musi zasadniczą różnicą w sposobie bycia” (tamże). Na czym miałyby polegać owa zmiana? Ku czemu miałyby się nawrócić gracz w nowym zakładzie? Ku odpowiedzialności za ten świat.

J. Filek jest autorem ciekawej książki o filozofii odpowiedzialności (Filek, 2003), w której wyłożył ten z pozoru tylko oczywisty fenomen. Przedstawmy jego zasadnicze tezy. Otóż, zdaniem krakowskiego filozofa, dzieje myślenia filozoficznego można podzielić na trzy epoki: starożytność, nowożytność i współczesność, przy czym nie chodzi tu o chronologiczną periodyzację, lecz odkrycie trzech zupełnie odmiennych paradygmatów, rządzących daną epoką. I tak, starożytność (trwająca do końca średniowiecza) posługiwała się paradygmatem obiektywistycznym, rządzonym przez gramatykę trzeciej osoby liczby pojedynczej. Tacy filozofowie, jak np. Arystoteles, mówili, że *był jest*. Od Kartezjusza rozpoczyna się paradygmat podmiotowy, egologiczny, wyrażany gramatyką pierwszej osoby: *Ja jestem*. Charakterystyczne dla współczesności jest odkrycie trzeciego paradygmatu, gramatyki drugiej osoby: *Ty jesteś*. W XX wieku rodzi się filozofia dialogu, której naczelną zasadą jest pierwszeństwo *ty* przed ukonstytuowaniem się *ja*: nie ma *ja* bez *ty*. Dalej Filek

² Nowe sformułowanie zakładu Pascala zostało przygotowane na tzw. Koncert Uniwersytecki w Auli Collegium Novum Uniwersytetu Jagiellońskiego w październiku 2011 r. i opublikowane następnie w artykule *Nowy zakład Pascala* (Filek, 2012).

wskazuje na idee przewodnie wymienionych epok-paradygmatów. W starożytności rządził rozum, a ideą przewodnią była prawda, w nowożytności rządzi wola, a ideą przewodnią jest wolność, zaś w dialogicznym paradygmacie współczesnym rządzi uczucie, a na pierwszy plan wysuwa się odpowiedzialność.

Kiedy mówimy o odpowiedzialności, od razu nasuwa nam się spontanicznie skojarzenie, że chodzi o wzięcie na siebie skutków własnego postępowania. Takie rozumienie pojęcia wprowadza jednak masę dodatkowych założeń: należy wskazać podmiot odpowiedzialny, przedmiot odpowiedzialności, czy instancję, wobec której odpowiedzialność się rozgrywa i która mogłaby ją egzekwować. Odpowiedzialność w takim podejściu jest czymś wtórnym wobec naszego postępowania i może obowiązywać tylko względem przeszłości. Coś się wydarzyło, dany czyn należy już do przeszłości i tylko następczo można komuś za niego przypisać odpowiedzialność, która ma dodatkowo negatywne konotacje, bo kojarzy się z karą. Tak pojmowana odpowiedzialność jest charakterystyczna dla moralności i prawa. Filkowi chodzi jednak o głębsze zrozumienie tego fenomenu i szuka on tzw. odpowiedzialności samej w sobie, bezprzymiotnikowej, o której można wiedzieć tylko tyle, że jest pewną relacją. Zrywa on z negatywną interpretacją odpowiedzialności, która jest zwrócona ku przeszłości i polega na przypisaniu komuś odpowiedzialności za czyn, i w konsekwencji kary bądź nagrody, a rozwija interpretację pozytywną, która polega na zwróceniu się ku przyszłości i wzięciu odpowiedzialności za zadane człowiekowi dobro. Pisze: „Świat współczesny woła o odpowiedzialność. Nie może to jednak już być owa dotychczasowa negatywna odpowiedzialność, która patrząc wstecz postrzega jakieś dokonane zło, przypisuje je człowiekowi i pociąga go do odpowiedzialności. Idzie o ukazanie potęgi odpowiedzialności pozytywnej, która patrzy w przyszłość i ukazuje człowiekowi zdane na niego dobro. Rodzące się tu poczucie odpowiedzialności nie ma już charakteru poczucia winy, lecz jest udzielającym mocy poczuciem własnego zadania, własnej godności i istotności” (tamże, s. 12).

Celem nowego zakładu jest zatem skłonienie człowieka do wzięcia odpowiedzialności za świat. Co jest stawką w tej grze? Dobra kondycja tego świata, jego niezagrożone trwanie, a w efekcie niezagrożone trwanie i dobra kondycja samego człowieka, czyli to wszystko, co określa się jako jakość życia i to w wymiarze całkowicie doczesnym. Każdy oczywiście pragnie wysokiej jakości swojego życia, jednak odpowiedzialność wiąże się z pewnymi wyrzeczeniami i trudami, dlatego też człowieka trzeba do niej nakłonić. Wygraną jest lepsza jakość życia, przegraną zaś pomyłka, co do istoty odpowiedzialności: jest ona mrzonką, światem rządzi przypadek, nic od nas nie zależy, a nasze wyrzeczenia, cała heroicznie podejmowana odpowiedzialność idą na marne. W taki sposób zakład zostaje sformułowany.

Filek rozważa pierwszą ewentualność: człowiek może niewiele, wszystkie sprawy w świecie podlegają albo jakimś niejasnym mechanizmom, albo zgoła przypadkowi.

W takim scenariuszu nasze nieprzejmowanie się tym, co i tak od nas nie zależy, przynosi ten zysk, że możemy poświęcić więcej czasu i środków na konsumpcję i rozrywkę. Ale możliwa jest druga ewentualność: losy świata zależą od nas, a wówczas nasza zabawa zostaje brutalnie przerwana. Które koszty są większe? Filek nie ma wątpliwości: „(...) może się okazać, że to jednak od nas zależało, że oto konsekwencje naszego błędnego założenia są dla nas i dla świata daleko bardziej tragiczne niż konsekwencje błędnego założenia w pierwszym przypadku” (Filek, 2012, s. 74). Innymi słowy: człowiek powinien podjąć odpowiedzialność za świat, bo wówczas mniej ryzykuje i ta konstatacja powinna przekonać współczesnego człowieka, by zmienił swoje postępowanie, gdyż póki co żyje według maksymy „po nas choćby potop”. Załóżmy się – konstatuje Filek – i załóżmy odpowiedzialność człowieka za świat – oto nowy zakład Pascala.

5. Czy jeszcze chodzi o Boga?

Powyższe rozumowanie, podobnie zresztą jak i rozumowanie samego Pascala, usiane jest wieloma trudnościami. Uderza zwłaszcza niewspółmierność założeń. U Pascala cała decyzja zamknięta jest w perspektywie indywidualistycznej, przez co można odnieść wrażenie, że gracz podejmuje decyzje w sferze, na którą ma wpływ. On sam podejmuje autonomiczną decyzję, chodzi o jego życie, jego wiarę, w końcu o jego osobiste zbawienie. Inaczej jest u Filka. Nie ma w nowym zakładzie bezpośredniego przejścia od indywidualnej decyzji do tego, co jest wygraną, czyli lepszą jakością życia. W tej nowej perspektywie moja indywidualna odpowiedzialność za świat ma charakter wycinkowy, aspektowy, mogę czuć się odpowiedzialny, ale za sprawy, na które mam wpływ. Tak więc aby znacząco poprawiła się jakość mojego życia, podobną decyzję musiałyby podjąć praktycznie cała ludzkość. Przy wszystkich ludziach odpowiedzialnie – a przez to heroicznie – przeżywających swoje życie, także moje życie uległoby jakościowej poprawie. Ale czy jest to możliwe? Czy nie kryje się w tym założeniu jakaś skrajna utopia? Pascal proponował zakład bo znał naturę ludzką i jej wyrachowanie. Filek, proponując zakład, odwołuje się do jakiegoś zbiorowego heroizmu.

Kolejna trudność wiąże się z tym, że nawet jeśli założymy – co jest raczej karkołomne – odpowiedzialność całej ludzkości, to i tak poprawa jakości mojego życia będzie odłożona w czasie. I chodzi tu raczej o długą perspektywę czasową, wykraczającą poza jedno pokolenie. Podjęcie odpowiedzialności to po prostu żmudna i długa droga budowania lepszego świata. Byłby to proces zawsze otwarty. Im lepszy byłby świat, tym moje życie zyskiwałoby na jakości. Ale przecież nie wiadomo kiedy pojawiłyby się owoce owych heroicznych zmian. Tak więc z postulatem Filka wiąże się konieczność kolejnego heroizmu, tym razem wysiłku i ofiar na rzecz przyszłych pokoleń.

Skoro tak, to wydawać by się mogło, że nowy zakład nie ma sensu. Tymczasem rozumowanie to broni się, jeśli uwzględnimy nasze wcześniejsze rozważania dotyczące

natury samej odpowiedzialności. Dotąd, poniekąd celowo, używaliśmy kategorii odpowiedzialności jako synonimu jedynie trudów i wyrzeczeń. Tymczasem odpowiedzialność to nowy styl życia, różny od niegodnego człowieka konsumpcjonizmu. Styl, który choć wiąże się z pewnym trudem i wyrzeczeniami, to jednak przynosi człowiekowi całkiem sporo korzyści. Przede wszystkim, odpowiedzialność jest formą istnienia człowieka jako człowieka. Podejmując odpowiedzialność, człowiek odkrywa siebie jako byt relacyjny, związany z jakąś sprawą, albo z drugim człowiekiem. Odkrywa, że przed nim jawi się jakieś dobro, które jest mu dane i zadane. Od jego decyzji zależy dalszy los dobra. Podejmując odpowiedzialność za nie może je ocalić, albo zniszczyć. W tym sensie odpowiedzialność wprowadza człowieka na wyższy poziom życia. Człowiek zaczyna pełniej siebie przeżywać, lepiej siebie rozumieć, jego człowieczeństwo staje się bardziej świadome i – co najważniejsze – człowiek staje się kimś wolnym. Jeśli tak pojmujemy odpowiedzialność, to szybko okaże się, że nie ma dla człowieka żadnej innej alternatywy. A już na pewno nie może nią być konsumpcyjny styl życia. Odpowiedzialność zatem to nie brak globalnego ocieplenia, czystsze morze, brak kryzysu finansowego, czyli zjawisk postrzeganych jako konsekwencje czyjejs nieodpowiedzialności. Odpowiedzialność to forma egzystencji prawdziwie godna człowieka.

Ale – powie ktoś – rozumowania Pascala i Filka dotyczą zupełnie odmiennych kwestii. Pascal chciał nakłonić sceptyka do wiary w Boga, Filek natomiast chce nakłonić człowieka do wiary w człowieka. Cóż ma wspólnego wiara w Boga z odpowiedzialnością? Czy ewentualne podobieństwo pomiędzy tymi dwoma zakładami jest tylko formalno-zewnętrzne, czy też wykazują one jakąś głębszą zbieżność? Odpowiedź przynosi koncepcja odpowiedzialności D. Bonhoeffera. Ten niemiecki pastor i męczennik II wojny światowej rozwijał teologiczną teorię odpowiedzialności jako zasadę substytucji (Filek, 2003, s. 177-187). Ustanowiona ona została przez Chrystusa i nie polega na solidaryzowaniu się z człowiekiem, lecz na wzięciu za człowieka jego winy i kary na siebie. Jak pisze Bonhoeffer: „Jezus jako niewinny bierze na siebie winę i karę innych, i sam umierając jako zbrodniarz zostaje przeklęty, dźwiga bowiem grzechy świata i za nie jest ukarany; na przeznaczonym dla zbrodniarzy krzyżu nad winą triumfuje jednak substytuująca miłość” (tamże, s. 178). Życie człowieka jest odpowiedzialnością, a ta polega na substytucji. Żyjemy, dając odpowiedź na skierowane do nas słowo Boga, czyli na życie Jezusa Chrystusa. Tak, jak Chrystus wstawił się przed Bogiem za ludźmi, ale równocześnie i za Bogiem przed ludźmi, tak i człowiek odpowiada nie tylko przed ludźmi za Chrystusa, ale i za ludzi przed Chrystusem (tamże, s. 181). Tak pojęta odpowiedzialność istnieje tylko w całkowitym poświęceniu własnego życia na rzecz innego człowieka.

Dochodzimy tutaj do bardzo ważnych odkryć. Tak, jak zakład Pascala nie był apofatyczny i zakładał wiarę w Boga chrześcijaństwa, w Boga Jezusa Chrystusa, tak i zakład Filka nie jest rozumowaniem nihilistycznym, godzącym się ze „śmiercią” Boga. Wręcz

przeciwnie. Odpowiedzialne życie, czyli życie na wzór Chrystusa substytutywnie wstawiającego się za innymi jest drogą do Boga, jest spełnieniem się królestwa Bożego na ziemi. Jak pisze Filek: „Świat z wolna dojrzewa do odpowiedzialności i atakowanie go z punktu widzenia chrześcijańskiej dogmatyki samo stać się może pewnego rodzaju nieodpowiedzialnością. Człowiek przestaje być dzieckiem prowadzonym za rękę przez bogobojnego kapłana. Człowiek staje się dorosły i słusznie kieruje swą uwagę na «ten świat» i całe jego bogactwo, bowiem to za ten świat jest odpowiedzialny. Religia, która usiłowałaby postponować doczesność, postponować życie tu, na ziemi, i kierować uwagę człowieka ku «tamtemu światu», uczyłaby go nieodpowiedzialności. Najważniejsze jest bowiem życie dla innych” (tamże, s. 187).

Celem naszych rozważań było spojrzenie na zakład Pascala z perspektywy człowieka współczesnego. Okazuje się, że myśl francuskiego filozofa z XVII wieku zachowuje swoją aktualność do dziś. Nowe sformułowanie zakładu przez J. Filka jest tak naprawdę próbą mówienia o Bogu w czasach po „śmierci” Boga. Jest to mówienie nie wprost, lecz *implicite*, ale jak pokazały rozważania o odpowiedzialności, w niczym nie traci ono swej głębi treściowej. W obu zakładach chodzi o coś niezmiernie ważnego, co być może nawet czyni obu myślicieli tragicznymi. Wydaje się, że rację miał G. Deleuze, pisząc: „Od Pascala do Kierkegaarda robi się zakłady i wykonuje skoki. Ale nie są to ćwiczenia Dionizosa ani Zaratustry: skakanie nie jest tańcem, a robienie zakładów nie jest grą” (Deleuze, 2012, s. 43).

Bibliografia:

- Baumann, Z. (2006). *Płynna nowoczesność*, tłum. T. Kunz, Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Chateaubriand, R. (1966). *Geni du christianisme*, Paris: Gernier-Flammarion.
- Deleuze, G. (2012). *Nietzsche i filozofia*, tłum. B. Banasiak, Łódź: Wydawnictwo Oficyna.
- Filek, J. (2003). *Filozofia odpowiedzialności XX wieku*, Kraków: ZNAK.
- Filek, J. (2012). Nowy zakład Pascala, *Więź*, 1 (639), 72-76.
- Heller, M. (2011). Filozoficzny program Józefa Życińskiego, *Zagadnienia Filozoficzne w Nauce*, R. XLVIII, 5-22.
- Heller, M. Pabjan, T. (2007). *Elementy filozofii przyrody*, Tarnów: Biblos.
- Henry, M. (2012). *Wcielenie. Filozofia ciała*, Kraków: Homini.
- Huizinga, J. (2010). *Homo ludens. Zabawa jako źródło kultury*, tłum. M. Kurecka, W. Wirpsza, Warszawa: Aletheia.
- Kołąkowski, L. (1988). *Jeśli Boga nie ma. O Bogu, Diable, Grzechu i innych zmartwieniach tak zwanej filozofii religii*, Kraków: ZNAK.
- Kołąkowski, L. (2019). *Chrześcijaństwo*, Kraków: ZNAK.
- Lévinas, E. (2008). *O Bogu, który nawiedza myśl*, tłum. M. Kowalska, Kraków: Homini.
- Marion, J.-L. (1996). *Bóg bez bycia*, tłum. M. Frankiewicz, Kraków: ZNAK.

- Marion, J.-L. (2007). *Będąc danym. Esej z fenomenologii donacji*, Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN.
- Michalski, K. (2007). *Płomień wieczności. Eseje o myślach Fryderyka Nietzschego*, Kraków: ZNAK.
- Migasiński, J. (1997). *W stronę metafizyki. Nowe tendencje metafizyczne w filozofii francuskiej połowy XX wieku*, Wrocław: Fundacja na Rzecz Nauki Polskiej.
- Pascal, B. (1997). *Myśli*, tłum. T. Żeleński, Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax.
- Ricoeur, P. (1986). *Symbolika zła*, tłum. S. Cichowicz, M. Ochab, Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax.
- Sochoń, J. (2012). *Religia w projekcie postmodernistycznym*, Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu.
- Tischner, J. (1989). *Filozofia i chrześcijaństwo*, (w:) J. Tischner (red.), *Filozofia współczesna*, 5-12, Kraków: Instytut Teologiczny Księża Misjonarzy.
- Tischner, J. (2000). „Wokół spraw wiary i rozumu”, (w:) S. Wszolek (red.), *Refleksje na rozdrożu. Wybór tekstów z pogranicza wiedzy i wiary*, 13-28, Tarnów: Biblos.
- Tupikowski, J. (2002). *Filozofia Boga. Studium metafizyczno-historyczne*, Kraków: Instytut Teologiczny Księża Misjonarzy.
- Vattimo, G. (1999). Ślad śladu, (w:) J. Derrida, G. Vattimo i inni (red.), *Religia*, tłum. M. Kowalska i inni, 99-116, Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Wszolek, S. (1999). *Pytając o Boga. „Dowody” istnienia Boga w dziejach filozofii*, Tarnów: Biblos.

Mgr Marzena Dobosz, <https://orcid.org/0000-0001-7027-0784>

Wydział Nauk Społecznych

Uniwersytet Warmińsko-Mazurski

w Olsztynie

Spotkanie na pograniczu – wiara i rozum w budowaniu międzykulturowego dialogu

Meeting on the borderland – faith and reason in building intercultural dialogue

<https://doi.org/10.34766/fetr.v44i4.432>

Abstrakt: Tematyka artykułu dotyczy kwestii związanych z wielokulturowością współczesnego świata oraz istotą dialogu międzykulturowego w spotkaniu z różnicami kulturowymi. Na początku tekstu zostaje przybliżone zagadnienie wielokulturowości postrzeganej zarówno w tradycyjny, jak i we współczesny sposób. To w tej części artykułu poruszono aspekty „inności” oraz „obcości”, a także próby ich zdefiniowania oraz umiejscowienia w obszarze wielokulturowości. Następnie w tekście zwrócono uwagę na rolę międzynarodowego dialogu w drodze do poznania prawdy. Międzykulturowy dialog, opierający się na wierze i rozumie, pozwala na poznanie oraz zrozumienie prawdy. A to również droga do budowania pokoju. Zwrócono również uwagę na znaczenie pogranicza w inicjowaniu dialogu międzykulturowego oraz w poznawaniu i zrozumieniu odmienności. To symboliczne spotkanie w dialogu na pograniczu kultur przybliżyło do poznania prawdy o sobie, drugim człowieku i odkrywaniu tajemnicy ludzkiego życia.

Słowa kluczowe: dialog, inność, obcość, pogranicze, wielokulturowość

Abstract: The subject of this paper concerns issues related to the multiculturalism of the modern world and the essence of intercultural dialogue in reconciling cultural differences. First, it introduces the issue of multiculturalism perceived both in the traditional and modern way. This part of the paper deals with the aspects of “otherness” and “alienation,” as well as attempt to define and place them in the area of multiculturalism. Next, it highlights the role of international dialogue on the way leading to the cognition of truth. Intercultural dialogue, based on faith and reason, enables understanding and the knowledge of the truth. It is also a way to contribute to peace. The paper then emphasizes the importance of the frontier in initiating an intercultural dialogue and in knowing and understanding the otherness. This symbolic meeting in the dialogue at the frontier of cultures brings closer to the knowledge of truth about ourselves, others and to the discovery of a mystery of human life.

Keywords: alienation, borderland, dialogue, multiculturalism, otherness

(...) odmienność, uważana przez niektórych za tak wielkie zagrożenie, może się stać - dzięki dialogowi opartemu na wzajemnym szacunku - źródłem głębszego zrozumienia tajemnicy ludzkiego życia.

Jan Paweł II
Przemówienie do Zgromadzenia
Ogólnego ONZ

Wprowadzenie

Rzeczywistość charakteryzuje się dynamicznością, płynnością oraz występowaniem zjawisk, które dotyczą każdej sfery codziennego życia. Świat wciąż ulega przeobrażeniom, a zachodzące w nim procesy i tendencje, szczególnie związane z globalizacją, czy też migracją ludności mogą przyczynić się do pojawienia się konfliktów i problemów na tle kulturowym. To dosłowne i symboliczne zetknięcie się z odmiennością, zwłaszcza kulturową, może stać się początkiem spotkania opartego na dialogu lub też konfliktu i przyjęcia wrogiej postawy. Jednakże należy podkreślić, że różnice nie muszą dzielić, ale mogą łączyć, umożliwiając na głębsze poznanie tak drugiej osoby, jak i samego siebie.

Zetknięcie się z odmiennością kulturową często jest swoistym zwierciadłem, pozwalającym na przyjęcie innej perspektywy postrzegania siebie, wartości swojej kultury, czy też najbliższej społeczności. Postawa taka wymaga jednak odwagi, która wiąże się z dokonaniem weryfikacji spojrzenia na siebie w sposób odmienny, niż dotychczasowy. Taka sytuacja może wiązać się również z pojawieniem się wielu pytań, kwestii i wątpliwości, dotyczących wyboru właściwej drogi. Istotnym wydaje się być zagadnienie budowania dialogu między tym, co jest bliskie, znane, a tym, co jest odmienne, obce i nieraz wzbudzające strach. To spotkanie symbolicznego pogranicza, w którym zarówno podobieństwa jak i różnice mogą stać się fundamentem do nawiązania kontaktu, więzi i relacji opartych na wzajemnym szacunku oraz godności.

1. Wielokulturowość współczesnego świata

Współczesny świat, mimo tendencji globalizacyjnych, nie jest jednolicie kulturowy, ale wielokulturowy. Zgodnie z tradycyjnym definiowaniem wielokulturowości znaczącym jej elementem jest terytorialność, na której występują (lub w bezpośrednich sąsiedztwie) dwie lub więcej grup społecznych o odmiennych cechach kulturowych, takich jak język, wyznanie religijne, systemy wartości. Ponadto postrzeganie odmienności ma charakter jednostkowy lub dotyczy niewielkich grup lokalnych, sąsiedzkich i rówieśniczych (Golka, 2010, s. 7). To silne osadzenie przestrzenne oraz występowanie różnic kulturowych między zbiorowościami społecznymi pozwala na zastosowanie określenia wielokulturowości zarówno w stosunku do danego obszaru, jak i społeczeństwa. W tym przypadku wielokulturowość ma miejsce pod postacią występowania zróżnicowanych kulturowo zbiorowości, wyróżniających się pod względem charakterystycznych cech. I to zetknięcie się z odmiennościami kulturowymi wiąże się z zaistnieniem określonych reakcji. Zatem ta wielokulturowość zostaje wyznaczona przez przestrzeń społeczną, w której to funkcjonują jednostki o zróżnicowanych systemach aksjologicznych, normatywnych, wyznaniowych lub obyczajowych i które są świadome istnienia tych różnic (Śliz, Szczepański, 2020, s. 177).

Wielokulturowość cechuje dynamika współistnienia, interakcji oraz świadomość istnienia różnic kulturowych, występujących na określonej przestrzeni. Świadomość ta ma wpływ na przyjęcie określonych postaw oraz reakcji na występujące odmienności: od zainicjowania spotkania i nawiązania interakcji, aż po przyjęcie postawy zamkniętej na dalsze relacje. Wielokulturowość stwarza również możliwość wzajemnego przenikania się, budowania więzi i relacji między przedstawicielami dwóch lub większej liczby kultur (Nikitorowicz, 2009). W związku z powyższym, podstawowym czynnikiem umożliwiającym dokonania rozróżnienia kulturowego między społecznościami są występujące między nimi odmienności, które często mają wpływ na przyjęcie określonej postawy wobec nich. Z jednej strony różnice mogą dzielić, ale z drugiej także łączyć i pełnić funkcję spoiwa więzi nawiązywanych w społeczeństwach uznanych, a także postrzeganych, zarówno przez jednostkę, jak i zbiorowość za wielokulturowe.

Jednakże przyjęcie określonych postaw i reakcji wobec innych grup kulturowych związane jest z tożsamością kulturową. To poczucie przynależności, a zarazem odrębności, świadomości i identyfikacji człowieka z daną społecznością pozwala na dokonanie kategoryzacji społeczności na: „My i Oni” lub też „Swoi i Obcy”. Kim są Oni? A kim jesteśmy My? - przyjęcie określonych perspektyw wymaga umiejscowienia zarówno siebie, swojej zbiorowości, jak i tych drugich, często określanych jako „Innych” lub „Obcych”. I tu pojawiają się kolejne pytania, a zarazem wątpliwości, dotyczące pojmowania i postrzegania „inności” i „obcości”: Kto jest „Innym”? A kto „Obcym”? I wreszcie: „Czy ja jestem dla tej drugiej osoby Innym, czy Obcym”?

Pojęcie „inności” lub „obcości” trudno jest zdefiniować jednoznacznie. To nie łatwe zadanie, szczególnie że postrzeganie „inności”, czy też „obcości” związane jest w dużej mierze z subiektywnymi doznaniem, doświadczeniem oraz również sposobem postrzegania samego siebie i swojej społeczności. Obecnie pojęcie „Innego” lub „Obcego”, podobnie jak wielokulturowość nie dotyczy jedynie określonych zbiorowości, różniących się pod względem kulturowym i zamieszkujących dane terytorium. We współczesnej rzeczywistości i zachodzącymi w niej procesami znaczenie tych pojęć przekracza swoje granice, dotykając prawie każdej sfery życia człowieka.

„Inność” i „obcość” od zawsze istniały i każde zetknięcie się z odmiennością związane jest z ulokowaniem samego siebie oraz tego drugiego na pozycji „Innego” lub „Obcego”. „Inność” i „obcość” to również cechy środowiska lub ludzi postrzegane w sposób obiektywny, lub subiektywny. Jednakże, czy „Inny” jest tym samym co „Obcy”? Choć te dwa pojęcia traktowane są powszechnie jako synonimy, to jednak między nimi występują pewne różnice, umożliwiające ich semantyczne rozgraniczenie. W znaczeniu szerokim można stwierdzić za Elżbietą Dubas, że „Innym” jest każdy człowiek, wobec którego istnieje możliwość pozostawania w zróżnicowanym dystansie przestrzenno-czasowym i osobowym (Piasecka, Irasiak, 2014, s. 13). Taka osoba może być bliska, dalsza lub całkowicie daleka

i może być, lub też nie, wartością i osobą ważną dla rozwoju. Zatem „Innym” w powyższym ujęciu jest każdy, drugi człowiek ze swoimi podobieństwami, różnicami i bagażem doświadczeń.

W wąskim znaczeniu pojęcie „Innego” odnosi się do osoby odmiennej, lecz nie całkiem obcej, ale w wystarczającym stopniu znanej. Ponadto, mimo występujących różnic, jest również rozumiana i zaliczana do kręgu, w którym znajdują się jednostki postrzegane w kategorii: „My”. Dlatego też „Inny” nie musi być daleki, ale może być bliski, np. w postaci osoby z najbliższego otoczenia, której odmienność już została poznana i oswojona przez otoczenie. W tym przypadku możemy mówić o „Innym” bliskim ze względu na występujące więzi, zaś w sytuacji, gdy dana osoba znajduje się poza kręgiem „My” i również nie został nawiązany z nią bezpośredni kontakt, to można mówić o „Innym” dalekim. Ale także w tym przypadku nie można mówić o „obcości”. W tej sytuacji ta „inność” może być rozumiana, nawet gdy to zrozumienie wynika ze stereotypowego spojrzenia na występujące odmienności (Grzybowski, 2017). W związku z tym „inność” może zostać oswojona i zrozumiana zarówno w wyniku bliskich relacji, jak i w wyniku analogii w postaci zdobytego doświadczenia, dotyczącego kontaktu z osobami o podobnych różnicach.

Co ważne, w przypadku osób postrzeganych jako te „Inne” istnieje możliwość nawiązania takich relacji, które umożliwiają ich lepsze poznanie. Dlatego też występujące odmienności mogą wzbudzać zarówno ciekawość, zainteresowanie, jak i również obojętność. „Inność” nie jest postrzegana z perspektywy zagrożenia, szczególnie że już została w pewnym zakresie poznana, ale jako cecha, która nie wzbudza negatywnych skojarzeń, emocji i postaw. Istotną kwestią jest także przewidywalność – znane i zrozumiane odmienności są postrzegane jako przewidywalne, a więc również niestwarzające zagrożenia. Ten drugi jest „Inny”, ale ta jego „inność” jest bezpieczna i nie stwarza niebezpieczeństwa zachwiania mojego świata.

W przypadku „Obcego” aspekt przewidywalności nie zawsze ma miejsce i zazwyczaj oznacza nieprzewidywalność oraz to, co jest z tym związane, a więc nieufność, poczucie zachwiania bezpieczeństwa, niepewność. Osoba postrzegana jako „Obca” nie należy do kręgu „My” i w związku z tym jest zaliczana do kategorii „Oni”. A w tej kategorii znajdują się osoby, których odmienności nie zostały poznane, zrozumiane, czy też zaakceptowane. W związku z tym ta obcość często nie wzbudza pozytywnych emocji, ale wiąże się z przyjęciem postawy obronnej. W związku z tym dokonywanie podziałów na kategorie „My” i „Oni”, któremu towarzyszą negatywne emocje i negatywne reprezentacje poznawcze może prowadzić do pojawienia się konfliktów międzygrupowych (Kwiatkowska, 2019). Zatem w przypadku zbyt dużych różnic „Obcy” może być postrzegany jako wróg, nieprzyjaciel, którego za wszelką cenę należy usunąć. Dlatego przyjęcie takiej postawy często wiąże się z marginalizacją, odrzuceniem, czy też z przejawami aktów agresji słownej lub fizycznej. Ponadto, w przypadku „obcości” istotne jest również występowanie dystansu,

który może charakteryzować się pewnego rodzaju obiektywnością, wyrażającą się w neutralnych postawach, lub też subiektywnością nasyconą emocjami o zróżnicowanym natężeniu. Dystans ten może zostać ujęty z perspektywy terytorialności lub też mieć znaczenie symboliczne jako wyraz przyjętej postawy wobec „Obcego”. Warto również podkreślić, że bycie „Innym” lub „Obcym” nie jest dane na zawsze – w zależności od warunków, stopnia znajomości i rodzaju więzi, ta „inność” lub „obcość” może ulec zmianie: „Obcy” może stać się „Innym”, zaś już poznany i zaakceptowany „Inny” nie będzie „Obcym”.

We współczesnym, wielokulturowym świecie to zetknięcie z „innością” oraz „obcością” ma miejsce cały czas. Aktualnie, w rzeczywistości wielokulturowość nie oznacza już występowania na tej samej przestrzeni (albo w bezpośrednim sąsiedztwie) dwóch lub więcej grup społecznych o odmiennych cechach kulturowych, np. różniących się językiem, wyznaniem, systemami wartości, ale ma znaczenie przede wszystkim symboliczne. Obecne warunki, zachodzące procesy i zjawiska związane są z zaistnieniem oraz postrzeganiem nowej wielokulturowości. Według Joanny Sanetry-Szeligi i Roberta Kuska, nowa wielokulturowość to „poszukiwanie Innego we wszelkiego rodzaju odmiennościach, na peryferiach dominujących dyskursów i nieobecności” (Sanetra-Szeliga, R. Kusek, 2010). Ta wszechobecna „inność” i „obcość” sprawia, że za każdym razem jednostka musi dokonać umiejscowienia samego siebie. Zachodzące w społeczeństwach dynamiczne procesy i zjawiska sprawiają, że wymiary wielokulturowości przekraczają granice tradycyjnego jej pojmowania, a zróżnicowania kulturowe dotyczą już nie tylko grup etnicznych lub regionalnych, ale każdego człowieka. Dotykają one również kwestii związanych z płcią oraz stylem życia, przez co „kwestia wielokulturowości, wielości kultur, okazuje się bukietem o wiele bogatszym, niż to wynika z powierzchownego oglądu” (Bieńkowska, 2019, s. 82). W związku z tym można pokusić się o stwierdzenie, że każde zetknięcie się z drugim człowiekiem jest także zetknięciem się z wielokulturowością.

Ponadto, wielokulturowość dotyczy przede wszystkim interakcji, zachodzących w przypadku zetknięcia się zróżnicowanych kultur. W związku z tym wielokulturowość może zostać ujęta jako zbiór zasad, dotyczących współżycia społecznego w warunkach realizacji pluralizmu etnicznego oraz kulturowego, dążących do optymalizacji stosunków społecznych poprzez wyrównywanie praw i szans uczestniczenia kultur w życiu społecznym. A dzięki temu możliwa jest minimalizacja napięć oraz konfliktów (Mamzer, 2003). Wielokulturowość oznacza kontakt z „Innym” lub nawiązanie kontaktu z „Obcym” i w pewnym sensie zmierzenie się nie tylko z odmiennościami, ale także z samym sobą. Jak już wspomniano, wymaga to spojrzenia na siebie samego z innej perspektywy – z miejsca tego drugiego i dostrzeżenia oraz uświadomienia sobie występowania i roli nie tylko podobieństw, ale przede wszystkim różnic. A to zetknięcie może rozwinąć się w spotkanie, w którym rozpoczyna się dialog, lub też przyczynić się do zaistnienia konfliktu. Dzieje się

tak, gdy te różnice są na tyle duże, że zaczynają być postrzegane jako zagrożenie. W związku z tym wielokulturowość nie tylko przyczynia się do wzbogacenia przestrzeni kulturowej, ale może również stać się powodem do konfliktów i napięć. Odmiennosc kulturowa nie musi scalać i jednoczyć, szczególnie że różnorodność sprzyja dzieleniu oraz różnicowaniu. Dlatego zetknięcie się odmiennych systemów wartości przypomina zderzenie, w wyniku którego może dojść do eskalacji konfliktu lub też spotkania, w którym to zostanie zainicjowany dialog.

W przypadku wielokulturowości można mówić o dwóch podstawowych wartościach, które umożliwiają nawiązanie dialogu z „Innym” lub „Obcym” w postaci wolności i równości. Wolność oznacza możliwość kultywowania danej kultury, zaś równość prawo kultur do istnienia i rozwoju (Śliz, Szczepański, 2011). W przypadku „Innego”, kiedy występujące różnice są znane, a on sam nie jest dla nas obcy, nawiązanie dialogu wydaje się łatwiejsze, niż w przypadku tego drugiego postrzeganego jako całkowicie „Obcego”. W tym przypadku dialog może wiązać się z włożeniem większego wysiłku i przekroczeniem własnych granic. A to z kolei pozwala na zbliżenie się do prawdy. Jednakże w dialogu nie można zapominać jeszcze o dwóch innych wartościach, a mianowicie o wierze i rozumie. To ich zaistnienie oraz komplementarność sprawia, że budowane są mocne fundamenty do nawiązania więzi z drugim człowiekiem i zrozumieniem jego odmienności.

2. Międzykulturowy dialog jako droga do poznania prawdy

Dialog w wielokulturowym, współczesnym świecie pełni istotną funkcję jako droga do poznania drugiego człowieka wraz z jego doświadczeniem oraz zasobami kulturowymi, ale służy również do głębszej refleksji, dotyczącej różnic i podobieństw. W świecie, przy dominacji monologu, strach przed nawiązywaniem głębszych relacji prowadzi do indywidualizmu. Z drugiej strony ogromna samotność i tęsknota za obecnością drugiego człowieka powoduje, że spotkanie się na pograniczu i nawiązanie dialogu staje się wielkim wyzwaniem. Choć każde zetknięcie z „Innym” lub „Obcym” może stać się szansą na nawiązanie dialogu, to często jest to niemożliwe, ponieważ wymaga przekroczenia symbolicznych granic, w dobie, gdy moje „Ja” stawiane jest w centrum. Ważne jest, aby dialog postrzegany był nie jako powierzchowna rozmowa, chwilowe spotkanie, lub wydarzenie medialne, ale jako przeżycie, wymagające zaangażowania obu stron. Wiąże się to z poświęceniem, wysiłkiem, cierpliwością oraz pokorą, i traktowaniem drugiej osoby na równi z sobą.

Spotkanie z odmiennosciami może budzić wiele emocji, także tych skrajnych. Pomagają one lub utrudniają nawiązanie dialogu. Przyczyniają się do zaistnienia zmian w postrzeganiu zarówno swojej kultury, jak i rozmówcy. Dlatego dialog wymaga także świadomości siebie samego, wiedzy o sobie i własnej kulturze, a także otwartego spojrzenia

na te aspekty. Jan Paweł II również zwrócił uwagę na ten aspekt: „W dialogu trzeba jasno mówić, kim ja jestem, żebym mógł rozmawiać z kimś drugim, który jest inny” (Filipowicz, 2019). Bez tej wiedzy i świadomości o samym sobie nawiązanie i prowadzenie dialogu jest znacznie utrudnione dla obu stron. Wzięcie odpowiedzialności jest wyrazem szacunku i respektowania ludzkiej godności – mimo występujących odmierności, różnic, posiadania różnych, trudnych doświadczeń. Tego typu spotkanie, które już nie jest chwilowym zetknięciem, może być drogą do scalania, jednoczenia, a także wybaczenia.

Możliwie jest to wyłącznie wtedy, gdy dialog cechuje poszanowanie prawdy. Spotkanie z „Innym” lub „Obcym” związane jest z faktami, nawet tymi najtrudniejszymi. Może oznaczać przekroczenie pewnych granic i spotkanie się na pograniczu. To w tym miejscu prawda może scalić i zjednoczyć. Zatem dialog jest wspólnym poszukiwaniem prawdy, opierającym się na chęci lepszego zrozumienia siebie i drugiej osoby. Człowiek może być ze sobą przez prawdę i staje się coraz bardziej sobą poprzez pełniejsze poznanie prawdy (Tyrawa, 2018, s. 44), także tej dotyczącej drugiego człowieka. Człowiek nie może żyć bez prawdy i poza prawdą, więc człowieczeństwo jest ściśle związane z poznawaniem prawdy (Tyrawa, 2018, s. 44). Ponadto każde spotkanie z wielokulturowością i nawiązanie dialogu oznacza służbę prawdzie i stanowi powołanie człowieka. Poszukiwanie i poznawanie prawdy jest również fundamentem tożsamości osób prowadzących dialog. W związku z tym dialog, szczególnie międzykulturowy, jest drogą do wypełniania warunku poznawania prawdy przez człowieka, a to z kolei stanowi warunek wolności. Dialog z osobą postrzeganą jako „Inną” lub „Obcą”, ze względu na występujące odmierności, wymaga wyzwolenia się od egoizmu oraz ograniczeń subiektywnego postrzegania i pojmowania. To odkrywanie prawdy w drugim człowieku i jego odmiernościach sprawia, że człowiek głębiej poznaje samego siebie. Poprzez dialog i skoncentrowanie się na budowaniu więzi i relacji z drugim człowiekiem można określić swoją tożsamość i poddać się refleksji nad uniwersalnymi wartościami (Rebes, 2020). W związku z tym negowanie prawdy oznacza również negację własnego stanowiska (Tyrawa, 2018, s. 45) i stanowiska partnera w dialogu. Każdy człowiek ma taką samą istotę, w której tkwi wspólna prawda człowieczeństwa. To ona służy budowaniu jedności i to dzięki niej możliwe jest spotkanie różnych kultur: „tylko przyjmując ukryte dotknięcie naszych dusz przez prawdę, można wytłumaczyć zasadniczą wzajemną otwartość wszystkich kultur oraz podstawowe cechy wspólne, które istnieją nawet między najbardziej odległymi kulturami” (Kałuża, 2019, s. 70).

W międzykulturowym dialogu nie może zabraknąć wiary i rozumu, które są ze sobą komplementarne. Wiara domaga się rozumu, podobnie jak rozum wiary – to bez nich prawdziwie i głębokie spotkanie z odmiernościami nie może mieć miejsca. Ponadto, wiara i rozum umożliwiają kontemplację prawdy, która w dialogu jest jej fundamentem. Dążenie do prawdy przy pomocy wiary i rozumu pozwala na odkrycie stojącego za dialogiem człowieka. Umożliwia również głębsze zrozumienie tajemnicy ludzkiego życia, zachęcając

do refleksji nad różnicami oraz podobieństwami. Wiara i rozum w dialogu pozwalają także na wzniesienie się ponad podziałami i spojrzenie na drugiego człowieka jako równego sobie, mimo występujących odmienności. Nie należy zapominać, że w oczach tego drugiego również można być postrzeganym jako „Inny” lub „Obcy”. W związku z tym wiara i rozum umożliwiają zainicjowanie dialogu, burząc mur zbudowany ze stereotypów, nienawiści, błędnej wiedzy i krzywdzących przekonań. Wiara i rozum są jednymi ze źródeł prawdy, więc to poprzez nie można osiągnąć cel w postaci poznania prawdy.

Jednakże we współczesnym świecie poznawanie prawdy w dialogu, szczególnie kiedy dotyczy on wielokulturowości, jest wyjątkowo trudne. Dialog związany jest z przekraczaniem symbolicznych granic i wzniesieniem się ponad podziałami. W związku z tym staje się międzykulturowy, zachodzą w nim interakcje sprzyjające poznaniu i zrozumieniu drugiej osoby, a także odkrycia prawdy za pomocą wiary oraz rozumu. Ale w świecie, w którym dominują konflikty na tle kulturowym, a nienawiść wobec tego, co jest odmienne i różne zastępuje inne emocje oraz postawy, dialog międzykulturowy może stać się drogą do zjednoczenia i pokoju. To dialog międzykulturowy może być drogą do rozwiązywania konfliktów związanych ze zjawiskami takimi jak stereotypizacja, rasizm, ksenofobia, przemoc lub dyskryminacja, stając się również instrumentem, dzięki któremu można osiągnąć wewnętrzną spójność w wielokulturowym społeczeństwie (Sadowski, 2019, s. 133). Należy jednak podkreślić, że inicjacja międzykulturowego dialogu wymaga chęci spotkania się na symbolicznym pograniczu i spojrzenia na tę drugą osobę i na jej odmienności z szacunkiem oraz godnością.

3. Międzykulturowy dialog a istota pogranicza

Spotkanie wielokulturowości i rozpoczęcie dialogu wymaga neutralnego gruntu, np. w formie symbolicznego pogranicza. W przypadku wielokulturowości, ujmowanej w tradycyjnym znaczeniu, pogranicze zazwyczaj oznaczało obszar pomiędzy centrami, lub pomiędzy tym, co znajduje się na granicach (Nikitorowicz, 1995, s. 11). To miejsce styku nie należące do żadnej ze stron. To obszar neutralny, na którym mogło dojść do przenikania się kultur. Opuszczając centrum, swoje ziemie i spotykając się na pograniczu dokonuje się symboliczne przekroczenie granic. To w tym miejscu, na pograniczu kulturowym może zaistnieć odkrywanie w dialogu drugiego człowieka w jego podobieństwach, odmiennościach oraz różnicach.

Pogranicze kulturowe w terytorialnym znaczeniu odnosi się do obszarów peryferyjnie umiejscowionych, gdzie istnieje świadomość społecznej odrębności, a układ kultury został ukształtowany przez przenikanie zróżnicowanych kultur oraz tradycji (Szczepański, Śliz, 2014, s. 52-53). To miejsce, w którym nie istnieje dominacja jednej kultury, ale świat złożony z wielu zróżnicowanych elementów wielu kultur. Pogranicze jest także

obszarem nie tylko zetknięcia się lub spotkania z odmiennosciami, ale również zderzenia, w wyniku którego może dojść do pokoju lub konfliktu. Pogranicze to także symboliczna przestrzeń, w której funkcjonują ludzie zakorzenieni we własnej kulturze, lub też dopiero poszukujący swoich źródeł. A wreszcie pogranicze to miejsce, w którym możliwe jest przejście od monologu, wygłaszania powierzchownych haseł i pustych frazesów do dialogu, prowadzącego do zrozumienia rozmówcy. To pogranicze interakcyjne, na którym wykształca się więź społeczna, bazująca zarówno na występujących podobieństwach, jak i różnicach. Dzięki temu druga osoba, dotąd traktowana jako nieznamiona przestaje być obca, a jej odmiennosci i różnice zaczynają być postrzegane już nie jako zagrożenie, ale jako możliwość wzbogacenia także własnej kultury. Kształtująca się więź między ludźmi w wyniku międzykulturowego dialogu potrafi wznieść się ponad podziałami i mimo występujących różnic sprawia, że między ludźmi pojawia się poczucie wspólnoty i wzajemnej odpowiedzialności.

Spotkanie na pograniczu wymaga także świadomości – świadomej chęci przekroczenia granic, nawiązania dialogu oraz doświadczenia odmiennosci. Ta świadomość związana jest również z dokonywaniem wyborów. Mimo że pogranicze oraz różnice mogą sprzyjać konfliktom, potrafią także łączyć, tworząc nową rzeczywistość. Za pomocą prowadzonego na pograniczu dialogu, opartego na wierze i rozumie, można dostrzec piękno, a także w bogactwo nie tylko w podobieństwach, ale właśnie w odmiennosciach. To one sprawiają, że każde z tych spotkań jest wyjątkowe, niepowtarzalne oraz przybliżające do odkrycia i poznania prawdy. Prawdy o sobie, o drugim człowieku i o ludzkim życiu.

Bibliografia:

- Bieńkowska, M. (2019). Socjologia pogranicza – badania pogranicza w ujęciu białostockiego środowiska socjologicznego, *Nauka*, 3, 73-86, <https://doi.org/10.24425/nauka.2019.129245>.
- Filipowicz, M. (2019). Dialog w rodzinie w ujęciu chrześcijańskiej koncepcji wychowania, *Nauczyciel i Szkoła*, 69, 49-62, <https://doi.org/10.14632/NiS.2019.69.49>.
- Golka, M. (2010). *Imiona wielokulturowości*, Warszawa: Warszawskie Wydawnictwo Literackie Muza SA.
- Grzybowski, P. (2017). Od spotkania do dialogu z Innym i Obcym, w obliczu cierpienia, choroby i śmierci, (w:) P.P. Grzybowski, K. Kramkowska, M. Pluta (red.), *Wspólne obszary tanatopedagogiki i pedagogiki międzykulturowej. Chorzy, cierpiący i umierający, jako Inni i Obcy*, 34-53, Bydgoszcz: Wydawnictwo Uniwersytetu Kazimierza Wielkiego.
- Kałuża, K. (2019). Dialog religii a dialog kultur, *Roczniki Teologiczne*, 9, 63-77, <https://doi.org/10.18290/rt.2019.66.9-5>.
- Kusek, R., Sanetra-Szeliga, J. (2010). Wstęp, (w:) R. Kusek, J. Sanetra-Szeliga (red.), *W stronę nowej wielokulturowości*, Kraków: Międzynarodowe Centrum Kultury.

- Kwiatkowska, A. (2019). *Wielokulturowość w ujęciu dyscyplinarnym*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN SA i Instytut Psychologii Polskiej Akademii Nauk.
- Mamzer, H. (2003). *Tożsamość w podróży. Wielokulturowość a kształtowanie tożsamości jednostki*, Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM.
- Nikitorowicz, J. (1995). *Pogranicze, tożsamość, edukacja międzykulturowa*, Białystok: Wydawnictwo Uniwersyteckie Trans Humana.
- Nikitorowicz, J. (2009). *Edukacja regionalna i międzykulturowa*, Warszawa: Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne.
- Piasecka, M., Irasiak, A. (2014). Od redaktorów naukowych, *Podstawy Edukacji*, 7, 9-18.
- Rebes, M. (2020). Integracja i relacje międzykulturowe wczoraj i dziś – filozofia migracji, *Roczniki Kulturoznawcze*, 1, 41-66, <https://doi.org/10.18290/rkult.2020.11.1-3>.
- Sadowski, A. (2019). *Spółczesność wielokulturowa z perspektywy pogranicza*, Warszawa: Zakład Wydawniczy NOMOS.
- Śliz, A., Szczepański, M.S. (2014). Pogranicza w perspektywie socjologicznej, *Pogranicze. Polish Borderlands Studies*, t. 2, 1, 52-53.
- Śliz, A., Szczepański, M.S. (2011). Wielokulturowość i jej socjologiczny sens. Festival caravan czy wielokulturowe street party, *Studia Socjologiczne*, 4 (203), 7-25.
- Śliz, A., Szczepański, M.S. (2020). Wielokulturowość: idea, teoria i polityka, *Kultura i Społeczeństwo*, 2, 175-206, <https://doi.org/10.35757/KiS.2020.64.2.10>.
- Tyrawa, J. (2018). Jeden świat – wiele kultur, dialog wielokulturowości i prawda, (w:) H. Czakowska, M. Kuciński (red.), *Dialog wielokulturowości i prawda*, 44-57, Bydgoszcz: Wydawnictwo Kujawsko-Pomorskiej Szkoły Wyższej w Bydgoszczy.

Dr hab. prof. UKSW, Dominika Żukowska-Gardzińska, <https://orcid.org/0000-0002-9335-7927>
 Wydział Teologiczny
 Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego
 w Warszawie

Dialogue in Karol Wojtyła's thought - Polish perspective

Dialog w myśli Karola Wojtyły - polska perspektywa

<https://doi.org/10.34766/fetr.v44i4.446>

Abstrakt: Karol Wojtyła, bardziej znany jako św. Jan Paweł II, był często nazywany papieżem dialogu. W licznych wystąpieniach podejmował tematy dialogu ekumenicznego, międzyreligijnego i międzykulturowego. Nigdzie jednak nie znalaziono miejsca, w którym opisałby metodologię dialogu i nie ma jednego spójnego dokumentu, w którym nakreśliłby, jak osiągnąć pokój poprzez dialog. Niemniej jednak wiele tekstów Wojtyły, popartych doświadczeniem jego życia, pozwala na przedstawienie hipotezy, która sugeruje możliwość znalezienia spójnej, choć pozornie nieoczywistej koncepcji tego zagadnienia w zbiorze jego rozważań i idei. Praca ta, będąca syntezą nauczania o dialogu, ma również swój praktyczny cel. Interesuje mnie, czy obecna w rozważaniach Karola Wojtyły koncepcja dialogu może być wykorzystana jako propozycja realizacji, która może zmienić relacje społeczne, a tym samym stać się jednym z kluczowych elementów innowacyjności, choć jeszcze nierozwiniętym. Badam możliwość uzasadnienia faktu, że nauki teologiczne, które są podstawą metody dialogu Karola Wojtyły, wnoszą własną wartość do rozwijających się kierunków innowacji.

Słowa kluczowe: postawa, dialog, metoda, proces, Wojtyła

Abstract: Karol Wojtyła, better known as St John Paul II, has been often called the Pope of Dialogue. In numerous speeches, he addressed the topics of ecumenical, interreligious, and intercultural dialogue. However, nowhere has he described the methodology of dialogue, and there is not one coherent document where he outlines how to achieve peace through dialogue. Nevertheless, a great many of Wojtyła's texts, supported by the experience of his life, allow for a presentation of a hypothesis that suggests the possibility of finding a coherent, yet seemingly unobvious concept of this issue in the collection of his reflections and ideas. This work, which is a synthesis of the teaching of dialogue, also has its practical purpose. My interest lies in whether the concept of dialogue, which is present in Karol Wojtyła's thoughts, can be used as a proposal of implementation that can change social relationships, and therefore become one of the key components of innovation, although still undeveloped. I examine the possibility of being able to justify the fact that the theological teachings, which form the basis of Karol Wojtyła's method of dialogue, bring their own value to the developing directions of innovation.

Keywords: attitude, dialogue, method, process, Wojtyła

The concept of dialogue, which is so unambiguous in its source definition, has taken on many related meanings in everyday language. Dialogue is quite often identified as a means of communication, as mediation in conflict situations, or simply as an exchange of opinions in a discussion. For this reason, a serious reflection on the idea of dialogue in Karol Wojtyła's case requires a purification of those concepts. Consequently, I have begun by identifying dialogue from its basic form. It is worth defining the conceptual scope through the prism of the approach proposed by Professor Janusz Tarnowski (1990), who distinguishes three possible forms of dialogue depending on the attitude towards change

and self-development. These are method, process, and attitude (ibid, p. 67). The method means that we deal with an intellectual idea that systemises the concept of dialogue, describing its components, and explains the sources and reasons for a specific understanding of dialogue. Karol Wojtyła made numerous statements concerning this subject in his philosophical and theological texts and speeches as Pope. They include both the contents of authentic listening, expressing one's own identity, humility, and the readiness to work on oneself constantly by listening to others' problems.

Examples include the first encyclical of his pontificate idea; *Redemptor Hominis* (John Paul II, 1979a), which gave direction to all his pontifical activities, was based on the slogan, *Do not be afraid, believe in your identity and open the door to Christ*. The encyclical, *Ut unum sint* (John Paul II, 1995) was dedicated to the call to unity. In the Apostolic Exhortation, *Reconciliatio et Paenitentia* (John Paul II, 1984), the themes were of forgiveness, reconciliation, and penance. There are many other speeches, including those for World Peace Days from his 104 pilgrimages, addresses to politicians, scientists, artists, and working people. The time of the pontificate is a period in which the of dialogue has already been defined, and shaped. The process of understanding this concept can be followed and appreciated by anyone who undertakes individual study and reads the publications: *Love and Responsibility* (Wojtyła, 1960), *The Acting Person* (Wojtyła, 1979b) , and the series of catechesis in *Male and Female He Created Them* (John Paul II, 1981). It is in these texts that Wojtyła guides the reader through the key concepts of his thought. He begins by questioning the needs and ethical conditions of the person who acts consciously and creatively. It is in an action that a person reveals his or her morality to the outside world (when he or she acts in a good or bad way). At the same time, the person creates his or her self when carrying out a good or bad action, and gets to know the world and experiences it. The action changes the experience (Wojtyła, 1979b, p. 174). Being a perpetrator of the action, the person fulfils him or herself in it (ibid, p. 159), which at the same time constitutes an entrance, a kind of intrusion into their own self. Hence, not only does the dialogue conducted with another person aim at peaceful coexistence, but also at becoming better by learning the truth together.

The culmination of these considerations is the introduction of the term, the personalistic norm, by which the internal command of a formed conscience, requires that the other person be treated with love. This command becomes in a self-shaping, self-conscious, and self-serving individual, the most natural of reflexes made towards the person. At the same time, treating the other person with love, just because s/he is - this act becomes constitutive and creative for the doer himself (Wojtyła, 1979b, p. 169-180). Therefore, the dialogue in Wojtyła's view, is a tool for building a space for the meeting of persons *for real*, and thus God's plan for the human person can be realised.

It is no surprise to attentive experts of Wojtyła's work, that regardless of the form of expression in his writing on different levels and aspects of dialogue, be it poetry, dramas,

pastoral letters, encyclicals or speeches, his texts show conceptual consistency. The dialogue consists of an attitude of merciful openness to the other person and the ability to forgive, and to understand oneself. For example, the ideas of God's mercy contained in the drama, *The Brother of our God* (Wojtyła, 1989), found their continuation in the encyclical, *Dives in Misericordia* (John Paul II, 1980). The theology of the body present in *The Jeweller's Shop* (Wojtyła, 1997), is continued in the scientific and ethical book, *Love and Responsibility* (Wojtyła, 1960), and later in the catechesis of *Male and Female He Created Them* (John Paul II, 1981). Similarly, elements of the concept of dialogue appeared in literary texts and it is very interesting to analyse how Wojtyła looked for words in poetic language to express dialogical attitudes. In a letter to his longstanding friend, Mieczysław Kotlarczyk, Wojtyła wrote that *in the poems he learned to speak, he could express himself*. Indeed, in many literary texts we can see fragments of meditation related to the development of being able to listen, to get to know oneself, to discern, to finally accept oneself and others (Popiel, 2019).

*The distant shores of silence begin at the door.
You cannot fly there like a bird.
You must stop, look deeper, still deeper,
Until nothing deflects the soul from the deepest deep.*
(Wojtyła, 1979b, 1)

In another text, he indicates listening, which gives the person an opportunity to be enriched and develop:

Didaskalia to the drama *Our God's Brother: Divergent thoughts break through in Adam from everywhere. The faces of the people he sees, illuminate him, exerting pressure on the words he has heard. Nonetheless, they are still processing Adam. At times, it simply seems that they have created him* (Wojtyła, 1989, II.1).

And then in part one of *Roman Triptych* (John Paul II, 2003), John Paul II describes the experience of knowing oneself – the one absolutely essential for dialogue:

*He was alone in his wonderment,
among creatures incapable of wonder
- For them it was enough to exist and go their way.
Man went his way with them,
yet carried along by wonder!
In his wonderment, he always emerged
From the tide that bore him on,
As if to say everything around him:*

*"Stop – in me you find your haven",
" in me you find the place of your encounter
With the Eternal Word".
"stop, all this passing has sense"
"has sense.... has sense.... has sense!"
(ibid, I, 1)*

We can also find in him a reflection on how much we can change ourselves through meeting others:

*From this depth – I came only to draw water
in a jug – so long ago, this brightness
still clings to my eyes – the perception I found,
and so much empty space, my own,
reflected in the well.
(Wojtyła, 1979d)*

And in section 9 of the *Song of the Inexhaustible Sun*:
*....in one gaze so simple
I dwell in your Thought once more.*

*I am at one with myself
in the brightness that hides; I become your Thought, and am fed
by the love inside the white heat of Bread.
(Ibid.)*

It is obvious to Wojtyła that dialogue, regardless of the level of the problem or its form: ecumenism, interreligious, intercultural activities, daily, marital, or collegial relationships, they require the same attitude. In each of these situations it is necessary to listen to one another, to be open to the other's reasons, to humble oneself and one's own imperfections, and to be confident of who one is. More importantly, however, is the fact that dialogue is conducted not for the sake of the matter, but for the sake of the person. This is a method of introducing and implementing a personalistic norm. That is why Karol Wojtyła, referring to the experience of the Second Vatican Council, reminded us that dialogue is about a reliable search for truth, so we must be ready for it (Wojtyła, 1972). At the same time, it means that at different stages of growing up, to be human - through self development, we face a more or less deepened dialogue. When it is conducted with a sense of responsibility for the truth, it does not really matter whether it will result in an important international declaration or a common good that occurs between two people. What is most important for

dialogue is that it should take place within a person. It is therefore very important that institutional dialogue, such as inter-church or intercultural dialogue, always revolves around the good of the person - the personalistic norm, and not around a group or institutional benefit.

It is worth recalling that, in Wojtyła's concept, dialogue does not mean consent. Dialogue does not seek to unify behaviour, but instead it seeks to bring what is *true and right* out of a situation of opposition and diversity of views (Wojtyła, 1979b). *The principle of dialogue is therefore so apt that it does not avoid the tensions, conflicts, and fights that the lives of various human communities bear witness to, while at the same time taking up precisely what is true and right in them, which can be a source of good for people* (ibid. 326). A dialogue is intended to bring about an encounter between two people, and not the views or social roles that are fulfilled. Relationships between a father and child, employer and employee, doctor and patient (for social order) will always be characterised by hierarchy and subordination. In dialogue by Wojtyła, the entire process must take place between peers. Accepting roles does not really allow a person to build lasting relationships. Then, *subjective attitudes and dispositions appear, which can be a source of tension, conflict, and fights between people* (ibid. p. 326). No dialogue is therefore possible because the person's full identity has not been revealed.

Let us return for a moment to the division proposed by Professor Tarnowski and look at the levels of the methodology we are using to identify the intention, potential, and conscious willingness of the dialogue. It is only at the second level that we take real steps towards putting the method into practice. This process is characterised by a conscious willingness to communicate with each other, agree on positions, and cooperate in accordance with the adopted method. As Pope, Karol Wojtyła, implemented that phase of dialogue, for example, through the fact that he repeatedly became the initiator of personal and institutional contacts of various sorts and dimensions - personal, religious, cultural, philosophical, and generational, that were never before obvious and were never undertaken. This can be illustrated with a few examples of the processes initiated by his initiative.

On 10th November 1979, thirteen months after taking office, he initiated the investigation into the case of Galileo, who was condemned in the 17th century for proclaiming the theory of heliocentrism. Thanks to the efforts made at that time - on the 350th anniversary of his death, the Catholic Church officially vindicated Galileo. In February 1980, Pope John Paul II met with the 14th Dalai Lama, which was the first of many successive meetings of religious leaders united by a desire for peace. *'His own experience of communism in Poland helped him understand the Tibetan problem. For me personally, this gave a lot of support,'* recalled the Dalai Lama. On 16th August 1980, in Castel Gandolfo, the first meeting with intellectuals took place. Subsequent meetings were held every two years when he hosted the

most prominent thinkers from around the world at his summer residence. He listened to conversations devoted to the most important problems of the present day, thus expanding his knowledge, developing sensitivity to viewpoints other than his own, expressing respect, and appreciation for other perspectives. Among his guests, were Leszek Kołakowski, Emmanuel Lévinas, Paul Ricoeur, Robert Spaemann, and Charles Taylor (Michalski, Bonowicz, 2010). Shortly after the introduction of martial law in Poland, in the only way available to him at that time, in a letter to Wojciech Jaruzelski, dated 18th December 1981, he appealed for national dialogue and an end to violence (ibid, p. 586).

Regarding the conflict between Argentina and Great Britain over the Falkland Islands, the Pope was involved in a reconciliation process between the parties. He demanded that Argentinean troops withdraw from the islands. At the same time, he urged the leaders of both countries to stop the conflict by means of telegrams. To illustrate how multifaceted the dialogue conducted by Pope John Paul II was, I highlight the fact that the Pope was the first to step over the door of the Evangelical Temple on the 500th anniversary of Martin Luther's birth. In his speech, he focused on the reference to the restoration of unity and the call to purify history - 11th December 1983 (ibid, p. 599).

Almost a year later, on 29th November 1984, thanks to the Pope's efforts and mediation over several years, the signing of the peace treaty between Argentina and Chile took place. The war for the three deserted islets of Lennox, Picton, and Nueva, located in the Beagle Canal in the very south of both countries, was to start at 3am on 23rd December 1978. The following year was a turning point in contacts with the followers of Islam. More than 2 million young Muslims arrived at the Casablanca Stadium on a pilgrimage to Morocco to meet the Pope. This was the first time in history that the Pope had addressed Muslims. A year later, a breakthrough took place in dialogue with Judaism, when the Pope was the first to enter a Jewish temple. It was in the Major Synagogue in Rome. A storm of applause was caused by his statement that Jews are the older brothers in the faith (ibid, p. 636).

The culmination, also in terms of image for the Pope of dialogue was the organisation of the World Day of Prayer for Peace, on 27th October 1986. At the Pope's invitation, delegations representing 47 Christian Churches and 13 world religions came to Assisi. The meeting was a confirmation that humankind, when engaging in the cause of peace, should reach for its deepest and most life-giving sources (ibid, p. 645).

The process of ecumenical, inter-religious, and inter-cultural dialogue was therefore carried out, among other things, by inspiration, and thanks to the Polish Pope. He implemented the personalistic standard he had formulated, which in the communal format was also complemented by his theory of participation. Participation, or acting together with others, not only makes it possible to create something together, but above all, acting together allows a person to fulfil him or herself. Participation is more than just being a member of a community. A person and a community create each other and this awareness was shared

by John Paul II when he initiated and sought to meet people at different levels of social decision making. Acting together with others, not only do we act for the common good, but this good also returns to the active one, changes it, develops it, and helps to reach maturity in the right person. It is a personalistic model of thinking about the person. Simultaneously, it can be seen that acting together with others, in order not to be conflicting and problematic, everything must naturally be based on dialogue. The common good *must release an attitude of solidity, but it must not close itself off and cut itself off from opposition. Such a structure of human community and participation seems to meet the principle of dialogue perfectly well. Dialogue can also be used to shape and deepen human solidity through opposition* (Wojtyła, 1979b, p. 325).

The third level of dialogue concerns adopting an attitude characterised by a constant readiness to meet. It is about the person who reacts to interpersonal relationships in a dialogical way, when this attitude is a natural way for him/her to react to another person, being always available to listen, to accept otherness and difference, to be open to learning and to come to the truth together. The phenomenon of Karol Wojtyła's personality consisted precisely in his dialogical attitude (Wojtyła, 1961, p. 664-675). We are not analysing his personality here, so it is difficult to say how much of the behaviour that contributed to the dialogue was due to his natural predispositions, and how much he adopted because of his upbringing and as a result of learning from his own reactions, his environment, and the effects of his decisions and actions. However, an attitude is something much deeper than learning to listen, to suspend one's own judgements, to express one's own opinion firmly, or to be open to the opinions of others. It is about the internal structure of a person who, as his or her identity accepts the behaviour and reactions typical of dialogue. Since the attitude of dialogue requires dynamism, constant updating, and self improvement, it is not good practice to use in a common setting concepts such as: conversation, communication, and meeting, interchangeably with dialogue. Synonyms extremely diminish the depth of the concept of dialogue.

In the thought of Karol Wojtyła, one is or should be, dialogical not for social or cultural reasons, but for deeply ontological and anthropological reasons. In other words, for the sake of the person. The meeting of people is not really supposed to be an exchange of opinions, but a meeting of two identities, which are connected by a common goal - to become the image and likeness of God and to make a subjugated land. It is in the earthly dimension that this is the direction of the dialogue. For this reason, every encounter with a person, including self-esteem, requires a certain degree of reference to God and recognition that the person demands to be treated with love. The commandment to love God and neighbour Wojtyła transposes for the purposes of relationship ethics and introduces the term of personalistic norm. It means that a person is such a being that deserves to be loved. This sentence that seems laconic, sets and prioritises all further decisions that a person makes. The fact that Wojtyła's love for his neighbour is set in the position of a norm means that he treats

this type of relationship as obligatory, as an obligation arising from creation, as well as a model for building relationships. Theological studies reflect on what it means in practice; that man is the image and likeness of God, whether the image and likeness are the same when they reveal themselves, and what their characteristics are. Wojtyła takes up these issues, but looks rather more towards the answer that seeing the other person is like meeting the holiness of God. Therefore, the meeting in Wojtyła's concept cannot be limited to conversation and exchange of information. Since the human person is a reflection of the holiness of God, it is the person who becomes a temple (according to such an understanding, theology will say that the body is the temple of the Holy Spirit), and the encounter with another person is somewhat akin to contemplating God. The difficulty is that it should not only happen intentionally, but that it should transform into an attitude, a constant readiness to meet (Wojtyła, 1979b, p. 55-62).

Therefore, Karol Wojtyła's dialogue means a meeting at the deepest level of a relationship one can imagine. It is an encounter with a person, not the social role that that the person plays. Therefore, if I meet my mother, my teacher, my employer, or a sales assistant, the level of our relationship comes down to listening, conversation, and acceptance (Tischner, 1990). When there is a conflict because of the level of roles, what we need is to listen, to form consensus, and agreement. When we talk about the level of people, we are dealing with an attitude that could be raised to the level of salvation dialogue. In terms of evaluating Wojtyła's ideas, this is crucial, because his dialogue has theological roots and its sense is not so focussed on building the common good on earth (Wojtyła, 2007, p. 36-40). The prospect of salvation, peace, and understanding, built on earth for the sake of future reunification with God is the reason for dialogue. Together with another human being, I can look for the truth about my own creation, I can look for the truth about the meaning of existence, I can look for God and together with another person I am able to contemplate his holiness. Without dialogue, without peace, without understanding, without love of neighbour it is impossible. Thus, the essence of the concept of dialogue according to Wojtyła, is its core which is to know the other person without any intention or desire to treat that person in an instrumental way in any way, shape, or form. It is a cognition for the sake of cognition itself, a kind of foretaste of meeting God, face to face, which is a condition for any further action and cooperation. This feature is what makes Wojtyła's concept unique. Dialogue in this sense is not therefore, primarily understood as an agreement, compromise, or consensus, etc., but is, above all, a meeting of people and an opening to mutual knowledge (Wojtyła, 1979b, p. 329-333).

In this way, the concept of integrity, which is clearly present in his texts, also gains a new and deeper meaning. *It is essential that we meet in the name of a human being understood integrally, in all its fullness and in all its spiritual and material richness of existence* (John Paul II, 1979b), and thereafter: "All these human rights taken together are in keeping with the

substance of the dignity of the human being, understood in his entirety, not as reduced to one dimension only..... Material and spiritual realities may be viewed separately in order to understand better that in the concrete human being they are inseparable, and to see that any threat to human rights, whether in the field of material realities or in that of spiritual realities, is equally dangerous for peace, since in every instance it concerns man in his entirety" (ibid.)

Dialogue helps a person to become integral and holistic.

Conclusion

Dialogue in the thought of Karol Wojtyła cannot be discussed only in the context of communication, as it is often raised today. A dialogical attitude becomes part of human personality. Its universality is attested to by the fact that it does not ask about a person's faith, beliefs, or views, but seeks an authentic meeting, during which all of the participants begin to learn the truth. The Latin notion of *revelacio* - revelation, is unveiling what has always existed, although it was covered. In this sense the dialogue of Wojtyła is over (beyond) the religious one, and yet deeply humanistic. It speaks about the experience of itself in dialogue with another person. This experience in turn, brings us closer to the truth, opening us up to transcendence. The basic condition however, is a personalistic norm, which, when applied, enables the transformation of social relationships. The idea of dialogue, understood in this way, implemented in every interpersonal relationship, serves to improve the quality of work and to achieve the desired goals. According to the theory of participation, people fulfil themselves in a community dimension. The greater the understanding within the community, the greater the possibilities of achieving the tasks undertaken, and the goals pursued.

Bibliography:

- John Paul II, (1979a). Encyclica *Redemptor Hominis*, Rome.
- John Paul II, (1979b). Address to the United Nations; 13,14, 2nd October 1979.
- John Paul II, (1980). Encyclical *Dives in Misericordia*, Rome.
- John Paul II, (1981). *Man and Woman: He Created Them. A Theology of the body*, (trans. M. Waldstein), Boston: Pauline Books & Media.
- John Paul II, (1984). Apostolic Exhortation *Reconciliatio et Paenitentia*, Rome.
- John Paul II, (1995). Encyclical *Ut unum sint*, Rome.
- John Paul II, (2003). *Roman Triptych*, (trans. J. Peterkiewicz), Washington: USCCB.
- Michalski K., Bonowicz W. (eds), (2010). *Rozmowy w Castel Gandolfo*, Warszawa-Kraków: Centrum Myśli Jana Pawła II – Znak.
- Tarnowski, J. (1990). *Janusz Korczak dzisiaj, (Janusz Korczak Today)*, Warszawa: ATK.

- Tischner, J. (1990). *Filozofia dramatu*, Paryż: Éditions du Dialogue.
- Weigel, G. (2020). *Witness to hope: the biography of Pope John Paul II*, New York: Harper Perennial.
- Wojtyła, K. (1960). *Miłość i odpowiedzialność (Love and Responsibility)*, Lublin: TN KUL.
- Wojtyła, K. (1961). Personalizm tomistyczny, *Znak*, 13, 5, 664-675.
- Wojtyła, K. (1972). *U podstaw odnowy. Studium o realizacji Vaticanum II, (Basic of the renewal. Study on the implementation of Vatican II)*, Kraków: Polskie Towarzystwo Teologiczne.
- Wojtyła, K. (1979b). *The Acting Person* (trans. J. Peterkiewicz), Dordrecht, Boston, London: D. Reidel Publishing Company.
- Wojtyła, K. (1979c). *Song of the Brightness of Water*, (trans. J. Peterkiewicz), New York: Random House.
- Wojtyła, K. (1979d). *The Song of the Inexhaustible Sun*, (trans. J. Peterkiewicz), New York: Random House.
- Wojtyła, K. (1979e). *Pieśń o Bogu ukrytym, (Song of the Hidden God)*, (trans. J. Peterkiewicz), Dordrecht, Boston, London: D. Reidel Publishing Company.
- Wojtyła, K. (1989). *Brat naszego Boga, [The Brother of our God]*, Kraków: Wydaw. Świętego Stanisława BM Biskupa Męczennika Archidiecezji Krakowskiej.
- Wojtyła, K. (1997). *Przed sklepem jubilera, (The Jeweller's Shop)*, Kraków: Oficyna Wydawnicza Impuls.
- Wojtyła, K. (2007). *Wykłady lubelskie*, Warszawa: Wydawnictwo KAI.
- Wojtyła, K. (2019). *Dzieła literackie i teatralne, (w:) J. Popiel, (ed.), Juwenilia (1938-1946), t. I*, Kraków: Znak.

Dr Monika Maria Kowalczyk, <https://orcid.org/0000-0002-7778-9498>

*Akademia Ignatianum
w Krakowie*

Funkcja poznawcza sztuki religijnej na podstawie „Listu Ojca Świętego Jana Pawła II do artystów”

Cognitive function of religious art based on the "Letter of the Holy Father John Paul II to the artists"

<https://doi.org/10.34766/fetr.v44i4.437>

Abstrakt: Koncepcja poznawczej funkcji sztuki religijnej w ujęciu Jana Pawła II to godna uwagi propozycja w obrębie współczesnej estetyki teologicznej. Należy ją analizować w perspektywie kreacjonistycznej wizji człowieka i świata. Człowiek stworzony na obraz i podobieństwo Boże jest ze swej natury twórcą, skoro Bóg jest Stwórcą całego świata. Każdy człowiek jest powołany do odpowiedzialnego samostanowienia o sobie, przez co staje się autorem własnego życia. Oprócz tak pojętej twórczości o charakterze powszechnym, Papież także wyróżnił wyjątkowe powołanie artysty, który ma do spełnienia ważną rolę w społeczeństwie, kulturze, narodzie, w związku z możliwościami poznawczymi sztuki. Artysta ukazując w swej sztuce coraz to nowe epifanie piękna, będąc zainspirowany motywami pochodzącymi z Pisma Świętego przekazuje prawdę o przeznaczeniu człowieka i Boga. Poznanie przez sztukę wzbogacającą poznanie przez wiarę zaspakaja ludzką potrzebę sensu związaną z pragnieniem poznania prawdy. Poznawcza funkcja sztuki w prezentowanej koncepcji ma charakter antropotwórczy. Człowiek poznając prawdę przy udziale sztuki w coraz pełniejszy sposób realizuje własną bytowość. Zachodzi ścisła zależność - człowiek tworząc sztukę buduje człowieczeństwo w człowieku.

Słowa kluczowe: homo creator, sztuka religijna, potrzeba sensu, poznanie przez sztukę, poznanie przez wiarę

Abstract: The concept of the cognitive function of religious art as defined by John Paul II is a remarkable proposition within contemporary theological aesthetics. It should be analysed in the perspective of the creationist vision of man and the world. Man, as created in the image and likeness of God, is by nature a creator, since God is the Creator of the whole world. Every person is called to responsible self-determination, which makes him the author of his own life. Apart from universal creativity understood in this way, the Pope also distinguished the exceptional vocation of an artist who has an important role to play in society, culture and nation, in connection with the cognitive abilities of art. The artist, showing in his art new epiphanies of beauty, being inspired by motives from the Holy Scriptures, communicates the truth about the destiny of man and God. Knowledge through art, enriching knowledge through faith, satisfies the human need for meaning related to the desire to know the truth. The cognitive function of art in the presented concept is anthropogenic. By getting to know the truth with the participation of art, man realizes his own being in an ever more complete way. There is a strict dependence - by creating art, man builds humanity in man.

Keywords: homo creator, religious art, need to make sense, cognition through art, knowledge by faith

Wprowadzenie

Sztuka religijna, zgodnie z definicją zawartą w Encyklopedii PWN, to „ogół dzieł architektury i sztuk plastycznych powstałych z religijnej motywacji lub w różny sposób związanych z religijną praktyką”. W kulturze europejskiej Pismo Święte, zarówno Starego jak i Nowego Testamentu, jest źródłem inspiracji dla sztuki. Jak zauważył Jan Paweł II: „Pozostaje jednak prawdą, że chrześcijaństwo dzięki centralnej prawdzie o Wcieleniu Słowa Bożego otwiera przed artystą szczególnie bogaty skarbiec motywów inspiracji. O ileż uboższa byłaby sztuka, gdyby oddaliła się od niewyczerpanego źródła Ewangelii!” (Jan Paweł II, 1999, s. 32). Marc Chagall, czołowy przedstawiciel kubizmu i internacjonalizmu w malarstwie, porównał Biblię do „atlasu ikonograficznego”, a Paul Claudel, symbolista, do „ogromnego słownika”.

Chrześcijaństwo od początku swego istnienia dostrzegało wartość sztuki i jej potencjał w głoszeniu orędzia Chrystusa (Seirbet, 2007). Do wydarzeń o znaczeniu przełomowym dla rozwoju sztuki chrześcijańskiej, wskazanych przez Papieża Polaka należą: Edykt mediolański z 313 r., zezwalający na wolność wyznania wiary chrześcijańskiej w Cesarstwie Rzymskim, także na poziomie ekspresji artystycznej; Sobór nicejski II z 787 r., który zakończył spór o kult obrazów wydając dekret o prawowierności czci obrazów; racją doktrynalną tego rozwiązania było Wcielenie Chrystusa¹. Również w czasach współczesnych Kościół Katolicki nie pozostaje obojętny na sztukę, czego potwierdzeniem jest przemówienie Papieża Pawła VI do artystów w Kaplicy Sykstyńskiej w dniu 7 maja 1964 r., w którym wskazał na potrzebę dialogu Kościoła z artystami oraz Sobór Watykański II (1962-1965), który zapoczątkował nową jakość relacji między Kościołem a kulturą „pod znakiem przyjaźni, otwartości i dialogu” (Jan Paweł II, 1999, s. 27). Dokument „List Ojca Świętego Jana Pawła II do artystów” z 1999 r. to konkretyzacja poglądów na temat roli sztuki w Kościele wyrażonych w Konstytucji Duszpasterskiej o Kościele w Świecie Współczesnym („Gaudium et Spes”) z 1965 r., stanowiącej jeden z ważniejszych dokumentów Soboru Watykańskiego II, zawierający obszerny wykład nauki społecznej Kościoła².

¹Jan Paweł II, 1999, s. 20: „(...) skoro Syn Boży wszedł w świat widzialnej rzeczywistości, czyniąc ze swego człowieczeństwa jakby pomost pomiędzy sferą widzialną a niewidzialną, to przez analogię wolno uznać, że zgodnie z logiką znaków graficzne przedstawienie tajemnicy może być traktowane jako jej zmysłowo postrzegalne uobecnienie. Ikona nie jest czczona dla niej samej, ale odsyła do rzeczywistości, którą przedstawia”.

²Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym (Gaudium et Spes), 1966, s. 57-58: „Na swój sposób także literatura i sztuka mają wielkie znaczenie dla życia Kościoła. Usiłują one bowiem dać wyraz przyrodzonemu uzdolnieniu człowieka, jego problemom i doświadczeniom w dążeniu do poznania i doskonalenia siebie oraz świata; starają się odsłonić sytuację człowieka w historii i w całym świecie, jego nędze i radości, naświetlić potrzeby i możliwości ludzi, oraz naszkicować lepszy los człowieka. W ten sposób literatura i sztuka mogą wzbudzić życie ludzkie, przedstawione w różnorodnych formach, stosowanie do czasów i miejsc. Trzeba zatem dokładać starań, żeby uprawiający te umiejętności czuli, iż są uznawani przez Kościół w swych przedsięwzięciach i żeby ułatwiali, korzystając z uporządkowanej wolności, kontakty ze społecznością chrześcijańską.

Konstytucja o liturgii świętej *Sacrosanctum Concilium* z 1964 r., pierwszy dokument Soboru Watykańskiego II, wyraźnie określiła cel sztuki sakralnej, uznawanej za „szczyt” sztuki religijnej, jako: „[...] «szlachetną usługą» pracy artystów, którzy tworzą dzieła zdolne ukazać w jakiejś mierze nieskończone piękno Boga i skierować ku Niemu ludzkie umysły. Także dzięki ich pracy «ujawnia się lepiej znajomość Boga, a głoszenie Ewangelii staje się dla umysłów ludzi zrozumialsze»” (Jan Paweł II, 1999, s. 28). Jan Paweł II we wspomnianym liście do artystów określając zadania sztuki religijnej stwierdził: „[Sztuka – M.K.] Musi bowiem sprawiać, aby rzeczywistość duchowa, niewidzialna, Boża, stawała się postrzegalna, a nawet w miarę możliwości pociągająca. Musi zatem wyrażać w zrozumiałych formach to, co samo w sobie jest niewyrażalne. Otóż sztuka odznacza się sobie tylko właściwą zdolnością ujmowania wybranego aspektu tego orędzia, przekładania go na język barw, kształtów i dźwięków, które wspomagają intuicję człowieka patrzącego lub słuchającego. Czyni to, nie odbierając samemu orędziu wymiaru transcendentnego ani aury tajemnicy” (Jan Paweł II, 1999, s. 29).

Należy zauważyć, że Kościół przypisał sztuce religijnej funkcję poznawczą. Zdaniem Papieża Polaka poznanie przez sztukę religijną wzbogaca poznanie przez wiarę. Sztuka bowiem umożliwia odkrycie prawdy o Bogu i ludzkim przeznaczeniu (Kiereś, 1994). Odbiorcy sztuki religijnej, niezależnie od ich światopoglądu, przeczuwają obecność w niej mistykę: „Dla wszystkich jednak, wierzących i niewierzących, dzieła sztuki inspirowane przez Pismo Święte pozostają jakby odbłaskiem niezgłębianej tajemnicy, która ogarnia świat i jest w nim obecna” (Jan Paweł II, 1999, s. 13). Dzieła sztuki religijnej to „prawdziwe źródła teologiczne”, którymi winni posilkować się także historycy teologii w pracy badawczej (Kiereś, 1995).

Koncepcję sztuki i jej funkcji poznawczej w ujęciu Jana Pawła II należy rozważać w kontekście kreacjonistycznej wizji rzeczywistości i człowieka zgodnej z opisem stworzenia zawartym w Piśmie Świętym. Papież uważał, że pełna prawda o człowieku odsłania się na gruncie religii, gdzie jest możliwe rozstrzygnięcie kwestii ostatecznego celu życia ludzkiego. Prawda ujawniona przy udziale sztuki religijnej realizuje potrzebę sensu ściśle związaną z pragnieniem poznania charakterystycznym dla rozumnej natury człowieka interpretowanej z perspektywy antropologii realistycznej.

Prezentowane stanowisko jest tym bardziej cenne, że zostało wyrażone przez miłośnika i znawcę sztuki, identyfikującego się z artystami, bo - jak sam twierdził - w pewnym momencie swego życia poczuł iskrę Bożą predestynującą go do działań twórczych: „Czuję się z wami związany doświadczeniami z odległej przeszłości, które

Powinny również znaleźć uznanie Kościoła nowe formy sztuki, odpowiadające ludziom współczesnym stosowanie do właściwości naturalnych różnych narodów i krajów. Niech doznają one przyjęcia w świątyniach, jeśli podnoszą myśl ku Bogu poprzez odpowiedni sposób mówienia, zgodny z wymogami liturgii. W ten sposób ujawnia się lepiej znajomość Boga, a głoszenie Ewangelii staje się dla umysłów ludzi zrozumialsze i okazuje się jakby wszczepione w warunki ich życia”.

pozostawiły niezatarty ślad w moim życiu” (Jan Paweł II, 1999, s. 4). Jan Paweł II (Karol Wojtyła) to utalentowany poeta, dramaturg, aktor w czasach okupacji. Używał on pseudonimów artystycznych na łamach prasy katolickiej, takich jak: Andrzej Jawień, Stanisław Andrzej Gruda, Piotr Jasi. Ponadto Papież był wykształconym filozofem i teologiem, zręcznie posługującym się odpowiednim aparatem pojęciowym, umożliwiającym opisanie doświadczenia twórczego z pozycji twórcy i odbiorcy sztuki (Zdybicka, 2009).

1. Antropologiczne podstawy poznania przez sztukę

Fakt sztuki w poglądach Jana Pawła II jest tłumaczony na tle relacji ontycznej: Bóg – człowiek. Właściwym bowiem kontekstem dla tej interpretacji jest Księga Rodzaju Starego Testamentu, a dokładnie zawarty w niej opis początków świata i ludzkości. Bóg jest Stwórcą (Kreatorem), który stwarza świat z niczego, wydobywa coś z nicości, co wyraża łacińska formuła *creatio ex nihilo*. W pierwszym rozdziale wymienionej Księgi natchniony Autor napisał: „Stworzył więc Bóg człowieka na swój obraz, na obraz Boży go stworzył: stworzył mężczyznę i niewiastę. [...]” (Rdz 1, 27). To podobieństwo do Boga wyraża się przede wszystkim w tym, że człowiek posiada rozum i wolną wolę. Te władze duchowe duszy ludzkiej wskazujące na rozumną naturę bytu ludzkiego umożliwiają człowiekowi kreatywność na wzór swego Stwórcy.

Papież wyróżnił dwa aspekty ludzkiej twórczości. Pierwszy z nich to powszechne powołanie do twórczości, jako że każdy człowiek jest twórcą wobec własnego człowieczeństwa. Jest on bowiem zaproszony do uczynienia ze swego życia „arcydzieła sztuki” poprzez wewnętrzną pracę nad sobą. Staje się to możliwe, gdy jest podmiotem moralności, świadomym i odpowiedzialnym sprawcą swych czynów, kierującym się prawdą, dobrem i pięknem. Oprócz tak rozumianej twórczości istnieje również wyjątkowe powołanie artysty uwarunkowane talentem artystycznym: „Boski Artysta, okazując artyście ludzkiemu łaskawą wyrozumiałość, użycza mu iskry swej transcendentnej mądrości i powołuje go do udziału w swej stwórczej mocy” (Jan Paweł II, 1999, s. 5). Wobec tego powołanie artysty to dar Boga, a nie zasługa ludzka (Tytko, 2013). Bóg udziela tej dyspozycji według swojej hojności i dobroci zgodnie ze swoim zamysłem. Artysta otrzymując w darze boską mądrość partycypuje w szczególny sposób w stwórczym działaniu Najwyższego. Bóg to Boski Artysta, pierwowzór ludzkiego artysty: „[...] w człowieku *twórcy* znajduje odzwierciedlenie Jego wizerunek *Stwórcy*” (Jan Paweł II, 1999, s. 4). Ponieważ Bóg stwarzając człowieka powierzył mu misję panowania nad światem, dlatego ziemia to miejsce realizacji potencjału twórczego. Charakterystyczna dla człowieka twórczość w odróżnieniu od boskiej twórczości polega na wytwarzaniu, które w swej istocie wiąże się z wykorzystywaniem zastanego materiału w świecie jak drewno, kamień, barwniki, itd., którym artysta nadaje

indywidualną formę i znaczenie. Między stwarzaniem Boga i wytwarzaniem człowieka zachodzi więc jakościowa różnica, używając słów Papieża tak zwany „dystans istotnościowy”.

Zdaniem Jana Pawła II artyści mają do spełnienia wzniosłą misję w kulturze danego narodu ze względu na ich powołanie do służby pięknu: „[...] kto dostrzeżga w sobie tę Bożą iskrę, którą jest powołanie artystyczne – powołanie poety, pisarza, malarza, rzeźbiarza, architekta, muzyka, aktora... - odkrywa zarazem pewną powinność: *nie można zmarnować tego talentu*, ale trzeba go rozwijać, ażeby nim służyć bliźniemu i całej ludzkości” (Jan Paweł II, 1999, s. 9-10).

Służba artystów „genialnych twórców piękna” polega na przekazywaniu coraz to nowych epifanii piękna w sztuce. Piękno objawia się artyście w wizji twórczej w momencie wewnętrznego oświecenia. Artysta za pomocą odpowiednich środków wyrazu ukazuje piękno – odbłask Piękna Transcendentnego (Gadomska-Serafin, 2013). W każdym społeczeństwie jest miejsce dla artystów: „Gdy idąc za głosem natchnienia tworzą dzieła naprawdę wartościowe i piękne, nie tylko wzbogacają dziedzictwo kulturowe każdego narodu i całej ludzkości, ale pełnią także *cenną postugę społeczną* na rzecz dobra wspólnego” (Jan Paweł II, 1999, s. 10). Artysta nie może zatrzymać talentu artystycznego wyłącznie dla siebie, winien dzielić się tym darem „z pasją i poświęceniem” z innymi ludźmi. Z tego względu talent artystyczny to wielka odpowiedzialność związana z ciężką pracą, którą należy podjąć i wykonać na rzecz innych ludzi.

Artysta wraz z uświadomieniem sobie nieprzeciętnego powołania może bardziej zrozumieć własną sytuację egzystencjalną: „W »twórczości artystycznej« człowiek bardziej niż w jakikolwiek inny sposób objawia się jako »obraz Boży« i wypełnia to zadanie przede wszystkim kształtując wspaniałą »materię« własnego człowieczeństwa, a z kolei także sprawując twórczą władzę nad otaczającym go światem” (Jan Paweł II, 1999, s. 5). Artysta tworząc dzieło wyraża siebie, istotę własnego człowieczeństwa, własną indywidualność, swój duchowy rozwój przejawiający się w rozumieniu własnego przeznaczenia. Z tego względu konieczne jest powiązanie sprawności artystycznej z kondycją moralną. Sztuka będąc środkiem samopoznania jest także narzędziem poszukiwania prawdy rozumianej jako ukryta tajemnica Rzeczywistości: „Artysta nieustannie poszukuje ukrytego sensu, z wielkim trudem stara się wyrazić rzeczywistość niewysłowioną. Nie sposób zatem dostrzec, jak wielkim źródłem natchnienia może być dla niego ta swoista »ojczyzna duszy«, jaką jest religia. Czyż to nie w sferze religii człowiek zadaje najważniejsze pytania osobiste i poszukuje ostatecznych odpowiedzi egzystencjalnych?” (Jan Paweł II, 1999, s. 31). Ponieważ dzieło sztuki pełni także funkcję komunikatywną, artysta za pomocą swych dzieł porozumiewa się z innymi ludźmi, udostępnia im poznaną przez siebie prawdę: „Poprzez swoje dzieła artysta *rozmawia i porozumiewa się z innymi*. Tak więc historia sztuki nie jest tylko historią dzieł, ale również ludzi. Dzieła sztuki mówią o twórcach, pozwalają poznać ich

wnętrze i ukazują szczególny wkład każdego z nich w dzieje kultury” (Jan Paweł II, 1999, s. 8).

Należy dodać, że Papież dostrzegał także wartość wszelkiej sztuki autentycznej, nie tylko religijnej, bo ta ze swej natury jest otwarta na prawdę i dlatego zawsze prowadzi do doświadczenia wiary: „Każda autentyczna forma sztuki jest swoistą drogą dostępu do głębszej rzeczywistości człowieka i świata. Tym samym stanowi też bardzo trafne wprowadzenie w perspektywę wiary, w której ludzkie doświadczenie znajduje najpełniejszą interpretację” (Jan Paweł II, 1999, s. 16).

2. Potrzeba sensu a poznanie przez wiarę

Společną misję artystów warto rozpatrywać w kontekście potrzeby sensu charakterystycznej dla bytu ludzkiego. Każdy bowiem człowiek pragnie znać swoje przeznaczenie, a także cel istnienia świata. To wewnętrzne dążenie człowieka ściśle wiąże się z pragnieniem poznania prawdy. Zdaniem Jana Pawła II, to Bóg zaszczerpił pragnienie poznania w ludzkim sercu, stanowiące rację nieustannego poszukiwania prawdy. Papież w encyklice „Fides et ratio” powołał się na słowa Arystotelesa, greckiego filozofa żyjącego w IV w.p.n.e, rozpoczynające jego „Metafizykę”, zgodnie z którymi każdemu człowiekowi wrodzone jest pragnienie poznania: „»Wszyscy ludzie pragną wiedzieć«, a właściwym przedmiotem tego pragnienia jest prawda. Nawet w życiu codziennym obserwujemy, jak bardzo każdy człowiek stara się poznać obiektywny stan rzeczy, nie zadowolając się informacjami z drugiej ręki. Człowiek to jedyna istota w całym widzialnym świecie stworzonym, która nie tylko zdolna jest wiedzieć, ale także zdaje sobie sprawę z tego, że wie, i dlatego pragnie poznać istotną prawdę tego, co postrzega. Nikomu nie może być naprawdę obojętne, czy jego wiedza jest prawdziwa. Jeśli człowiek odkryje, że jest fałszywa, odrzuca ją; jeśli natomiast może się upewnić o jej prawdziwości, doznaje satysfakcji” (Jan Paweł II, 1998, s. 41-42). Skoro ludzka natura jest źródłem pragnienia poznania prawdy, stąd ta skłonność ma charakter uniwersalny. Jest właściwa wszystkim ludziom, niezależnie od ich narodowości, kultury, wyznawanej religii itd.³ Ta potrzeba poznania wyraża się w pytaniach stawianych przez człowieka na różnych etapach jego rozwoju, typu: kim jestem? dokąd zmierzam? co mnie czeka po śmierci? Należy podkreślić, że odpowiedzi na powyższe

³ Jan Paweł II, 1998, s. 4: „Wystarczy zresztą przyjrzeć się choćby pobieżnie dziejom starożytnym, aby dostrzec wyraźnie, jak w różnych częściach świata, gdzie rozwijały się różne kultury, ludzie równocześnie zaczęli stawiać sobie podstawowe pytania towarzyszące całej ludzkiej egzystencji: *Kim jestem? Skąd przychodzę i dokąd zmierzam? Dlaczego istnieje zło? Co czeka mnie po tym życiu?* Pytania te są obecne w świętych pismach Izraela, znajdujemy je w Wedach, jak również w Awestach; spotykamy je w pismach Konfucjusza czy Lao-Tse, w przepowiadaniu Tirthankhary i Buddy; są obecne w poematach Homera czy w tragediach Eurypidesa i Sofoklesa, podobnie jak w pismach filozoficznych Platona i Arystotelesa. Wspólnym źródłem tych pytań jest potrzeba sensu, którą człowiek od początku bardzo mocno odczuwa w swoim sercu: od odpowiedzi na te pytania zależy bowiem, jaki kierunek winien nadać własnemu życiu”.

pytania mają znaczenie egzystencjalne, albowiem wyznaczają kierunek indywidualnego życia danej osoby.

Jan Paweł II wbrew współczesnym argumentom sceptycznym, agnostycznym i relatywistycznym, mającym źródło w starożytnej filozofii greckiej, był przekonany o istnieniu prawdy obiektywnej i możliwości jej poznania. W ten sposób stał on na stanowisku realizmu epistemologicznego. Poznanie (gr. *theoria*) obok postępowania moralnego (gr. *praxis*) i wytwarzania (gr. *poiesis*) to obszary ludzkiego działania zgodnie z arystotelesowską teorią aspektu. Wymienione dziedziny aktywności ludzkiej przenikają się nawzajem, postępowanie moralne i wytwórczość są uwarunkowane ludzkim poznaniem. Papież w encyklice „Fides et ratio” napisał: „Wiara i rozum (*Fides et ratio*) są jak dwa skrzydła, na których duch ludzki unosi się ku kontemplacji prawdy. Sam Bóg zaszczerpił w ludzkim sercu pragnienie poznania prawdy, którego ostatecznym celem jest poznanie Jego samego, aby człowiek – poznając Go i miłując – mógł dotrzeć także do pełnej prawdy o sobie (por. Wj 33, 18; Ps 27 [26], 8-9; 63 [62], 2-3; J 14, 8; 1 J 3, 2)” (Jan Paweł II, 1998, s. 3). Wyróżnił więc poznanie rozumowe (resp. filozoficzne) oraz poznanie przez wiarę. Poznanie rozumowe to poznanie na miarę człowieka, rozum bowiem ma swoje naturalne granice. W tradycji filozofii europejskiej powstały różne dowody na istnienie Boga, na przykład dowód ontologiczny św. Anzelm z Canterbury czy pięć dróg św. Tomasza z Akwinu. Według Papieża poznanie rozumowe powinno być uzupełnione przez wiarę, która przekracza poznanie rozumowe i stanowi głębszą formę poznania: „Wiara wkracza nie po to, by pozbawić rozum autonomii albo ograniczyć przestrzeń jego działania, lecz po to tylko, by uzmysłowić człowiekowi, że w tych wydarzeniach objawia się i działa Bóg Izraela. Dogłębne poznanie świata i dziejowych wydarzeń nie jest zatem możliwe, jeśli człowiek nie wyznaje zarazem wiary w Boga, który w nich działa. Wiara wyostreza wewnętrzny wzrok i otwiera umysł, pozwalając mu dostrzec w strumieniu wydarzeń czynną obecność Opatrzności” (Jan Paweł II, 1998, s. 29-30).

Kościół Katolicki jest depozytariuszem Objawienia Jezusa Chrystusa. Od początku swojego istnienia pełni posługę *diakonii prawdy*, zgodnie ze słowami Ewangelii według św. Jana „Chrystus jest drogą, prawdą i życiem” (J 14, 6). Kościół zachęca wierzących w Chrystusa do poszukiwania prawdy na drodze poznania rozumowego i poznania przez wiarę, jak również do ukazywania światu poznanej prawdy (Moskal, 2014). W sytuacji współczesnego kryzysu sensu, dla którego charakterystyczna jest fragmentaryzacja wiedzy ludzkiej, pozbawiona integralnego spojrzenia na ludzkie życie z pomocą może przyjść kultura, w tym sztuka w jej różnych formach wyrazu. Poznanie przez sztukę religijną ubogaca poznanie przez wiarę: „Inna jest natura poznania przez wiarę, gdyż wymaga ono osobistego spotkania z Bogiem w Jezusie Chrystusie. Także to poznanie jednak może się wzbogacić dzięki intuicji artystycznej. Wymownym przykładem kontemplacji estetycznej,

która prowadzi na wyżyny wiary, są między innymi dzieła błogosławionego Fra Angelico” (Jan Paweł II, 1999, s. 16).

W Powszechnej Encyklopedii Filozofii - „wiara” (*gr. pistis, łac. fides*) - jest definiowana jako „akt poznawczy rozumu pod naciskiem woli wierzącego” (*Powszechna Encyklopedia Filozofii*, 2008, s. 750). Wiara nie jest więc uczuciem ani emocją. Poznanie przez wiarę zachodzi w różnych dziedzinach życia, gdy fakty nie są dostępne w bezpośrednim poznaniu, na przykład w procesie edukacji i wychowaniu przez autorytet rodziców, nauczycieli, wychowawców, naukowców (Sieńkowski, 2014). Ten typ poznania wiąże się z uznaniem czyjegoś autorytetu. W przypadku poznania przez sztukę religijną wzbogacającego poznanie przez wiarę mamy do czynienia z poznaniem przez autorytet Pisma Świętego. Artyści czerpiąc inspiracje z Pisma Świętego kierują wzrok odbiorcy sztuki ku Rzeczywistości Transcendentnej.

Według św. Tomasza z Akwinu, średniowiecznego filozofa, sztuka ze względu na kondycję poznawczą człowieka i bytowość Boga może być przydatna w dotarciu do tego, co duchowe, co boskie: „[...] Czy kult Boga nie powinien być bardziej szlachetny, a nie taki teatralno-poetycki? Bo rzeczywiście, podczas mszy świętej spotykamy rozbudowane ceremonie, na ścianach wiszą obrazy przedstawiające sceny z życia Chrystusa i świętych, nie brak również rzeźb, można się więc zapytać, czy takie »przedstawienie« nie deprecjonuje Boga lub boskości? Na tak zadane pytanie św. Tomasz odpowiada: *Jak spraw poetyckich rozum ludzki w pełni nie pojmuje ze względu na defekt w prawdzie, który w nich jest, tak samo ludzki rozum nie może doskonale pojąć tego, co Boskie, ze względu na nadmiar prawdy i dlatego w obu przypadkach potrzebna jest reprezentacja za pomocą figur zmysłowych*” (Jaroszyński, 1996, s. 214). Akwinata wskazał na dwa powody użycia „figur zmysłowych” - z jednej strony „defekt w prawdzie” („niedomiary prawdy”), z drugiej zaś strony na „nadmiar w prawdzie”. Ponieważ w obu przypadkach człowiek nie ma bezpośredniego poznania prawdy, dlatego istnieje konieczność posłużenia się „figurą zmysłową”. Według św. Tomasza z Akwinu w Bogu jest nadmiar prawdy, który odnosi się do sposobu poznania Boga przez człowieka: „Bóg jest Prawdą, to znaczy, że Jego byt - prosty i doskonały - jest w pełni poznawalny, w pełni inteligibilny, że nie ma w nim niczego, co nie byłoby aktem. Tyle że Bóg jako Prawda jest doskonale poznawalny przez samego siebie. W stosunku do człowieka natomiast Bóg jest transcendentny i dlatego człowiek Boga wprost własnymi siłami poznać nie może. Skoro tak, to wszystko, co mówimy o Bogu, a więc że jest Prawdą, że jest Dobrem, że jest prosty, że jest niematerialny, wcale nie wynika z uchwycenia Jego Istoty, ale jest to wynik pośrednich analiz metafizycznych, których bezpośrednim przedmiotem nie jest Bóg, ale byt przygodny” (Jaroszyński, 1996, s. 215). Nadmiar prawdy w odniesieniu do poznania Boga przez człowieka można porównać do Słońca - człowiek jest oślepiany przez światło Słońca, nie jest więc w stanie patrzeć na światło Słońca gołym okiem: „[...] Boga - obiektywnie najbardziej

poznawalnego z bytów – poznawać możemy jedynie pośrednio. Nadmiar boskiej Prawdy jest nadmiarem dla nas (*quoad nos*)” (Jaroszyński, 1996, s. 216).

Zakończenie

Zaprezentowana koncepcja poznawczej funkcji sztuki religijnej w ujęciu Jana Pawła II to niewątpliwie interesująca propozycja w obrębie współczesnej estetyki teologicznej. Należy ją analizować w perspektywie antropologii chrześcijańskiej. Człowiek jako stworzony na obraz i podobieństwo Boże jest ze swej natury twórcą, skoro Bóg jest Stwórcą całego świata. Każdy człowiek jest powołany do odpowiedzialnego samostanowienia o sobie, przez co staje się autorem własnego życia. Oprócz tak pojętej twórczości o charakterze powszechnym, Papież także wyróżnił szczególne powołanie artysty, który ma do spełnienia ważną rolę w społeczeństwie, kulturze, narodzie, w związku z możliwościami poznawczymi sztuki. Artysta ukazując w swej sztuce coraz to nowe epifanie piękna, będąc zainspirowany motywami pochodzącymi z Pisma Świętego przekazuje prawdę o przeznaczeniu człowieka i Boga. Poznanie przez sztukę wzbogacając poznanie przez wiarę zaspakaja ludzką potrzebę sensu związaną z pragnieniem poznania prawdy.

Analizując poglądy estetyczne Jana Pawła II zawarte w przesłaniu do artystów można dostrzec pewne nawiązania do trzech konkurujących ze sobą w kulturze współczesnej teorii sztuki, którymi są: „manicznie” - ekspresyjna teoria sztuki, „ejdetyczna” teoria sztuki oraz „prywatywna” teoria sztuki. Wymienione teorie zostały zapoczątkowane w starożytnej Grecji oraz posiadają własną interpretację faktu sztuki wyrastającą z określonego rozumienia natury (Kiereś, 1996).

Sztuka w „manicznie” - ekspresyjnej teorii sztuki, podobnie jak w „ejdetycznej” teorii sztuki, ma charakter kognitywny, jest poznaniem Prawdziwej Rzeczywistości. W obu teoriach suponowany jest dualizm ontologiczny i epistemologiczny. W pierwszej z wymienionych teorii – genezę sztuki, utożsamionej z „wyrażaniem”, wiąże się z „manią”, czyli „boskim szałem”, „szlachetnym szałem”, różnie interpretowanym na przestrzeni dziejów. Jacques Maritain, współczesny filozof francuski, wyróżnił „*manię from above*”, pochodzącą z „góry” - od bogów, bóstw, Boga oraz „*manię from below*” - mającą swoje źródło w człowieku, jego wyobraźni, podświadomości czy intuicji. Natomiast w teorii zapoczątkowanej przez Platona sztuka to „dziedzina prezentacji idei” oraz „domena ich bezpośredniego ujęcia za pomocą poznania ejdetycznego”.

Jan Paweł II wskazując na „iskrę Bożą”, natchnienie, upatruje źródła sztuki w tym, co boskie, nadnaturalne, przez co nawiązał do „manicznie” - ekspresyjnej teorii sztuki. Nazwa tej teorii wskazuje z jednej strony na pochodzenie sztuki, z drugiej zaś strony na cel sztuki. W „Hymnach homeryckich” znajduje się istotne pytanie dotyczące pochodzenia sztuki: „[...] »Czy kunsztu cudnego tajniki znasz już od samych urodzin, czy może ktoś z bogów lub

ludzi zwolił ci daru świetnego i boskiej pieśni nauczył? [...] Jakąże sztuką, jaką nauką i jakim ćwiczeniem – Pojąć nie sposób!« - Odpowiedź padła z ust poetów - mędrców; Hezjod wyznaje: »Nauczyły mnie Muzy mą pieśń układać znakomicie«, podobnie Homer: »Mówcie mi, Muzy z wysokiego Olimpu, boginie wszechobecne i wszystko wiedzące. My słyszymy tylko wieści, a nic nie wiemy [...]« (tamże, s. 5). Platon w dialogu pod tytułem „Fajdros” napisał: „[...] »Bo wszyscy poeci, którzy dobre wiersze piszą, nie przez umiejętność to czynią [...] tylko bóg w nich wstępuje i oni w zachwyceniu te piękne poematy mówią, a pieśniarze dobrzy to samo«” (Kiereś, 1996, s. 105); natomiast w „Ionie” stwierdził: „[...] »A dlatego im bóg rozum odbiera i używa ich do swej posługi i wieszczków, i wróżbitów boskich, abyśmy my słuchając wiedzieli, że to nie oni sami mówią te bezcenne rzeczy; nie ci, których rozum odszedł, tylko bóg sam mówi i przez nich się do nas odzywa [...] poeci są niczym innym więcej, tylko tłumaczami bogów w zachwyceniu; każdego bóg w jakiś zachwyt wprawia«” (Kiereś, 1996, s. 106).

Pogląd Papieża, zgodnie z którym sztuka religijna prezentuje idee zawarte w Piśmie Świętym i jest miejscem ich bezpośredniego poznania stanowi nawiązanie do „ejdetycznej” teorii sztuki. Nazwa tej teorii wskazuje na typ poznania, za pomocą którego dokonuje się poznanie idei. Platon przyjął istnienie dwóch rodzajów bytów: byt idealny (idee) i byt materialny. Idee są ogólne, niezienne i wieczne. Natomiast byt materialny jest jednostkowy, zmienny i niszczalny. Idee to wzory dla bytów materialnych. Byty jednostkowe partycypują w ideach. Świat materialny, poznawalny za pomocą zmysłów, to świat cieni w porównaniu z ideami, które człowiek poznaje na drodze poznania rozumowego - ejdetycznego. Te założenia metafizyczne Platona dały podstawę do rozróżnienia „wiedzy-episteme”, której przedmiotem są idee oraz opinii - doksy, odnoszącej się do „tego, co się wydaje”. W tym kontekście pojawił się platoński podział sztuki, na sztukę naśladowczą oraz sztukę wytwórczą: „Artysta-wytwórca jest »wpatrzony w to, co niezienne, i tym posługuje się wzorem«, a owocem jego pracy jest »rzecz skończona i piękna«, artysta-naśladowca zaś »wpatrzony w to, co powstało, i powstałym posługuje się wzorem, a wtedy wynik nie jest piękny«” (Kiereś, 1996, s. 114). Należy podkreślić, że ostatecznie w systemie Platona każda sztuka ma charakter naśladowczy - naśladuje świat zewnętrzny, bogów lub idee. Sztuką przez duże „S” jest jednak sztuka prezentująca idee: „Jeśli celem sztuki jest »sięganie do zasad«, to ani artysta, ani miłośnik sztuki nie powinni »gubić się w pięknu cielesnym«, które jest jedynie »obrazem, śladem, cieniem« piękna duchowego. Sztuka daje obrazowe przedstawienie, które »stwarza podstawę do odbierania wpływu od swego wzoru, jest jakby zwierciadłem zdolnym uchwycić jego wygląd«. To poznanie ma charakter wizji, duchowego zespolenia się »z tamtym światem« i choć jest niewyraźne pojęciowo i niedowodliwe, jest ono bliskie boskiej mądrości, która »wypowiada się nie w twierdzeniach, lecz w obrazach«” (Kiereś, 1996, s. 115-116).

Papież twierdząc, że dzięki sztuce religijnej człowiek aktualizuje poznanie w zakresie własnego przeznaczenia oraz Rzeczywistości Transcendentnej odwołuje się do „prywatywnej” teorii sztuki. Nazwa tej teorii pochodząca od łacińskiego terminu „privatio” oznaczającego „brak” wskazuje na rację istnienia sztuki. Jak zauważył Arystofanesa, jeden z twórców komedii staroattyckiej, który prawdopodobnie pierwszy sformułował tę teorię: „Czego nam brak, tego dostarcza nam naśladowanie”. Racją sztuki w tej teorii jest „brak” występujący w naturze, natomiast naśladowanie (*mimesis*) jest sposobem jego usunięcia. W prezentowanej koncepcji sztuka religijna, jak również sztuka autentyczna, usuwa brak wiedzy na temat celu ostatecznego życia człowieka, którym jest Bóg. To, czym jest „brak” można zrozumieć w kontekście arystotelesowskiej teorii złożań bytowych. Każdy byt według Stagiryty to unifikacja formy substancjalnej i materii. Hylemorfizm wskazuje na dynamiczną współzależność wymienionych elementów bytu. Aktywna forma może napotkać opór materii, co może prowadzić do różnych defektów, czyli braków: „Poznanie braku dokonuje się zawsze w kontekście wiedzy o istocie czegoś. Bez tej wiedzy nie wiedzielibyśmy, co jest dla danego bytu – bezwzględnie lub względnie – konieczne. *Fakt rozpoznania braku stwarza sposobność jego eliminacji, a do tego konieczna jest sztuka! Tak więc racją istnienia sztuki, czyli tym, co usprawiedliwia jej obecność w życiu człowieka, jest występowanie braków bytowych.* Inaczej mówiąc, gdyby natura mogła zrealizować wszystkie doskonałości, sztuka byłaby zbędna!” (Kiereś, 1996, s. 120-121). Tak jak w przypadku sztuk wytwórczych w klasyfikacji Platona nie ma wątpliwości, że sztuka utożsamiona z rzemiosłem rzeczywiście uzupełnia zastane braki w świecie powołując do istnienia brakujące rzeczy, tak nie jest do końca jasne, na czym polega usuwanie braków przez tak zwane sztuki piękne. W celu wyjaśnienia tej trudności warto posłużyć się rozwiązaniem ucznia Platona: „Sam Arystoteles mówi: »sztuki uzupełniają naturę w tym, czego ona nie może urzeczywistnić bądź ją naśladować« (...)” (Kiereś, 1996, s. 121). Sztuki piękne, w tym sztuka religijna, usuwa braki w naturze w sensie aktualizacji ludzkiego poznania: „[...] sztuka aktualizuje potencjalności osobowe człowieka – a – jak mówi Tomasz [św. Tomasz z Akwinu – M.K.] - »Wszystko, co znajduje się w możliwości, jest brakiem dopóty, dopóki nie znajdzie się w akcie«. Wynika z tego, że nie sprowadza się ona wyłącznie do transformacji zewnętrznej wobec człowieka materii, ale jest przede wszystkim doskonaleniem się samego twórcy. Jest to jej – jak się wydaje – cel ostateczny, bo przecież tylko człowiek jest docelowym adresatem sztuki. Wspomniane doskonalenie się zależy od tego, *co człowiek poznał i uznał za konieczne, jak określił ostateczny cel swojego życia*, dopiero bowiem na tle takiej wiedzy można rozstrzygnąć, co jest, a co nie jest brakiem” (Kiereś, 1996, s. 125).

Reasumując należy stwierdzić, że przedstawiona koncepcja funkcji poznawczej sztuki religijnej zawarta w „Liście Ojca Świętego Jana Pawła II do Artystów” ma ostatecznie wymiar antropotwórczy. Człowiek poznając prawdę przy udziale sztuki w coraz pełniejszy

sposób realizuje własną bytowość. Zachodzi ścisła zależność - człowiek tworząc sztukę, buduje człowieczeństwo w człowieku.

Bibliografia:

- Gadomska-Serafin, R. 2012, *Promethidion* Cypriana Norwida i *List do artystów* Jana Pawła II, czyli rozważania o pięknie prawdziwym, *Tematy i Konteksty*, 2 (7), 372-398.
- Jan Paweł II. 1998. *Encyklika Fides et Ratio Ojca Świętego Jana Pawła II do Biskupów Kościoła Katolickiego o relacjach między wiarą a rozumem*, Kraków: Wydawnictwo Św. Stanisława BP Archidiecezji Krakowskiej.
- Jan Paweł II. 1999. *List Ojca Świętego Jana Pawła II do Artystów*, Częstochowa: Tygodnik Katolicki Niedziela.
- Jaroszyński, P. (1996). *Metafizyka i sztuka*, Warszawa: Wydawnictwo Tadeusza Radjusza „Gutenberg -Print”.
- Kiereś, H. (1994). Sztuka a prawda, *Człowiek w kulturze*, 2, 51-69.
- Kiereś, H. (1995). Sztuka religijna czy sacrum w sztuce, *Człowiek w kulturze*, 6-7, 313-330.
- Kiereś, H. (1996). *Spór o sztukę*, Lublin: TN KUL.
- Moskal, P. (2014). *Traktat o religii*, Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Seirbet, J. (2007). *Leksykon sztuki chrześcijańskiej. Tematy, postaci, symbole*, Kielce: Wydawnictwo Jedność.
- Sieńkowski, M. (2014). Wiara a inne typy poznania, *Civitas et Lex*, 4, 69-81.
- Tytko, M.M. (2013). Artysta w koncepcji Jana Pawła II w *Liście do artystów*, *Religious and Sacred Poetry: An International Quarterly of Religion, Culture and Education*, 1/2, 117-142.
- Zdybicka, Z.J. (2009). *Jan Paweł II filozof i mistyk*, Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu.
- Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym (*Gaudium et Spes*), *Znak*, 148 (10) 1966.
- Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Najnowszy przekład z języków oryginalnych z komentarzem.* (2009). Częstochowa: Edycja Świętego Pawła.
- Powszechna Encyklopedia Filozofii*, 9 (2008), Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, za: <https://encyklopedia.pwn.pl/haslo/sztuka-religijna;3983510.html>, (dostęp: 15.08.2020).
- Gadomska-Serafin, R. (2012). *Promethidion* Cypriana Norwida i *List do artystów* Jana Pawła II, czyli rozważania o pięknie prawdziwym, *Tematy i Konteksty*, 2 (7), 372-398.
- Jan Paweł II. (1998). *Encyklika Fides et Ratio Ojca Świętego Jana Pawła II do Biskupów Kościoła Katolickiego o relacjach między wiarą a rozumem*, Kraków: Wydawnictwo Św. Stanisława BP Archidiecezji Krakowskiej.
- Jan Paweł II. (1999). *List Ojca Świętego Jana Pawła II do Artystów*, Częstochowa: Tygodnik Katolicki Niedziela.

- Jaroszyński, P. (1996). *Metafizyka i sztuka*, Warszawa: Wydawnictwo Tadeusza Radjusza „Gutenberg -Print”.
- Kiereś, H. (1994). Sztuka a prawda, *Człowiek w kulturze*, 2, 51-69.
- Kiereś, H. (1995). Sztuka religijna czy sacrum w sztuce, *Człowiek w kulturze*, 6-7, 313-330.
- Kiereś, H. (1996). *Spór o sztukę*, Lublin: TN KUL.
- Moskal, P. (2014). *Traktat o religii*, Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Seirbet, J. (2007). *Leksykon sztuki chrześcijańskiej. Tematy, postaci, symbole*, Kielce: Wydawnictwo Jedność.
- Sieńkowski, M. (2014). Wiara a inne typy poznania, *Civitas et Lex*, 4, 69-81.
- Tytko, M.M. (2013). Artysta w koncepcji Jana Pawła II w *Liście do artystów*, *Religious and Sacred Poetry: An International Quarterly of Religion, Culture and Education*, 1/2, 117-142.
- Zdybicka, Z.J. (2009). *Jan Paweł II filozof i mistyk*, Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu.
- Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym (*Gaudium et Spes*), *Znak*, 148 (10) 1966.
- Powszechna Encyklopedia Filozofii*, 9 (2008), Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, za: <https://encyklopedia.pwn.pl/haslo/sztuka-religijna;3983510.html>, (dostęp: 15.08.2020).

Dr Aneta Borowik, <https://orcid.org/0000-0003-0157-7074>
*Uniwersytet Śląski w Katowicach/
Instytut Dokumentacji Architektury Biblioteki Śląskiej*

Idea i racjonalizm w architekturze sakralnej Henryka Buszki i Aleksandra Franty

Idea and rationalism in the sacral architecture of Henryk Buszko and Aleksander Franta

<https://doi.org/10.34766/fetr.v44i4.425>

Abstrakt: Henryk Buszko i Aleksander Franta należeli do najwybitniejszych architektów powojennej Polski. Projektowali nie tylko osiedla i świeckie budynki użyteczności publicznej, ale także świątynie, w tym kościół p.w. Podwyższenia Krzyża Świętego i Matki Bożej Uzdrawienia Chorych w Katowicach uznany za jedną z najlepszych współczesnych realizacji sakralnych (ilustracja nr 1, na końcu artykułu). W Instytucie Dokumentacji Architektury Biblioteki Śląskiej w Katowicach zachowały się dokumenty dotyczące nie tylko historii jego budowy, ale także przesłanek ideowych, którymi kierowali się architekci projektując tę świątynię. Architektura to dziedzina z pogranicza sztuki i techniki, łącząca w sobie podejście racjonalne i ideowe. W artykule zostaną poruszone kwestie tego, w jaki sposób idea (nie tylko religijna) i racjonalizm wpływają na artystyczną kreację materialnej struktury kościoła.

Słowa kluczowe: architektura, architektura sakralna, modernizm, socmodernizm

Abstract: Henryk Buszko and Aleksander Franta were among the most outstanding figures in the post-war architectural community. They designed not only housing estates and secular public buildings, but also temples, including the church dedicated to the Exaltation of the Holy Cross and Our Lady of Healing the Sick in Katowice, recognized as one of the best contemporary religious projects. Fortunately, at the Institute of Architecture Documentation of the Silesian Library in Katowice, there are documents on the history of its construction, but also the ideological premises. Architecture is a field between art and technology that combines two approaches: rational and ideological. The article presents the creative profiles of Henryk Buszko and Aleksander Franta, the history and form of the temple as well as the ideas guiding architects during its design.

Keywords: architecture, sacral architecture, modernism, cold-war modern

1. Sylwetki architektów

Henryk Bronisław Buszko urodził się 3 września 1924 roku we Lwowie, zmarł 31 lipca 2015 roku w Katowicach. W Nowym Targu uczęszczał na kursy przygotowawcze do szkół technicznych, na których zaprzyjaźnił się z Aleksandrem Frantą. W latach 1941-1944 uczył się w Szkole Technicznej Wodno-Melioracyjnej w Nowym Targu, gdzie wykładał znakomity architekt Jerzy Mokrzyński, który wywarł na niego wielki wpływ. Po otrzymaniu dyplomu w 1944 roku rozpoczął pracę w Biurze Gospodarki Wodnej Miasta w Nowym Targu. Następnie zatrudnił się w niemieckim przedsiębiorstwie budowlanym Hermana Dewitza przy realizacji ośrodka kolonijnego dla dzieci w Rabce. W 1944 roku w Zakopanem zorganizowano tajne komplety prowadzone przez wykładowców filii Wydziału

Architektury Politechniki Warszawskiej. Buszko rozpoczął naukę architektury, którą kontynuował w Krakowie na Wydziałach Politechnicznych Akademii Górniczej Buszko jeszcze w trakcie studiów pracował w charakterze technika w pracowni profesora Politechniki Wrocławskiej Tadeusza Brzozy, biorąc udział w projektowaniu pawilonów wystawowych na Wystawie Ziem Odzyskanych we Wrocławiu. Od 1949 do 1951 roku był zatrudniony na Wydziale Architektury Politechniki Wrocławskiej. W 1949 roku rozpoczął pracę w katowickim oddziale Centralnego Biura Projektów Architektonicznych i Budowlanych, gdzie współpracował z Aleksandrem Frantą i Jerzym Gottfriedem tworząc grupę nazywaną Zielonymi końmi. Zaangażował się wówczas w opracowanie pierwszej fazy planów ogólnych Górnośląskiego Okręgu Przemysłowego-Centrum. W 1958 roku razem z Frantą stworzyli samodzielną pracownię projektową - Pracownię Projektów Budownictwa Ogólnego (ilustracja nr 2 na końcu artykułu). Bardzo ważnym rozdziałem w życiu Henryka Buszki była działalność w Stowarzyszeniu Architektów Polskich. Początkowo związał się z katowickim oddziałem tej organizacji - w latach 1954-1956 jako wiceprezes, a od 1956 do 1957 jako prezes (Buszko, 1998, 36). Następnie przez trzy kadencje pełnił zaszczytną funkcję prezesa tej organizacji - w latach: 1965-1967, 1967-1969 i 1972-1975. Równoległe prowadził działalność dydaktyczną jako wykładowca na Politechnice Śląskiej w Gliwicach. Do jego najważniejszych projektów należą: osiedla Tysiąclecia i Roździeńskiego w Katowicach oraz Dzielnicę leczniczo-uzdrowiskowa w Ustroniu-Zawodziu.

Aleksander Franta (1925-2019), podobnie jak Henryk Buszko, w czasie wojny uczęszczał do Technikum Melioracyjnego w Nowym Targu, potem do filii Wydziału Architektury Politechniki Warszawskiej, a następnie na Wydziały Politechniczne Akademii Górniczej w Krakowie, gdzie w 1949 roku zdobył dyplom architekta. Jeszcze jako student został asystentem Rudolfa Śmiałowskiego w Katedrze Budownictwa (1945-1948) oraz Juliusza Żórawskiego w Katedrze Architektury Przemysłowej (1948-1951). W 1949 roku rozpoczął pracę w katowickim oddziale Centralnego Biura Projektów Architektonicznych i Budowlanych w Warszawie (późniejszym „Miastoprojekcie” Katowice), ściśle współpracując z Henrykiem Buszką i Jerzym Gottfriedem. Od 1959 do 1961 roku Franta był prezesem katowickiego oddziału SARP-u. W latach 1970-1978 prowadził prace dyplomowe i wykładał na Wydziale Architektury Politechniki Śląskiej w Gliwicach, a następnie w Wyższej Szkole Technicznej w Katowicach. Został uhonorowany licznymi nagrodami i odznaczeniami, m.in.: Złotym Krzyżem Zasługi (1956), Krzyżem Oficerskim Orderu Odrodzenia Polski (1969), Medalem im. św. Brata Alberta za wybitne osiągnięcia w dziedzinie kultury i sztuki sakralnej (2001), oraz Nagrodą Honorową SARP (1975, z H. Buszką) (Borowik, 2019, s. 466-467).

Henryk Buszko i Aleksander Franta należeli do grupy architektów, którzy po ukończeniu studiów przyjechali na Górny Śląsk i z nim związali swoją przyszłość i całe

swoje życie. Powojenne środowisko architektoniczne Górnego Śląska i Zagłębia Dąbrowskiego było bardzo różnorodne. Początkowo tworzyli je architekci, którzy ukończyli przed wojną lub w trakcie jej trwania politechniki we Lwowie lub Warszawie. Najwięcej przedstawicieli kolejnego pokolenia odebrało edukację na politechnikach w Krakowie i Gliwicach. Wielu z nich było wychowankami wspomnianych wcześniej architektów. W kształtowaniu nowej architektury i urbanistyki na Górnym Śląsku i w Zagłębiu Dąbrowskim olbrzymią rolę odegrały pierwsze roczniki absolwentów Wydziałów Politechnicznych Akademii Górniczo-Hutniczej w Krakowie, do których należeli Henryk Buszko i Aleksander Franta. Reprezentanci tego pokolenia mieli okazję uczyć się u takich osobowości, jak: Adolf Szyszko-Bohusz, Juliusz Żórawski, Włodzimierz Gruszczyński, Tadeusz Tołwiński, Władysław Tatarkiewicz, Ludomir Ślendrański oraz Adam Mściwujewski. Wydział Architektury Akademii Górniczej w Krakowie powstał w 1946 roku. Razem z Wydziałami Inżynierii i Komunikacji tworzył tzw. Wydziały Politechniczne, które stały się podstawą dla założonej w 1954 roku Politechniki Krakowskiej (Borowik, 2019, s. 432).

2. Historia i forma architektoniczna kościoła p.w. Podwyższenia Krzyża Świętego i Matki Bożej Uzdrawienia Chorych w Katowicach

Henryk Buszko i Aleksander Franta zaprojektowali kilka kościołów: dwa na Dolnym i Górnym Tysiącleciu w Katowicach: p.w. Podwyższenia Krzyża Świętego i Matki Bożej Uzdrawienia Chorych (1977-1993) oraz pw. Matki Boskiej Piekarskiej (1983-1985), polskokatolicki pw. Najświętszej Marii Panny Królowej Apostołów (II wersje projektu, 1980-1983) oraz pw. Brata Alberta w Ustroniu-Zawodziu (proj. 1989 i 1996, niezrealizowany). Pierwszy z nich jest uznawany za jeden z najwybitniejszych przykładów architektury sakralnej powojennej Polski (Kozina, 2004, 461). Autorami jego architektury byli Henryk Buszko i Aleksander Franta przy współpracy Lidii Baron, koncepcję konstrukcji opracował Henryk Raszka, a projekt techniczny stalowego dachu – Janusz Mach.

Wzniesienie świątyni poprzedziły wieloletnie starania, przede wszystkim biskupa katowickiego Herberta Bednorza, wspieranego przez ówczesnego metropolitę krakowskiego Karola Wojtyłę. W 1977 roku władze kościelne uzyskały zgodę władz miejskich na budowę kościoła na Osiedlu Tysiąclecia w Katowicach. Zespół Buszki i Franty, ze względu na prawa autorskie, wskazano jako projektantów tej świątyni. Koncepcja i projekt realizacyjny powstały w latach 1977-1978. Architekci stworzyli wizję, która była realizowana, chociaż proces projektowy składał się z kilku faz i rozwijał w miarę podejmowania decyzji dotyczących rozwiązania szczegółów i detali architektonicznych. Zespół obejmował kościół główny na 1800 osób z zakrystią, pomieszczeniami pomocniczymi i technicznymi (2300 m²), kościół dolny na 700 osób z zakrystią i pomieszczeniami pomocniczymi (680 m²), zespół

katechetyczny złożony z sześciu sal z zapleczem (350 m²), urząd parafialny z kancelarią, gabinetem proboszcza, archiwum, pokojem konferencyjnym i pomieszczeniami pomocniczymi (140 m²), mieszkania dla księży ze wspólną jadalnią (370 m²), a także salę recepcyjną z pomieszczeniami recepcyjnymi (450 m²). Dolny kościół został pomyślany jako przysze sanktuarium chorych. Co ciekawe, projekt przedłożono do akceptacji nie tylko władzom kościelnym i państwowym, ale również środowisku architektonicznemu i mieszkańcom Katowic. Z ramienia Parafii inwestycję prowadził ksiądz Paweł Furczyk wspierany przez Społeczny Komitet. Kierownikiem budowy został Klemens Baron, a mistrzem - Władysław Krok. Buszko i Franta sprawowali nadzór autorski nad przedsięwzięciem.

Budowę rozpoczęto w maju 1979 roku i prowadzono systemem gospodarczym (ilustracja nr 3 na końcu artykułu). W dniu 6 czerwca 1979 roku papież św. Jan Paweł II podczas swojej pielgrzymki do ojczyzny poświęcił w Częstochowie kamień węgielny. Dolny kościół oddano do użytku 13 grudnia 1981 roku, w pierwszy dzień stanu wojennego, przy udziale kilku tysięcy wiernych. Z uwagi na trudne warunki ekonomiczne świątynię ukończono dziesięć lat później - jej konsekracja miała miejsce 13 grudnia 1991 roku. Rok później powstała koncepcja ekspresyjnego zwieńczenia wieży autorstwa Buszki i Franty, a do 1993 roku projektowano wyposażenie.

Świątynię zlokalizowano w pobliżu centralnej części osiedla niedaleko stawu, w sąsiedztwie terenów rekreacyjnych, około 300 metrów od głównego ciągu pieszego. Jak napisano: „Celem takiego usytuowania była dostępność bez narzucania się, aby był wyeksponowany ale nie dominujący” (Buszko, Franta, 1985, s. 6), (ilustracja nr 4 na końcu artykułu). Z uwagi na zaklasyfikowanie terenu do drugiej kategorii szkód górniczych zastosowano specjalną konstrukcję. Żelbetowe konchy związane rusztem tak, aby każdy element ściany stanowił niezależną podporę konstrukcji dachowej (Raszka, 1986, s. 163-168).

Plan kościoła cechuje swoboda, a składają się na niego głównie łukowate odcinki ścian (ilustracja nr 5 na końcu artykułu). Jego bryła jest utworzona z konch o zróżnicowanych wielkościach i wysokościach. Akcentem ważnym kompozycyjnie i ideowo jest czterdziestometrowa wieża z charakterystycznym zakończeniem w formie przypominającej wiertło. Falujące ściany obłożono ciemnym klinkierem (ilustracja nr 6 na końcu artykułu). Układ cegieł oraz ich faktura tworzą ciekawe efekty plastyczne. Tadeusz Barucki zauważył nawet, że cegły układają się w swoistą mozaikę, która powstała w sposób naturalny w trakcie pracy murarza (Barucki, 2015, s. 49). Wykorzystano klinkier przemysłowy do podszadek górniczych o wybarwieniu od karminu, poprzez fiolet, aż do granatu pochodzący z cegielni w Patoce. Projektanci, stosując podobne, ale jednocześnie zróżnicowane elementy ścienne wykonane i wykończone tym samym materiałem, chcieli zintegrować odbiór architektury tak z zewnątrz, jak i we wnętrzu budowli.

W tym miejscu warto przytoczyć ciekawą charakterystykę świątyni napisaną w 1994

roku przez Olgierda Czernera, ówczesnego dyrektora Muzeum Architektury we Wrocławiu: „Jego swobodnie określony kształt to jakby garstka papilotów, które wiatr zwał z okna któregoś mieszkania i przypadkowo ułożył na trawniku poniżej. W bryle jest to ugrupowanie niepełnych i różnej wysokości walców i spiralnej wieży. Zdmuchnęło ten kościół na teren poza wężownicę ograniczającą zabudowę osiedla, bliżej wody, a więc w tej wielkiej panoramie osiedla, odbijanej w wodzie, na pierwszym planie pojawia się coś co może pozwala się oderwać od codziennych, przyciemnych kłopotów, ku niebu, ku Bogu” (Czerner, bez daty, s. 5).

Projekt wysokiego, bo sięgającego 11,5 m, wnętrza kościoła górnego był bardzo przemyślany (ilustracja nr 7 na końcu artykułu). Jest ono bogato rozczłonkowane, ale jednoprzestrzenne. Wzbogacono je antresolami i konchami-aneksami mieszczącymi między innymi: ołtarze, chór, organy, schody oraz kanały wentylacyjne. Pomiedzy nimi umieszczono okna. Dach przyjął formę stalowej prętowej konstrukcji przestrzennej opartej na konchach za pomocą łożysk, które umożliwiają odkształcenia poziome oraz rektyfikację pionową. Wnętrze, pomimo swojej asymetrii, „wachlarzowo” otwiera się od wejścia głównego, osiągając kulminację w ołtarzu głównym. Pojawiają się w nim kontrasty, między innymi białych żelbetowych konstrukcji schodów i marmurowej posadzki oraz ciemnej klinkierowej okładziny ścian. Wnętrze zostało zaprojektowane w taki sposób, aby było podatne na „rozwój w czasie”, czyli na wprowadzanie sprzętów czy też dekoracji dziełami sztuki. Najważniejszym akcentem plastycznym jest metalowa, ekspresyjna figura Chrystusa ukrzyżowanego i błogosławiącego wykonana przez Gustawa Zemłę, autora wielu rzeźb religijnych i pomników, między innymi Powstań Śląskich w Katowicach (ilustracja nr 8 na końcu artykułu).

Świątynia p.w. Podwyższenia Krzyża Świętego i Matki Boskiej Uzdrawienia Chorych w Katowicach swoją formę wpisuje się w nurt rzeźbiarski architektury sakralnej, którego ikoną stał się kościół pielgrzymkowy Notre-Dame-du-Haut w Ronchamp, zrealizowany w latach 1950-1954 według projektu Le Corbusiera. Budowlami analogicznymi do omawianej świątyni, szczególnie w sferze pewnej ekspresji oraz zastosowania krzywoliniowych form, są te zaprojektowane przez Adama Lisika, wykładowcę Politechniki Śląskiej w Gliwicach, między innymi kościół na Osiedlu XXX-lecia PRL w Knurowie (1980-1986) oraz dom przedpogrzebowy w Chełmie Śląskim (proj. 1985). Natomiast rozwiązanie wieży w formie zawiniętej wstęgi trawestuje formę Sant'Ivo alla Sapienza w Rzymie Francesco Borrominiego. Ten sam sposób myślenia o architekturze odnajdziemy w świątyni p.w. św. Jana w Chaux-de-Fonds w Szwajcarii z 1973 roku oraz domu dla Eugene i Nancy Bavinger koło Norman (Oklahoma) Bruce'a Golfa z lat 1950-1955 (Gössel, Leuthäuser, 2010, s. 346-347).

3. **Determinanty ideowe projektowania kościoła p.w. Podwyższenia Krzyża Świętego i Matki Bożej Uzdrawienia Chorych w Katowicach**

Na sposób ukształtowania wnętrza katowickiej świątyni miały wpływ założenia reformy kościelnej wypracowane podczas Soboru Watykańskiego II obradującego w latach 1963-1965. Zgodnie z ideą wspólnotowości wiernych, uwaga uczestników nabożeństwa miała być skierowana na ołtarz, a strefy liturgii eucharystycznej i słowa dobrze widoczne, dlatego zalecano wywyższanie tych części lub stosowanie układu amfiteatralnego. Z tych samych powodów preferowano założenia centralizujące. Program funkcjonalny uległ rozszerzeniu o zespół parafialny z salami katechetycznymi oraz pomieszczeniami do działalności charytatywnej i kulturalnej, tak, aby wzmocnić poczucie obecności Kościoła w życiu wiernych (Cichocińska, Snopek, 2016, s. 1-2).

Przepisy kościelne funkcjonujące w powojennej Polsce nie determinowały formy świątyń. Przykładowo, w Uchwale 6.1.6 rozdz. V I Synodu Katowickiego zawarto bardzo ogólne wskazówki: „Nowe kościoły niech będą piękne, jak najbardziej funkcjonalne i praktyczne, niech w nich będą salki parafialne i osobna kaplica na Msze św.” (*Wypowiedzi*, 1987, 26). Henryk Buszko i Aleksander Franta podczas projektowania kościoła na Dolnym Tysiącleciu mieli o wiele większą swobodę niż w przypadku budownictwa mieszkaniowego ograniczonego normatywami oraz możliwościami technologicznymi i materiałowymi państwowych przedsiębiorstw budowlanych.

Świątynie z uwagi na skalę i odmienność ukształtowania są na ogół elementami krystalizującymi otaczającą je przestrzeń. Bywa również, że stają się formą symboliczną, a czasami wręcz pomnikową. Henryk Buszko miał tego świadomość (Buszko, 1987, 8). Uważał, że projektowanie architektury sakralnej nie jest łatwe, gdyż jest ona odbierana emocjonalnie. Według niego najważniejsze w tworzeniu koncepcji kościoła było sformułowanie idei przez architekta, przy pewnym udziale innych osób, np. inwestora czy użytkowników (ilustracja nr 9 na końcu artykułu). Pisał: „W przypadku świątyni, obiektu powstałego z emocji ludzi wyznających daną religię problem zawarcia w kształcie architektonicznym idei jest zadaniem podstawowym” (*Wypowiedzi*, 1987, s. 31). Architekt przypominał również o tym, że świątynia ma służyć przede wszystkim zbiorowości i jednostce jako miejsce spotkań z Bogiem: „Idea architektoniczna świątyni, znajduje swoje ucieleśnienie w konkretnym już kształcie budowli, zawarta być musi zarówno w programie, w jej usytuowaniu i powiązaniu z otoczeniem, jak też uformowaniu wszystkich elementów i szczegółów. Świątynia ma służyć zbiorowości umacniając w niej poczucie solidarnej spójności, ma także pozwolić na znalezienie swojego własnego miejsca każdemu, kto odczuwa potrzebę samotnej medytacji i modlitwy” (*Wypowiedzi*, 1987, s. 32).

Jednym z warunków stworzenia dobrego kościoła było również znalezienie odpowiedniej skali, ale także jednoznacznej i jednorodnej formy, będącej w całkowitej

zgodności z układem funkcjonalnym i konstrukcyjnym – tak bowiem brzmiał jeden z celów projektowych architektów (Buszko, Franta, 1962, s. 5).

Oprócz idei architektonicznej, dla Buszki sprawami podstawowymi w tworzeniu świątyni były także: odpowiednie przemyślenie jej programu, staranna i konsekwentna realizacja, bez zbędnych zmian i modyfikacji, podczas budowy oraz harmonijna, skoordynowana kompozycja wszystkich elementów wprowadzonych do kościoła przez współtwórców innych specjalności, np. plastyków (Buszko, 1987a, 2). Ten ostatni czynnik był szczególnie ważny, ponieważ architektura jawiła się mu jako synteza sztuk plastycznych, czemu dał wyraz pisząc: „[...] tworzywem architektury może być nie tylko budownictwo, ale również inne dzieła sztuki, rzeźba, malarstwo pod różnorodną postacią, woda, światło, zieleń a także zmienna aura – słońce, chmury, śnieg” (Buszko, 1997, s. 1). Architekci byli autorami niemal wszystkich elementów wystroju katowickiego kościoła (poza obrazami i rzeźbami), łącznie z tabernakulum, posadzkami i balustradami schodów (ilustracja nr 10 na końcu artykułu).

Dla współautora omawianej świątyni Aleksandra Franty bardzo ważnym czynnikiem podczas projektowania architektury sakralnej było piękno. Według niego należało przede wszystkim dążyć do tego, żeby stworzyć dzieło sztuki („osiągnąć maksymalnie wysoki poziom doskonałości formy”) oraz do tego, by forma była zgodna z treścią i miejscem. Tłumaczył to: „[...] przez obcowanie z najwyższą jakością formalną wzmaga się możliwość uzyskania odpowiedniego nastroju u odbiorcy” (*Wypowiedzi*, 1987, s. 24).

Zachowało się bardzo wiele uwag na temat założeń projektowych świątyni pw. Podwyższenia Krzyża Świętego i Matki Boskiej Uzdrawienia Chorych w Katowicach. W intencji architektów sama forma kościoła powinna w czytelny sposób wyrażać jego treść, a ukształtowanie i wystrój miały się odnosić do jej wezwania. Monumentalna i wysoka przestrzeń kościoła górnego z centralną rzeźbą ukrzyżowanego Chrystusa nawiązywała do wezwania Podwyższenia Krzyża Świętego, a bardziej kameralny i dostępny kościół dolny, przeznaczony dla duszpasterstwa chorych, - Matki Bożej Uzdrawienia Chorych.

Projektanci w swoich tekstach odżegnywali się od formalizmu, kładąc nacisk na funkcjonalność i ekonomikę. Według nich forma i funkcja musiały odpowiadać współczesnym potrzebom, należało również wykorzystywać nowoczesne konstrukcje i technologie.

Niezwykle ważne dla architektów było otoczenie kościoła - park osiedlowy z pobliskim stawem, które miało przywoływać „naturalne reminiscencje polskich tradycji architektury sakralnej komponowanej w krajobrazie naturalnym” (Buszko, Franta, 1980, s. 14). Okna przeszklono przezroczystym szkłem, tak aby z wnętrza widać było przemysłowy krajobraz z wieżą wyciągową kopalni „Kleofas” i kominami hut „Batory” i „Kościuszko”.

Z innych istotnych założeń architektów można wymienić także chęć jej wyraźnego

odróżnienia od architektury tła, czyli bloków osiedla uzyskane poprzez mocny indywidualny wyraz, bogactwo formy, rozczłonkowanie i odmienność bryły oraz materiał elewacji. Sami architekci w następujący sposób opisali zasady kompozycyjne świątyni: „Obiekt ściśle związany ze strukturą przestrzenną Osiedla Tysiąclecia i jego pejzażem, przenikających się z zielenią zmasowań architektury mieszkaniowej o zróżnicowanej wysokości (5, 12, 14, 15, 18, 19, 25 kond.) i wiążących elementów pionowych ścian i poziomych silnych ciągów balkonowych. Czynnikiem wiążącym jest operowanie wyraźnie wyartykułowanymi pionami segmentującymi bryłę i swobodny układ bryły Kościoła kontynuujący swobodne usytuowanie obiektów 1000-lecia ujęte w reżim kąta prostego i równoległości. Czynnikiem wyróżniającym jest materiał (klinkier), obłość segmentów bryły, strzępiaste w sylwecie jej zwieńczenie” (Buszko, Franta, 1981).

Zarówno Henryk Buszko jak i Aleksander Franta podczas projektowania kościołów brali pod uwagę tradycję budownictwa sakralnego (Buszko najwyżej cenił świątynię pw. Bożego Ciała w Krakowie), jednak według nich nie polegała ona na naśladowaniu historycznych rozwiązań, a na budowaniu z trwałych materiałów. Według Buszki, właśnie trwałość była jedną z najważniejszych cech architektury sakralnej. Uzasadniał to następująco: „Jedną z głównych zasad kościoła katolickiego, religii o zasięgu ogólnoswiatowym jest trwałość. Blisko dwa tysiące lat aktywności i stałego rozwoju znalazły swój zapis w architekturze. Katedry romańskie i gotyckie, renesans i barok kościołów i klasztorów oraz wszystkie późniejsze etapy rozwoju sztuki sakralnej, całą swoją istotą potwierdzały dostojność i trwałość. Szlachetne materiały, nabierając patyny wieków działają niezmiennie na wyobraźnię i przeżycia odbiorcy. Z takich przesłanek wynikająca teza nie dopuszcza używania materiałów tandetnych, szybko starzejących się niedostatecznie rozpoznanych” (Buszko, Franta, 1980, s. 12-13). Dlatego też w katowickiej świątyni zastosowali materiały trwałe i najwyższej jakości: beton w kolorze naturalnym, klinkier, ciemno-zielone szkło, czarną kutą stal oraz miedzianą blachę. Dzięki nim uzyskali również specyficzny klimat kolorystyczny, który miał podkreślać „[...] odrębność treściową, zachowując nastrój dostojności i trwałości” (Buszko, Franta, 1980, s. 4). Wykorzystanie klinkierowej okładziny dawało również szansę na ukrycie skutków wyjątkowo dużego zanieczyszczenia powietrza w tym rejonie miasta, a konstrukcja świątyni była pomyślana tak, aby dać odpór skutkom szkód górniczych i w ten sposób zapewnić jej trwanie przez dziesiątki lat.

Intencją autorów było uzyskanie w bryle i wnętrzu nastroju, powagi, siły i trwania. Wnętrze miało jednoczyć wszystkich wiernych i jednocześnie stwarzać warunki do indywidualnego skupienia i modlitwy i właśnie w taki sposób zostało zaprojektowane. „Bryła i wnętrze tworzą formę integralnie, tektonicznie i materiałowo, asymetrycznie, wachlarzowo otwierającą się na kulminację układu – ołtarz główny, podkreślony rzeźbą Chrystusa Ukrzyżowanego – Błogosławiącego. Religia katolicka traktuje jednostkę ludzką

z wielkim pietyzmem, podkreślając jednocześnie znaczenie zbiorowości, a zwłaszcza <<jedności w wielości>>. Dlatego budynek kościelny powinien swoim ukształtowaniem, swoim nastrojem wnętrza jednoczyć wiernych na wspólnej modlitwie stwarzając równocześnie dogodne warunki dla modlitwy indywidualnej, dla kontemplacji. Podejmując pracę projektową w tym temacie zdawaliśmy sobie sprawę, że mamy oto okazję do wyrażenia w kształcie architektonicznym tych wszystkich argumentów, które od wieków decydowały o widzeniu architektury, jako sztuki i to o szczególnej roli sztuki jednoczącej” (Buszko, Franta, 1980, s. 11).

We wnętrzu katowickiego kościoła istotną rolę odgrywa światło sącające się z niewidocznych dla widza źródeł, które współkreuje, obok architektury, mistyczny i kontemplacyjny nastrój. Architekci w swoich tekstach pisali o jego wzbogacającej i różnicującej roli (Buszko, Franta, 1981, bez paginacji). W poetycki i trafny sposób opisała to współpracująca z nimi artystka-malarka Anna Szpakowska-Kujawska: „Światło nie mające wyraźnego źródła i mrok będący rozjaśnianym stopniowo cieniem. Ślizgające się światło i lśniący mrok. Gotycki ogrom zawirowań ścian. Niesymetryczna spirala – najbardziej modlitewna z wież (ilustracja nr 11 na końcu artykułu). Zza Chrystusa płynie nieokreślone złotawe światło. Ten kościół ma swoje unikalne, intensywne życie, własny oddech, witalność” (Buszko, 1984, bez paginacji).

Buszko wymagał od artystów współtworzących wnętrza sakralne „[...] oprócz pełnej fachowości umiejętności podporządkowania się racjom nadrzędnym wynikającym z generalnej koncepcji artystycznej utworu – z koncepcji architektonicznej” (Buszko, 1987a, s. 2). Dopełnieniem wizji architektów stała się ekspresyjna rzeźba w ołtarzu głównym – Chrystus ukrzyżowany i błogosławiący autorstwa Gustawa Zemły, który wykonał również dwie figury św. Antoniego (jedna w kościele dolnym) oraz anioły tabernakulum. O wyrazie tej figury pięknie napisał Aleksander Franta: „Twarz wyraża łagodność trwania. Postać jest bez krzyża, unosi się od niego oderwana. A krzyż jest tylko zaznaczony rysunkiem – bruzdą na białym tle. Ta postać żyje i ta twarz żyje, jest ponad życiem i śmiercią, jest między bytami” (Franta, 2004, ... *Po 25 latach*, s. 19).

Buszko uważał, że aby zaprojektować kościół nie trzeba wierzyć, ale być dobrym i mądrym architektem i człowiekiem. Podał nawet ich definicję: „Dobry i mądry architekt to taki twórca, który rozumie cel podejmowanego trudu, posiada świadomość realiów i umiejętności posługiwania się będącym do dyspozycji tworzywem i narzędziami i oczywiście taki, który przyniósł ze sobą na świat wraz z urodzeniem potrzebne predyspozycje czyli talent. Dobry i mądry człowiek, to ten, który rozumie ludzi, widzi ich potrzeby i umie wyrzec się siebie dla dobra innych” (Buszko 1997, s. 3). Sam jednak był nie tylko dobrym architektem, ale także człowiekiem wierzącym. Rzadko o tym pisał, jednak zachowało się kilka tekstów, w których wyrażał swój związek z religią chrześcijańską, m.in. w liście na temat pielgrzymki papieża Jana Pawła II do Polski oraz w głosie w dyskusji

o polskiej architekturze sakralnej. Powiedział wówczas: „Jest w Polsce kościół, który jest mi szczególnie bliski, który uważam za <<najpiękniejszy kościół świata>>. Jest to kościół Bożego Ciała w Krakowie. [...] Tam w chwilach kiedy tego potrzebuję potrafię siebie znaleźć” (Buszko, 1997, s. 3). W jednej z teczek gromadzonego przez całe życie archiwum zachował ważne dla niego wiersze. Były to: *Chrystusie* Juliana Tuwima, *Modlitwa o zapach* Czesława Miłosza oraz *Modlitwa św. Tomasza z Akwinu*.

Architekt zauważał, że projektując świątynię należy również angażować się emocjonalnie: „Nie można być zimnym, chłodnym w stosunku do tematu [...] trzeba się temu tematowi oddać bez reszty” (Buszko, 1987, s. 44). Co więcej architektura sakralna powinna być według niego „przeżyta”, a nie tylko „narysowana”, a każda decyzja - głęboko przemyślana. Sam architekt pozostawił dziesiątki szkiców kościoła na Tysiącleciu Dolnym, świadczących o żmudnym i czasochłonnym dochodzeniu do właściwej koncepcji.

Henryk Buszko podkreślał również, że kościoły stały się dla polskich architektów szansą powrotu do czynnego uczestnictwa w procesie projektowania i budowy całego obiektu, do sensu zawodu, czyli powinności, do panowania nad budową i bardzo dobrej jakości robót. Ujął to następująco: „Budowa kościoła daje szansę powrotu do tej klasycznej wspaniałej formy, kiedy architekt jest współuczestnikiem fizycznego kreowania obiektu, a nie tylko na papierze” (Buszko, 1987, s. 44).

Projektowanie kościoła było dla Buszki i Franty nie tylko wielkim wyzwaniem, ale również wielką przygodą. Napisali o tym następująco: „W naszej działalności architektonicznej po raz pierwszy podjęliśmy ten temat. Mając w swoim dorobku kilkaset zrealizowanych projektów różnych tematycznie obiektów spodziewaliśmy się, że tutaj przeżyjemy szczególnie dużo emocji. Rzeczywistość przerosła nasze przewidywania” (Buszko, Franta, 1980, s. 14). W przypadku obydwu katowickich kościołów podkreślali doskonałą współpracę z przedstawicielami Kościoła, pisząc że jednoczył ich wspólny cel, natomiast wykonawców zaangażowanych w budowę nazwali nawet swoimi przyjaciółmi (Buszko, 1987b, s. 44). Architekci sprawowali nadzór autorski społecznie. O tym, w jaki sposób podchodzili do tego zadania świadczą słowa proboszcza kościoła pw. Matki Boskiej Piekarskiej na Tysiącleciu Dolnym księdza Stanisława Nogi: „Wydaje mi się czasem, że to jakby wczoraj rozpoczęła się budowa i wspaniała przygoda z Panami. Słowa nie wyrażają całej rzeczywistości i tego, co człowiek czuje. Ale jestem wdzięczny Panu Bogu, że spotkałem takich życzliwych, kompetentnych ludzi. Bez Waszej pomocy - przecież *stricte* społecznej - tego Domu Bożego by nie było [...]. Zawsze podziwiałem Waszą gotowość do pomocy. Przecież na każdy telefon byliście w stanie „przybiec” na budowę, służąc swoją wiedzą i życzliwością” (Noga, 2002, bez paginacji).

Kościół został zaakceptowany przez jego użytkowników, co poświadczają słowa księdza Pawła Furczyka: „Budowla [...] spełnia jak najlepiej swoje zadania. Jest bardzo wysoko ocenianym obiektem architektonicznym i budowlanym przez naszą społeczność,

a także przez licznie przyjeżdżających do nas gości z kraju i zagranicy. Nasz kościół wrósł swoją formą w nasze osiedle i pejzaż Katowic i stanowi naszą chlubę” (Furczyk, 1994, bez paginacji).

Henryk Buszko i Aleksander Franta, projektując i realizując świątynię pw. Podwyższenia Krzyża Świętego i Matki Boskiej Uzdrawienia Chorych w Katowicach, chcieli stworzyć dzieło sztuki łączące katolików i jednocześnie wykreować odpowiedni nastrój oddziałujący na psychikę. W pracy obydwu architektów projektowanie kościołów zajmowało ważne miejsce. W 2001 roku zostali uhonorowani Nagrodą im. św. Brata Alberta przyznaną „za całokształt twórczości w dziedzinie architektury ze szczególnym uwzględnieniem dwu kościołów na osiedlu Tysiąclecia w Katowicach”. W świątyni pw. Podwyższenia Krzyża Świętego i Matki Boskiej Uzdrawienia Chorych stworzyli oryginalną, innowacyjną formę budowli sakralnej, która stała się symbolem i dominantą miejsca. Przez lata nieco zapomniana, dopiero niedawno została ponownie doceniona znajdując się w „Złotej Dziesiątce Architektury Katowic”, plebiscycie zorganizowanym przez Bibliotekę Śląską w Katowicach.

Bibliografia:

- Barucki, T. (2015). *Zielone konie. Henryk Buszko, Aleksander Franta, Jerzy Gottfried*, Warszawa: Salix Alba.
- Borowik, A. (2019). *Nowe Katowice: forma i ideologia polskiej architektury powojennej na przykładzie Katowic (1945-1980)*, Warszawa: Neriton.
- Buszko, H. (1984). *Zapiski*, Instytut Dokumentacji Architektury Biblioteki Śląskiej w Katowicach, bez sygn.
- Buszko, H. (1987). Wprowadzenie do dyskusji, *Śląski Kwartalnik Urbanistyki i Architektury*, 3-4, 8-9.
- Buszko, H. (1987a). *Współczesna architektura sakralna w regionie górnośląskim. Podsumowanie konferencji. Przewodniczący arch. Henryk B. Buszko*, Instytut Dokumentacji Architektury Biblioteki Śląskiej w Katowicach, sygn. I/196.
- Buszko, H. (1987b). Wypowiedź w dyskusji ogólnej. Henryk Buszko, *Śląski Kwartalnik Urbanistyki i Architektury*, 3-4, 44-45.
- Buszko, H. (1997). *Architektura – synteza sztuk plastycznych*, Instytut Dokumentacji Architektury Biblioteki Śląskiej w Katowicach, sygn. I/133.
- Buszko, H. (1998). *Lata 1957-1959. Prezesura Henryka Buszki (w:) J. Boberski (red.), SARP 1925-1995. 70 lat działalności organizacji architektonicznych na Górnym Śląsku*, 36-37, Katowice: Stowarzyszenie Architektów Polskich.
- Buszko, H. (2008). *Rys historyczny powstania kościoła*, Instytut Dokumentacji Architektury Biblioteki Śląskiej w Katowicach, 1-6, sygn. I/196.

- Buszko, H., Franta, A. (1962). Tezy projektowe, *Pracownia Projektów Budownictwa Ogólnego. Przedsiębiorstwo Wojewódzkie. Biuletyn*, 5.
- Buszko, H., Franta, A. (1980). *Obiekty użyteczności publicznej*, Instytut Dokumentacji Architektury Biblioteki Śląskiej w Katowicach, bez sygn.
- Buszko, H., Franta, A. (1981). *Opis. Rzymsko-Katolicki Kościół Parafialny pod wezwaniem Podwyższenia Krzyża Św. i MB Uzdrawienia Chorych. Katowice ul. Mieszka I Osiedle 1000-lecia „Dolne”*, Instytut Dokumentacji Architektury Biblioteki Śląskiej w Katowicach, bez sygn.
- Buszko, H., Franta, A. (1981). *Osiedle 1000-ecia w Katowicach. Autorecenzja. Materiał na Seminarium SARP zorganizowane przez dr arch. Witolda Molickiego – ZO Wrocław dot. Zespołów mieszkaniowych realizowanych metodami uprzemysłowionymi*, Instytut Dokumentacji Architektury Biblioteki Śląskiej w Katowicach, sygn. I/196.
- Buszko, H., Franta, A. (1991). *Inżynieria i Budownictwo*, 4-5, 172-175.
- Cichocińska, I., Snopek, K. (2016). *Przodem do ludu, Autoportret. Pismo o dobrej przestrzeni*, 1-2, <https://autoportret.pl> [18.11.2020].
- Czerner, O. *Dla Czarnego, dla Zielonego i na Bożą Chwałę*, Instytut Dokumentacji Architektury Biblioteki Śląskiej w Katowicach, sygn. I/105, za: <https://ida.bs.katowice.pl/>, (dostęp: 07.04.2020).
- Franta, A. (2004). *Po 25 latach*, Instytut Dokumentacji Architektury Biblioteki Śląskiej w Katowicach, sygn. I/196.
- Furczyk P. (1994). *Opinia o budynku Kościoła Rzymsko-Katolickiego pod wezwanie Podwyższenia Świętego Krzyża i Matki Boskiej Uzdrawienia Chorych w Katowicach przy ul. Mieszka I-go 6*, Instytut Dokumentacji Architektury Biblioteki Śląskiej w Katowicach, sygn. I/196.
- Gössel, P., Leuthäuser, G. (2010). *Architektura XX wieku*, t. 2, b.m.w.: Taschen.
- Kozina, I. (2004). *Obok tyckiego eksperymentu* (w:) E. Chojecka (red.), *Sztuka Górnego Śląska od średniowiecza do końca XX wieku*, 448-469, Katowice: Muzeum Śląskie w Katowicach.
- Kozina, I. (2004). *Obok tyckiego eksperymentu* (w:) E. Chojecka (red.), *Sztuka Górnego Śląska od średniowiecza do końca XX wieku*, 448-469, Katowice: Muzeum Śląskie w Katowicach.
- Noga, S. (2002). *List ks. Stanisława Nogi do Henryka Buszko z 15.11.2002 roku*, Instytut Dokumentacji Architektury Biblioteki Śląskiej w Katowicach, sygn. 1/104.
- Raszka, H. (1986). *Projekt kościoła na Osiedlu Tysiąclecia w Katowicach*, *Prace Naukowe Instytutu Budownictwa Politechniki Wrocławskiej*, 48, 163-168.
- Wypowiedzi* (1987) *Wypowiedzi osób zaproszonych do dyskusji panelowej, Śląski Kwartalnik Urbanistyki i Architektury*, 3-4, 26.

Ilustracje



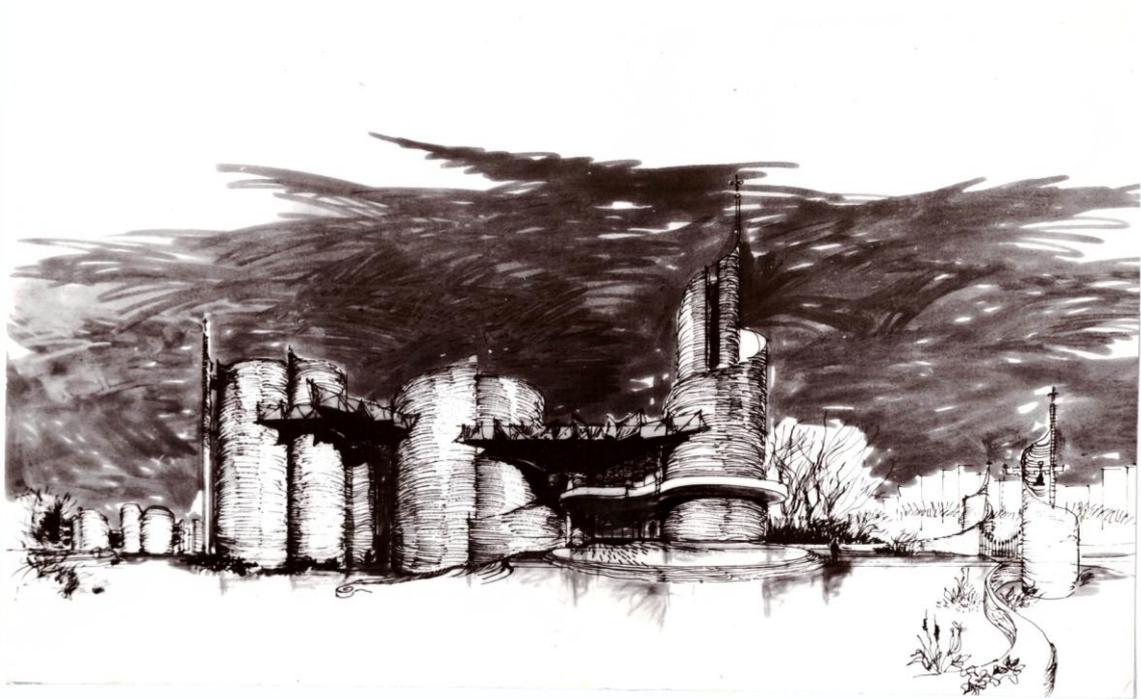
- 1) Kościół p.w. Podwyższenia Krzyża Świętego i Matki Bożej Uzdrawienia Chorych w Katowicach – widok ogólny, fot. ok. 1981 roku. Zbiory Instytutu Dokumentacji Architektury Biblioteki Śląskiej, sygn. I/128.



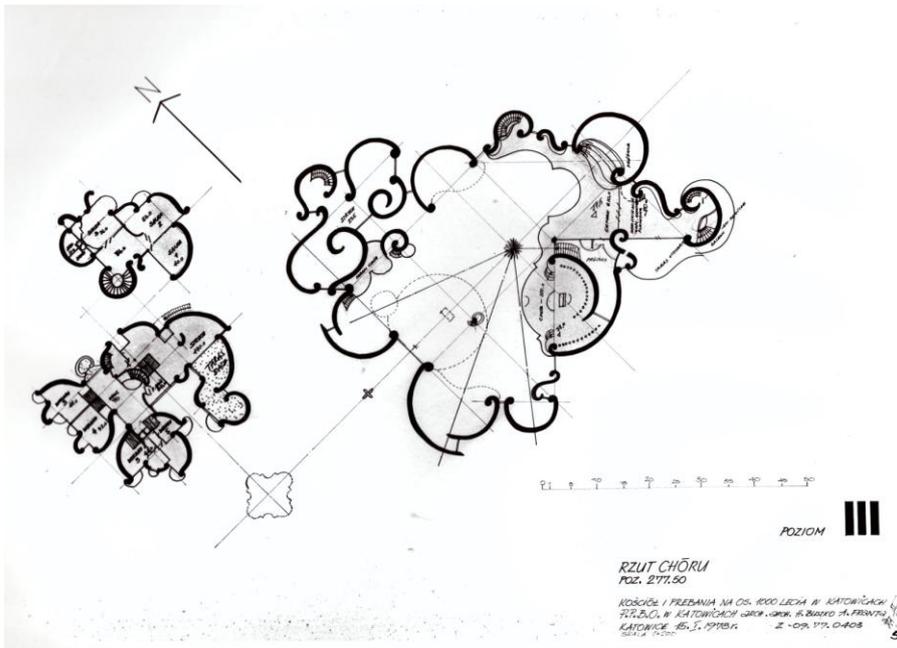
- 2) Henryk Buszko i Aleksander Franta, fot. 1972 roku. Fotografia w Zbiorach Instytutu Dokumentacji Architektury Biblioteki Śląskiej, bez sygn.



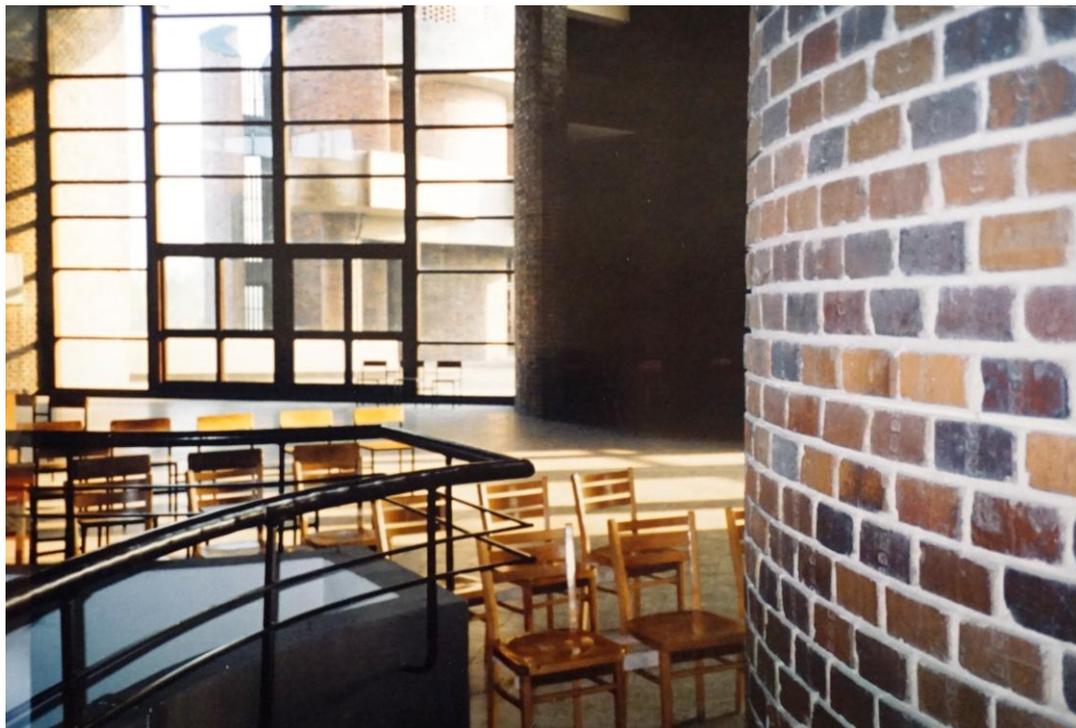
3) Zdjęcia kościoła w trakcie budowy, fot. 1982. Fotografia w Zbiorach Instytutu Dokumentacji Architektury Biblioteki Śląskiej, sygn. I/128.



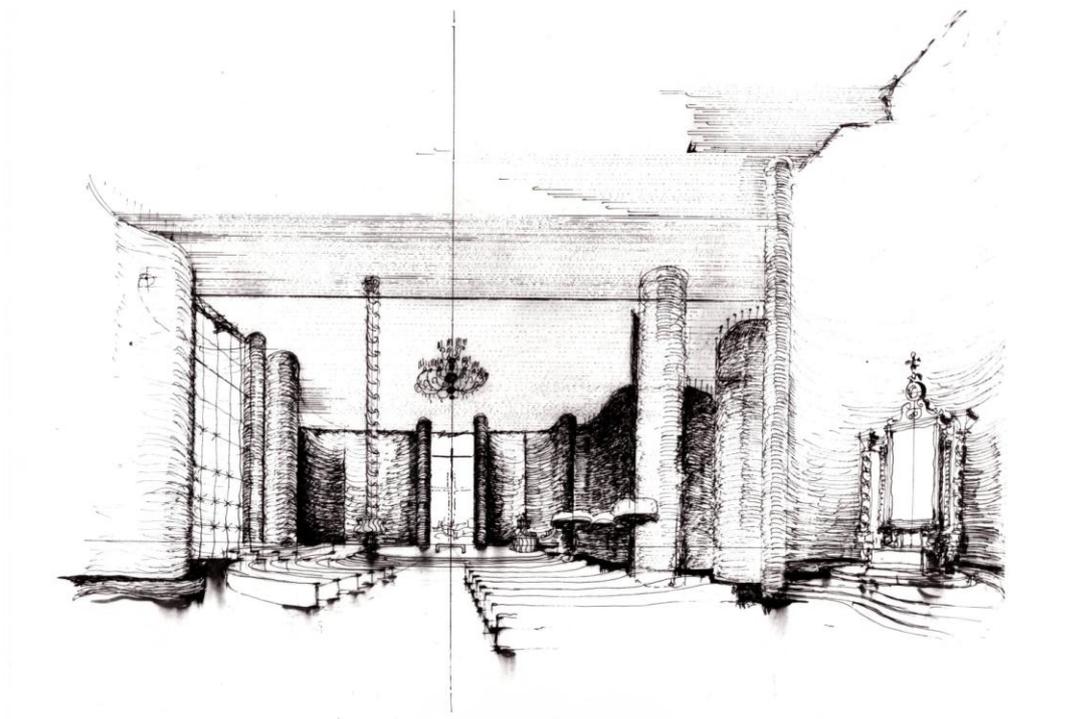
4). Rysunek Henryka Buszki i Aleksandra Franty pokazujący kościół. Zbiory Instytutu Dokumentacji Architektury Biblioteki Śląskiej, sygn. I/195.



5) Rzut poziomy kościoła. Instytut Dokumentacji Architektury Biblioteki Śląskiej, sygn. I/196.



6) Faktura ścian oraz mistycyzm światła, fot. 2007, Fotografia w zbiorach Instytutu Dokumentacji Architektury Biblioteki Śląskiej, sygn. I/196.



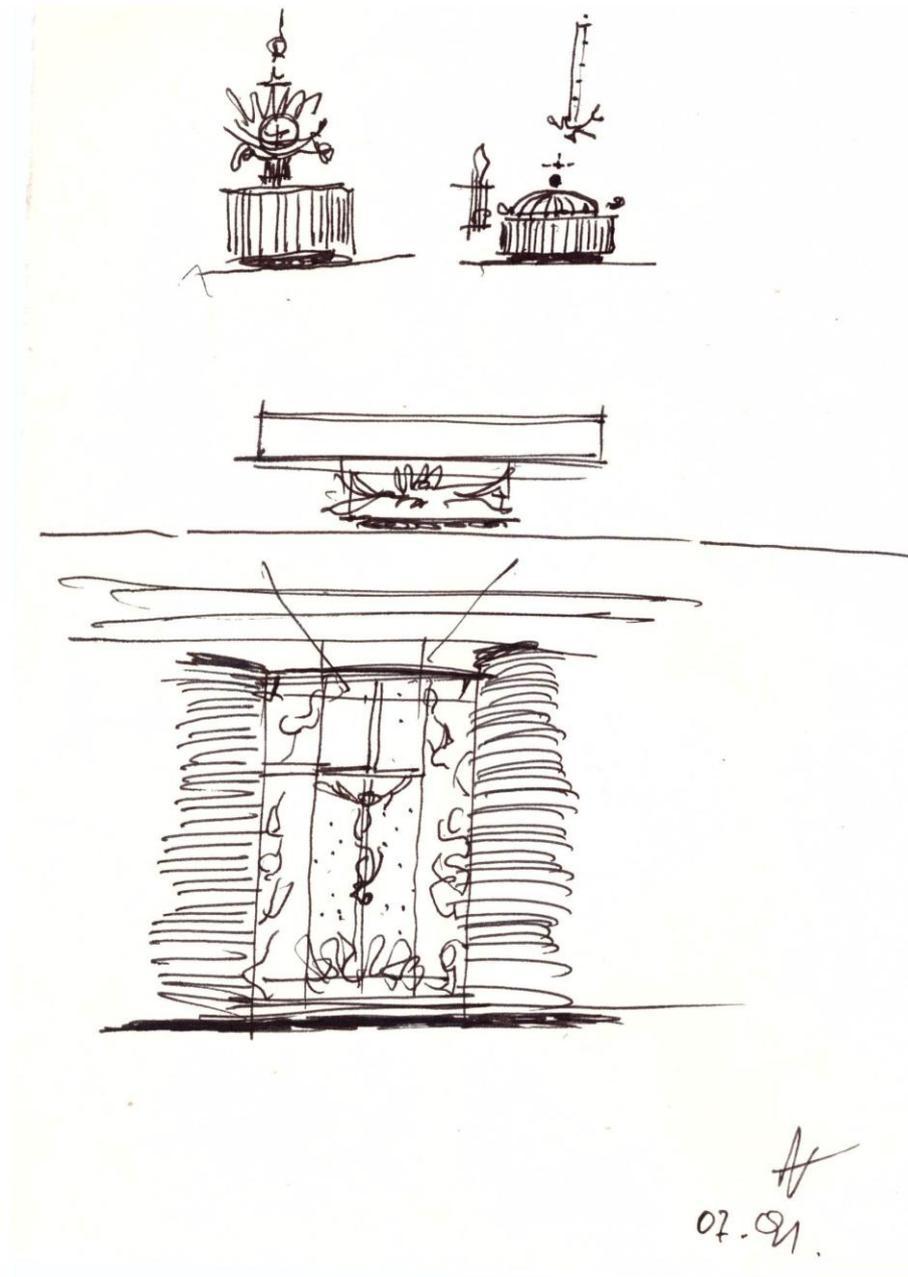
7) Projekt wnętrza. Instytut Dokumentacji Architektury Biblioteki Śląskiej, sygn. I/195.



8) Fragment wnętrza z krucyfiksem autorstwa Gustawa Zemły. Fot. Anna Tomaka-Wójcik, 2018 r.



9) Idea - projekt wstępny ze stycznia 1978 r. autorstwa Henryka Buszki. Zbiory Instytutu Dokumentacji Architektury Biblioteki Śląskiej, sygn. I/195.



10) Jeden z licznych projektów koncepcyjnych wyposażenia kościoła autorstwa Henryka Buszki. Zbiory Instytutu Dokumentacji Architektury Biblioteki Śląskiej, sygn. I/196.



11) Wieża kościoła. Fotografia w Zbiorach Instytutu Dokumentacji Architektury Biblioteki Śląskiej, sygn. I/128.

Mgr Zofia Załęska, <https://orcid.org/0000-0002-3744-054X>
Instytut Historii Sztuki
Uniwersytet Warszawski

Ikonograficzny język tańca średniowiecznego Iconographical language of Medieval dance

<https://doi.org/10.34766/fetr.v44i4.427>

Abstrakt: Artykuł jest próbą zaprezentowania pewnego sposobu badania przedstawień ikonograficznych pokazujących tańce średniowieczny. Na początku zarysowano konteksty tańca i wyróżniono źródła z nim związane: źródła teoretyczne, literackie, muzyczne i ikonograficzne. Następnie skupiając się na źródłach ikonograficznych zachowanych w rękopisach z epoki autorka prezentuje, w jaki sposób można wykorzystać badania sfery wizualnej tańca w zrozumieniu tego fenomenu. Odwołuje się w tym do trzech znanych dziś form przestrzennych tańca wieków średnich: tańca łańcuchowego, w parach i solowego. Autorka zwraca także uwagę na trudności napotkane przy badaniu ikonografii tańca średniowiecznego oraz samego tańca, a także na przeszkody stojące na drodze do współczesnych rekonstrukcji tego typu tańców.

Słowa kluczowe: taniec, średniowiecze, manuskrypt, ikonografia

Abstract: The article aims to present a certain way to investigate iconographical representations of medieval dance. In the beginning the author shows some contexts for dance and signalizes different sources for medieval dance: theoretical sources, literary sources, musical sources and iconographical sources. Next, concentrating on the iconographical sources, he shows how one can use visual representations of dance in researching this phenomenon. The author recalls known spatial forms of medieval dance: chain dance, couple dance and solo dance. He also acknowledges difficulties and obstacles in contemporary attempts to reconstruct medieval dances.

Keywords: dance, Middle Ages, manuscript, iconography

Wprowadzenie

Taniec, najbardziej bodaj efemeryczna ze sztuk, jest jednocześnie prawdopodobnie najstarszą – być może nawet starszą niż sztuka w ogóle (Peterson, Royce, 2014, s. 1). Jednak dopiero stosunkowo niedawno wykształcił się (choć może lepiej powiedzieć, że ciągle się kształtuje) odpowiedni język pozwalający na opisanie oraz udokumentowanie tego fenomenu. Podczas gdy dziś możemy posłużyć się zapisami choreograficznymi i nagraniami tańca, dawniej takie możliwości zapisu nie istniały.

Najwcześniejsze poradniki taneczne z opisami konkretnych choreografii i kroków tanecznych pojawiły się na terenach włoskich dopiero w połowie XV wieku. Pierwszym podręcznikiem tego typu był *De arte saltandi et choreas ducendi* (O sztuce tańczenia i prowadzenia tańców) autorstwa *maestro di ballo* Domenica z Piacenzy z ok. 1455 roku, a następnie powstały kolejne autorstwa jego uczniów: *Libro dell'arte del danzare* (Książka o sztuce tańca) Antonio Cornazano (lub Cornazzano) z tego samego roku i *De pratica seu arte tripudii* (O praktyce sztuki tańca) Guglielmo Ebreo z Pesaro datowany na 1463 rok. W tym artykule chcę jednak przyrzeć się jeszcze wcześniejszym, europejskim tańcom

średniowiecznym. Taniec średniowieczny jest niezwykle ciekawym fenomenem, o którym wciąż jeszcze niewiele wiemy, ale również ważnym elementem kultury – taniec nigdy nie kształtuje się w próżni, wpływa na niego sytuacja polityczna, społeczna czy gospodarcza. Dawniej rozumiany był w wielu społecznych kontekstach, często tworzących ze sobą nawzajem kontrasty – jako grzeszny taniec Salome (Mk 6, 25), ale także jako pochwalny taniec dla Boga w wykonaniu króla Dawida przed Arką Przymierza (2 Sm 6, 5); jako sposób nawiązywania relacji międzyludzkich, ale także jako element spektaklu władzy pokazującego hierarchię (Neville, 2004); jako sposób spędzania wolnego czasu, ale także jako rytuał wywodzący się z czasów pogańskich; jako choroba ciała (średniowieczna *dancingmania*), ale także jako sposób na leczenie (Backman, 1952); jako sposób zarabiania na życie, ale także jako cnotę rycerską – i wykonywany był przez wszystkie grupy społeczne (Arcangeli, 1994, s. 127–155; Neville, 2008, s. 295–310).

1. Źródła dotyczące tańca średniowiecznego

Źródła dotyczące tańca średniowiecznego można podzielić na cztery kategorie: źródła teoretyczne, literackie, muzyczne i ikonograficzne. Do kategorii teoretycznych zalicza się wspomniane już poradniki tańca oraz różnego rodzaju traktaty muzyczne czy filozoficzne. Choć do naszych czasów nie przetrwał żaden traktat dotyczący tańca średniowiecznego, zachował się tekst napisany przez Johanna de Grocheio dotyczący muzyki *vulgaris*, czyli muzyki popularnej (McGee, 1989, s. 498–517; Mullally, 1988, s. 1–25). Źródła literackie to z kolei wszelkie opisy tańca pojawiające się w poematach czy prozie epoki – zachowały się chociażby w *Powieści o Róży*, w części napisanej przez Guillaume'a de Lorris, ale także w *Panu Gawenie i Zielonym Rycerzu* nieznanego autora, w poemacie *Confessio Amantis* Johna Gowera, w *Boskiej Komedii* Dantego Alighieri, w *Dekameronie* Giovanniego Boccaccia, czy w *Powieściach kanterberyjskich* Groffreya Chaucera. Muzyczne źródła to z kolei przede wszystkim twórczość trubadurów i truwerów, zachowana do dzisiaj w kilkudziesięciu kancjonarzach, czyli śpiewnikach (McGee, 1989; Rimmer, 1985, s. 23–34).

Te trzy rodzaje źródeł o ile dostarczają dużo informacji o funkcjach tańca i kontekstach społecznych w jakich ten się pojawiał, niewiele mówią o samym wykonaniu czy choreografii, nie oddają ruchu tancerza jako takiego. Dlatego dla badacza tym bardziej interesujący jest jeszcze czwarty rodzaj źródła – źródło ikonograficzne, czyli zachowane do dziś ilustracje znajdujące się w średniowiecznych rękopisach, a także przedstawienia w malarstwie monumentalnym. Przez niektórych badaczy materiał ikonograficzny jest odrzucany jako niemiarodajny w badaniu tańca (Rimmer, 1991, s. 61), jednak przedstawienia tego typu prezentują niezwykle cenne informacje, które można wykorzystać do zrozumienia fenomenu średniowiecznego tańca – często pomijanego, a jakże ważnego elementu kultury średniowiecza.

W tym artykule podjęto problem dotyczący tego, jakie informacje można wyczytać z wizualnego przedstawienia średniowiecznego tańca – nie jako wyabstrahowanego źródła, ale raczej jako pewnego uzupełnienia dla źródeł innego typu. Zaproponuję użycie ikonografii i wyciągnięcie wniosków do każdego typu przestrzennego tańca średniowiecznego: tańca w formacji łańcucha, w parach i tańca solowego. Będzie to mały krok w stronę zrozumienia średniowiecznej *kinesis* – charakterystycznej dla danego miejsca i czasu wrażliwości kinetycznej, sposobu przeżywania ruchu swojego ciała; jest to pojęcie, którego używa w swojej publikacji Wojciech Klimczyk (2015, 17).

2. Ikonografia tańca w badaniach

Wizualne przedstawienia tańca pojawiają się przede wszystkim w rękopisach z epoki. Mogą to być miniatury ilustrujące sceny opisane w tekście – tak jest chociażby w przypadku *Powieści o Róży*, najśłynniejszej bodaj powieści wieków średnich skomponowanej w XIII wieku, gdzie w niemal każdym iluminowanym egzemplarzu znajdziemy miniaturę przedstawiającą taniec w Ogrodzie Miłości, w którym główny bohater miał okazję uczestniczyć (de Lorris, de Meun, 1997, w. 727–800) (zob. egzemplarze z British Library, Stowe 947, fol. 7r; The Morgan Library & Museum, MS M.48, fol. 7r; The Morgan Library & Museum, MS M.132 fol. 7v; British Library, Add. MS 12042, fol. 7r). Przedstawieni są tam bohaterowie opisani w tekście, ubrani niezwykle dwornie i dystyngowanie, uczestniczący w radosnym, tanecznym korowodzie prowadzonym przez boga miłości oraz pannę Radość. Sceny taneczne mogą pojawiać się także w bogato zdobionych inicjałach danej strony, chociaż nie jest to bardzo powszechna sytuacja, i też w takim wypadku najczęściej bezpośrednio treściowo nawiązują do tekstu. Przykładem może być pewien *Brewiarz*, gdzie w inicjale pojawiają się Izraelici tańczący dookoła złotego cielca (The Morgan Library & Museum, MS M. 1042, fol. 56r). Ilustracje taneczne mogą pojawiać się także na marginesach. Takie przedstawienia nazywa się marginaliami, są to sceny tworzone w przestrzeni marginalnej przede wszystkim od II połowy XIII wieku: choć takie sceny pojawiały się już wcześniej, to przyjmuje się, że pierwszym tekstem całościowo dekorowanym marginaliami jest *Psalterz Rutlanda* (ok. 1260, British Library, Add. MS 62925) (Camille, 1992, 22). Ilustracje te czasem są niezależnie od tekstu (znaczeniowo i wedle położenia na stronie), czasem z nim połączonych.

W tym tekście skupiono się na ilustracjach znajdujących się w rękopisach, ale nie można zapomnieć o tym, że przedstawienia ikonograficzne to również malarstwo monumentalne. Najbardziej znanym bodaj przykładem stanowią freski Ambrogio Lorenzettiego powstałe między 1338 a 1339 rokiem znajdujące się w Palazzo Pubblico w Sienie – przedstawiają one alegorie dobrych i złych rządów, a roztańczone pary pokazane są w centralnej części dobrze rządzonego miasta.

O ikonografii tańca i o jej badaniu napisał Tilman Seebass (1991) w swoim artykule *Iconography and Dance Research*, gdzie zaprezentował propozycje analizy konkretnych miniatur, wyczytując różne aspekty tańca z przedstawienia ikonograficznego (tamże, s. 33–51). Według niego, sceny taneczne można traktować jako pewną wizualną dokumentację tańca: przedstawiają one fizyczną pozycję tancerza (lub tancerki) i jego ekspresję emocji, jego wiek i płeć, a poprzez kostium i fryzurę – status społeczny. Obiekty trzymane w dłoniach stają się atrybutami tańca, a ponadto ilustracje mogą pokazywać przestrzeń, w której taniec się odbywa (Seebass, 1991, s. 34). Należy jednak pamiętać, że taniec jest sztuką rozwijającą się w czasie (*form-in-the-making*), a przedstawienie ikonograficzne może pokazać wyłącznie jeden wybrany moment tańca (tamże, s. 35). Jeśli dla autora istotne jest, by odbiorca rozpoznał taniec, spróbuje pokazać tak zwany ruch kinemiczny (*kinemic movement*), czyli najbardziej charakterystyczny i pozwalający na identyfikację danego tańca (tamże, 35).

Naturalnie nie można posługiwać się wyłącznie ustawieniem tancerza, by identyfikować taniec. Po pierwsze, niektóre ruchy mogą być charakterystyczne dla więcej, niż jednego tańca i nie pozwolą na jego rozpoznanie. Po drugie, jak już wspomniano, współcześnie tych ruchów w zasadzie nie znamy – tak naprawdę to właśnie na podstawie przedstawienia wizualnego dowiadujemy się, jakie ruchy mogły być wykorzystywane. Po trzecie, trzeba wziąć pod uwagę czynnik samego autora ilustracji, dekoratora duchownego lub świeckiego – nie można zakładać, że znał się on dobrze na tańcu. Przedstawienie ikonograficzne jest raczej pewnym wyobrażeniem autora na temat tego, jak wygląda taniec. Do tego dochodzi jeszcze problem dystansu czasowego. Nam, osobom żyjącym w XXI wieku, trudno sobie wyobrazić, jakie ruchy były naturalne i oczywiste dla średniowiecznego tancerza, jakie ograniczenia i możliwości dawał strój, status społeczny, a także sam kontekst wykonywania tańca.

3. Formy tańca średniowiecznego i ich ikonografia

Średniowieczny taniec miał trzy podstawowe formy, które opisane są w literaturze dotyczącej tańca i pojawiają się w ikonografii: taniec w formacji koła lub łańcucha, taniec w parach oraz taniec solowy. Taniec w formacji łańcucha lub koła, nazywany czasem *carole* (Mullally, 2016), zdaje się być najstarszą i najbardziej podstawową przestrzenną formą taneczną obecną w średniowieczu, a w dodatku formą najbardziej egalitarną – w kole nikt nie jest pierwszy i nikt nie jest najważniejszy. Niektórzy badacze sugerują, że nie jest ważne, czy w praktyce tancerze tańczyli wyłącznie w kole czy także w linii. W tych formach najistotniejszy jest fakt wspólnotowości, bycia razem, a nie kształt przestrzenny choreografii (Klimczyk, 2015, s. 59). Ze źródeł wynika, że wykonawcy tańczyli w lewą stronę trzymając się za dłonie, zwróceni twarzami do środka koła, co krytykom kojarzyło się przede wszystkim z jakiegoś rodzaju pogańskimi rytuałami – można przytoczyć tu słynne słowa

Jacquesa de Vitry, kaznodziei żyjącego na przełomie XII i XIII wieku, które padły w *Sermones Vulgates* (Bibliothèque national de France, fonds lat. 17509, fol. 146v): *Chorea est circulus, cuius centrum est diabolus et omnes vergunt in sinistrum*. W wolnym tłumaczeniu oznacza to, że *chorea* (łacińska wersja słowa *carole*) „jest tańczona po kole, w centrum znajduje się diabeł i wszyscy poruszają się w lewo”, czyli w kierunku potępienia.

Carole wymagała od tancerzy akompaniamentu w postaci śpiewu – być może śpiewali wszyscy uczestnicy, być może wyłącznie solista/lider (potrzebny przede wszystkim w formie łańcuchowej tańca, aby korowód gdzieś prowadzić), a być może istniał podział na partię zwrotki i refrenu. Tańczona była przez wszystkie grupy społeczne i prawdopodobnie ze względu na to nie mogła mieć skomplikowanej choreografii (Mullally, 1986, s. 226).

Trzymający się za dłonie tancerze pojawiają się w manuskryptach niezwykle często, między innymi w ilustracjach do słynnej w średniowieczu *Powieści o Róży*. Przedstawienia tańca w Ogrodzie Miłości oczywiście różnią się od siebie, ale wszystkie pokazują grupę mężczyzn i kobiet w eleganckich dworskich strojach – zgodnie z modą epoki, w której ilustracja powstała – idących w pochodzie tanecznym lub tańczących w formacji koła. Ruch ich płasu raczej nie jest mocno zaznaczony, postaci wydają się być niemal statyczne, dystyngowane, czasem tylko stojące w lekkim kontrapoście lub wysuwające do przodu jedną nogę. Stosunkowo dynamiczne przedstawienie prezentuje wersja z drugiej ćwierci XIV wieku z British Library (Il. 1), gdzie sześcioro tancerzy stoi w mocnym kontrapoście tańcząc w swoją lewą stronę, trzymają się za splecione dłonie na wysokości ramion, a jeden z mężczyzn wyraźnie podnosi swoją lewą nogę. Pierwsza i ostatnia osoba w łańcuchu podnosi wolną rękę na wysokość swojej twarzy. Ich stroje są wyjątkowo proste, bez ozdób. Niestety tancerze przedstawieni są na jednolitym tle, więc nie możemy zobaczyć, jak autor wyobrażał sobie wspomniany ogród.

Z tą wizją spokojnego dworskiego tańca kontrastują przedstawienia łańcuchowych tańców wiejskich. Podobnie jak w tańcach w wykonaniu wyższych sfer, uczestnicy trzymają się za ręce, tańczą w kole lub w linii, ale tym razem ruchy są wyraźne, skoczne, czasem wręcz można je określić jako dzikie. Taniec taki możemy obserwować często pod miniaturą prezentującą Narodzenie Chrystusa lub Zwiastowanie Pasterzom – na dolnym marginesie pojawiają się wtedy radośni wieśniacy trzymający się za ręce, tańczący do muzyki instrumentu przypominającego dudy, cieszący się z przyjścia Zbawiciela na świat. Co ciekawe, takie zestawienie pojawia się szczególnie często w piętnastowiecznych godzinkach powstałych na terenach północnej Francji lub Flandrii (np. The Morgan Library & Museum, MS M.1001, fol. 44r; The Morgan Library & Museum, M.287, fol. 64v; J. Paul Getty Museum, Ms. Ludwig IX 18 (83.ML.114), fol. 125v), ale nie tylko – można je zobaczyć już w połowie XIV wieku w Godzinkach Joanny II z Nawarry (Bibliothèque national de France, ms. nouv. acq. lat. 3145, fol. 53r). Pod sceną Zwiastowania Pasterzom, na dolnej bordiurze przedstawiony jest wyjątkowo żywiołowy taniec: czterej mężczyźni trzymają się za dłonie

tańcząc w linii i podskakując na jednej nodze. Co ciekawe, ostatnia osoba z prawej strony robi obrót pod ręką swojego towarzysza. Tancerzom przygrywa muzyk na dudach i na bębenu (Il. 2), a wszyscy uczestnicy mają na sobie kolorowe, acz proste stroje – mężczyźni mają tuniki kończące się na wysokości kolan, dzięki czemu mogą wykonywać skoczne ruchy.

Ten podział na dostojny, spokojny taniec wyższych klas i żywiołowy taniec niższych ma odzwierciedlenie w pracach teoretycznych o tańcu. Już Platon w swoich *Prawach* wyróżnił „szlachetny rodzaj tańca” oraz „ten inny”, zawierający elementy bachiczne i zmysłowe, który nie nadawał się dla cywilizowanych obywateli i powinien być wykluczony z obiegu (Platon, 1956, 91–97). Do tej idei nawiązywali kilkadziesiąt lat później autorzy włoskich poradników: Guglielmo Ebreo w swojej pracy wyróżnił taniec wysoki i niski. Taniec niski był tańcem chłopów lub mieszczan, używanym jako wymówka do rozwiązłości, morderstw i innych ciężkich grzechów. Taniec wysoki z kolei, czyli ten arystokratyczny i dworski, uznawany był przez autora jako kształtujący charakter sposób na spędzanie wolnego czasu (Neville, 2008, 299). Podobny podział proponowali niektórzy duchowni: na przykład żyjący na przełomie XII i XIII wieku Aleksander z Hales zaproponował podział na taniec lubieżny, wynikający z chuci i pragnień ciała, i taniec cnotliwy, wynikający z chęci zbliżenia się do Boga (Schmitt, 2006, 286).

Drugim typem przestrzennym tańca jest taniec w parach. Przyjmuje się, że został on wprowadzony przez trubadurów podróżujących z południa Francji w inne rejony Europy (Klimczyk, 2015, s. 64). Taniec w parach dawał (i nadal daje) zupełnie inne doświadczenie, niż taniec grupowy w kole czy w korowodzie. Przede wszystkim tańce te przeznaczone były nie tylko do tańczenia, ale również do oglądania, służyły publicznemu zaprezentowaniu się. Były związane z kulturą dworską, a owo odpowiednie prezentowanie się mogło podkreślać hierarchię społeczną (Rust, 1969, s. 34). Taka forma pozwalała też na zbudowanie zupełnie odmiennej, bardziej intymnej relacji z innym uczestnikiem. Jak pisze Wojciech Klimczyk (2015), dworski taniec był niejako kinetycznym odpowiednikiem poezji miłosnej trubadurów (tamże, s. 65).

Ten rodzaj tańca kojarzony jest z francuską nazwą *estampie* (*istampitta*, *stantipes*), jednak nie wiadomo, czy słowem *estampie* określano w ogóle taniec w parach – lub w trójkach – czy pewien bardzo konkretny rodzaj tańca (Rimmer, 1991, s. 61–68). Podobny problem sprawia określenie na dworski taniec, które pojawiło się w drugiej połowie XIV wieku: *hove danse* (Klimczyk, 2015, s. 64). Ilustracje przedstawiające ten typ tańca pojawiają się dużo rzadziej, a już niemal nigdy na marginesie manuskryptu. Ilustrację marginalną przedstawiającą ustawione pary (jednopłciowe – sic!) można zauważyć na dole jednej ze stron rękopisu zawierającego *Romans o Aleksandrze* i jego kontynuację, a dokładnie *Restor du paon* (1338–1444, Bodleian Library, MS. Bodl. 264, fol. 172r). Ilustracja najprawdopodobniej przedstawia jedno z opisanych w tekście odbywających się wesel bohaterów, więc być może

mamy tu do czynienia nie tyle z układem tanecznym, a raczej z czymś w rodzaju uroczystego pochodu z uczestnictwem muzyki.

Pewna często reprodukowana ilustracja przedstawiają nie parę, a trójkę tancerzy i znajduje się w podręczniku wspomnianego już Guglielmo Ebreo (Guglielmo Ebreo da Pesaro, *De pratica seu arte tripudii*, Bibliothèque national de Paris, fonds ital. 973, fol. 21v). Mężczyzna oraz stojące po jego obu stronach dwie kobiety są gotowi do tańca, trzymają się za małe palce u dłoni podniesionych na wysokość piersi. Jasne jest, że ilustracja przedstawia postaci z wyższych sfer – tancerze stoją dumnie wyprostowani, ubrani w bogate stroje, kobiety noszą na sobie złote kolczyki, naszyjniki i ozdoby we włosach. Jednak ilustracja jest późna (1463 rok), przedstawia taniec już renesansowy, a nie średniowieczny. Brak przedstawień tańca średniowiecznego w parach nie należy naturalnie traktować jako zaprzeczenia istnienia takiego rodzaju tańca. Być może w późnych wiekach średnich tańce w parach nie przebił się jeszcze do *mainstreamu*? Może taki temat dla ilustratora był mało atrakcyjny? Warto w tym momencie wrócić do ilustracji *Powieści o Róży* z końca XV i początku XVI wieku – słynny taniec bywa przedstawiany jako taniec w parach, a nie w korowodzie. Na jednej z ilustracji pochodzącej z terenów holenderskich (Il. 3) przedstawionych jest pięć niezwykle bogato ubranych par tańczących w zamkniętym ogrodzie. Pary podążają w pochodzie formując półkole, a naprzeciwko pierwszej pary stoi trzech równie bogato ubranych muzyków z lirą, bębenkiem i instrumentem w rodzaju szałamai (*Roman de la Rose*, British Library, Harley 4425, fol. 14v). Tancerze trzymają się za dłonie, kobiety stoją po prawej stronie pary, mężczyźni po lewej. Kobiety swoje prawe ręce trzymają luźno w dole, natomiast mężczyźni wolną ręką podpierają się o biodro. Ich taniec musi być spokojny i dostojny, zbliżony bardziej do uroczystego pochodu – w zasadzie ruch postaci można rozpoznać wyłącznie po figurach trzech mężczyzn wyraźnie idących do przodu. Co ciekawe, każdy z nich jest w trakcie stawiania do przodu nogi lewej, ale nie robią tego równo, każdy jest w innym momencie ruchu. Dlaczego ilustrator nie zdecydował się przedstawić tancerzy w formacji łańcucha? Może pod koniec wieku XV dworskie tańce w parach były na tyle upowszechnione, że nie do pomyslenia byłoby zilustrowanie postaci wysokiego pochodzenia tańczących w inny sposób?

Ostatnia forma taneczna to taniec solowy, o którym zachowało się zdecydowanie najmniej informacji. Nie wiemy, czy korzystano z kroków używanych w innych tańcach, czy wyłącznie z innych, oryginalnych form choreograficznych; czy istniały skomponowane układy, czy tańce takie miały wyłącznie charakter improwizacyjny. Wiemy natomiast, że taniec solowy kojarzony był przede wszystkim z występami, pokazami i popisami, a niekoniecznie z tańcem dla przyjemności – choć nie wyklucza to sytuacji, gdzie ktoś tańczyłby sam dla swojej rozrywki czy ćwiczenia fizycznego. Występy takie kojarzone były przede wszystkim z wykonawcami – dziś rzeklibyśmy, ulicznymi performerami – tańczącymi je przede wszystkim dla zarobku. Występowali wędrowni artyści niskiego

pochodzenia, czasem zwani wagantami, jocularami czy szpilmanami, a to mogło oznaczać wiele profesji: zonglerów (towarzysze minstrelów, trubadurów czy truwerów), muzyków, błaznów, śpiewaków śpiewających pieśni i recytujących poezję, akrobatów chodzących na szczydłach czy na linie, tancerzy, prestidigitatorów czy nawet połykaczy ognia (Duhamel-Amado, Brunel-Lobrichon, 2000). Artyści nie byli wyłącznie artystami wędrownymi – bywało, że zatrudniano ich na dworach lub w zespołach miejskich (Mayer-Brown, Polk, 2001, s. 97–161).

Chociaż zachowało się o nim najmniej informacji, to taniec solowy spotyka się w manuskryptach średniowiecznych bodaj najczęściej. Akrobatów i tancerzy spotykamy oplecionych dookoła bordiury, jak na przykład w Psalterzu-Godzinkach Guiluys de Boisieux (The Morgan Library & Museum, MS M.730), gdzie można się dopatrzeć takich postaci na niemal każdej stronie. Soliści niezwykle często pojawiają się w dolnej części strony (*bas-de-page*) także w Godzinkach stworzonych na użytek w diecezji Cambrai (Walters Art Museum, Walters Ms. W. 88), ale także innego typu modlitewnikach. Nie jest zadaniem tego artykułu zastanawiać się dlaczego takie tańczące postaci pojawiają się w tekstach religijnych, ale można wspomnieć pokrótce kilka teorii. Mogły służyć po prostu rozrywce, pobudzić błąkający się gdzieś po obrzeżach umysł czytelnika podczas modlitwy (Lecoy de la Marche, 1868, 275). Jednocześnie miały być pokazem inwencji i fantazji ich autora, który za wszelką cenę chciałby zainteresować, a wręcz zszokować odbiorcę (Harthan, 1983, s. 8). Jednak należy pamiętać, że – jak pisał Michael Camille – w epoce gotyku nic nie było wyłącznie dekoracyjne i każdy element miał swoją funkcję. To samo dotyczyło ilustracji marginalnych, które pozwalały na ponowne odczytanie i reinterpretowanie tekstu (Camille, 1996, s. 152).

Tancerze solowi często prezentowani są w pozach akrobatycznych, ale z towarzyszeniem instrumentów muzycznych, co podkreśla taneczną formułę ich występu. Można znaleźć wiele postaci stojących na rękach – na przykład akrobatka stojąca nie dość, że na rękach, to jeszcze balansująca na dwóch mieczach w Dekretałach Grzegorza IX (tak zwane *Smithfield Decretals*, British Library, Royal MS 10 E IV, fol. 58r) to podobno Mathilda Makejoy, słynna londyńska *saltatrix*, czyli tancerka (Il. 4) (Camille, 1992, 116). W takiej samej pozycji znajdziemy postać w Psalterzu Rutlanda (British Library, Add MS 62925, fol. 65r), ale także, co ciekawe, Salome tańczącą przed Herodem (Godzinki z Taymouth, British Library, Yates Thompson 13, fol. 106v) (Il. 5). Można odnaleźć też Salome robiącą mostek podczas swojego występu (Mszał, Kininklijke Bibliotheek, 78 D, fol. 108 r). Taka poza wbrew pozorom nie powinna być kojarzona wyłącznie z tańcem grzesznym, gorszym czy tańcem za pieniądze – w takiej samej pozie mostka znajdujemy na jednej z ilustracji niezwykle świątobliwą osobę, mianowicie zonglera Najświętszej Maryi Panny (Il. 6) (*Recueil – Poésies françaises du XIIIe siècle*, Bibliothèque nationale de France, MS Arsenal 3516, fol. 127r). Jest to bohater średniowiecznej legendy opowiadającej o wędrownym artyście, który przystąpił do zakonu, jednak jedyną formą modlitwy jaką znał i umiał ofiarować, był taniec przed

figurą Matki Boskiej. Iluminacja pokazuje moment, w który figura ożywa i błogosławi zonglerowi – według jednej z wersji legendy mnich zatańczył się na śmierć i został od razu wzięty do Raju (Ziolkowski, 2018).

Z tego zestawienia wynika, że – przynajmniej w XIV wieku – stanie na rękach czy robienie mostka mogło być integralnym elementem solowych występów akrobatyczno-tanecznych. W ten sposób można naturalnie prześledzić inne równie charakterystyczne ruchy. Ponownie należy jednak wziąć pod uwagę czynnik ludzki, czyli to, że autor dekoracji niekoniecznie mógł kiedykolwiek widzieć solowego tancerza, choć jest to mało prawdopodobny scenariusz. Produkcja manuskryptów po XII wieku przeniosła się przede wszystkim do świeckich miejskich warsztatów, a w Europie w późnych wiekach średnich nie brakowało okazji, by takiego tancerza spotkać (Heers, 1995). Warto dodać, że na wyżej wymienionych ilustracjach akrobaci i akrobatki ubrani są w prosty sposób, a także nie sięgają zgorszenia poprzez pokazywanie nagiego ciała, o czym wspominało w wielu krytykach tego zawodu (Schmitt, 2006). Jedyny przejaw fantazji to fryzury kobiet – zaplecione w różny sposób warkocze. Tancerze nie pochodzą z żadnej wysokiej grupy społecznej, więc można wnioskować, że tańce solowe faktycznie kojarzone były raczej z niezamożnymi wędrownymi artystami. Należy pamiętać, że artyści nie tworzyli osobnej klasy społecznej. Do XIV wieku adepci muzyki mogli szkolić się przy katedrach i kościołach lub jako uczniowie praktykującego muzyka, a dopiero od połowy XIV wieku zaczęto zakładać gildie muzyków (Mayer-Brown, Polk, 2001, s. 97–161).

Podsumowanie

Powyższe rozważania zarysowały sposób, w jaki można odczytywać ikonografię tańca średniowiecznego. Oprócz zwracania uwagi na same ruchy kinemiczne, należy spojrzeć na strój tancerza, określić jego płeć i status społeczny, dzięki czemu można wyciągnąć nowe informacje. Z tej prostej analizy wynikły pewne wnioski, które znajdują swoje potwierdzenie w opracowaniach epoki: skoczny taniec kojarzono z niższymi warstwami społecznymi i rozumiany był negatywnie – zarówno w sensie moralnym, jak i postrzegania pozycji społecznej (Schmitt, 2006). Bogato ubrani tancerze wykonujący skoczny taniec oczywiście mają rację bytu, ale pojawiają się raczej w kontekście jakiejś krytyki społecznej czy moralnej – można tu podać za przykład ilustrację z XV wieku (Le Mirouer historial de Vincent de Beauvais, trad. Jehan du Vignay, Bibliothèque nationale de France, MS Français 50, fol. 52r) przedstawiającą bałwochwalczy taniec Izraelitów, gdzie modnie, bogato i kolorowo ubrane towarzystwo dynamicznie podskakuje na jednej nodze w tańcu w kole (Il. 7). Tańce solowe powszechnie kojarzone były z wykonywaniem akrobacji przez artystów niskiego pochodzenia społecznego, co odzwierciedlone jest w raczej skromnych (choć nie zawsze, zwłaszcza w bogatszych fundacjach) ubiorach akrobatów. Przedstawienia tańców

w parach pojawiają się dopiero u progu renesansu – od wieku XV są coraz bardziej popularne, co można interpretować jako rozpowszechnienie tego rodzaju tańców do tego stopnia, że ilustratorzy używają ich w swojej pracy.

Niniejszy tekst nie uzurpuje sobie prawa do bycia wyczerpującą analizą – zwraca raczej uwagę na pewien sposób odczytywania ilustracji przedstawiających taniec i szukania analogii, które potem w zestawieniu z materiałem źródłowym mogą dać ciekawy pogląd na taniec średniowieczny.

Warto jednak pamiętać o jednej bardzo ważnej rzeczy. Pomimo rozpoznania pewnych charakterystycznych, powtarzających się w ikonografii ruchów, współcześnie nie jesteśmy w stanie zrekonstruować średniowiecznego tańca: wciąż brakuje nam informacji o krokach wykorzystywanych pomiędzy rozpoznanymi przez nas ruchami kinemicznymi. Nawet, jeśli użyjemy zrekonstruowanej muzyki, założymy zrekonstruowane stroje, spróbujemy odtworzyć realia przestrzeni, posłużymy się całą wiedzą o tańcu dostępną w źródłach średniowiecznych i późniejszych (w końcu tańce renesansowe nie powstały *ex nihilo*, a były pewnym rozwinięciem wcześniejszych form), to i tak jesteśmy skazani na porażkę. Nie wiemy, jak poruszali się ludzie średniowiecza ani jaka estetyka ruchu była im bliska – nasza wrażliwość taneczna jest już zupełnie inna, nasze ciała są inne i inaczej przeżywają ruch. Brakuje nam wiedzy o wspomnianej już *kinesis*, pewnej formie kulturowej nałożonej na ludzki ruch. Naturalnie ta niewiedza rozciąga się również na późniejsze epoki, ale już od wieku XV jesteśmy w stanie wyciągnąć jakieś wnioski na podstawie traktatów, opisów i zapisów choreograficznych – jest wiele zespołów rekonstruujących tańce, na przykład Zespół Tańca Dawnego Pawanilia czy Balet Cracovia Danza.

Taniec jest na tyle efemeryczną sztuką, że w zasadzie niemożliwe jest uchwycenie go w wyobrażeniu ikonograficznym: można próbować uwiecznić jakiś moment, podsumować pewne ruchy, ale ciągle to będzie jedynie przedstawienie ułamka całego fenomenu. Prawdopodobnie nigdy nie dowiemy się, jak naprawdę tańczyli ludzie w średniowieczu – chociaż to nie oznacza, że mamy zaprzestać naszych poszukiwań. W ikonografii i w źródłach dotyczących tańca kryje się wiedza dotycząca kultury fascynującej epoki średniowiecza.

Bibliografia:

- Arcangeli, A. (1994). Dance under Trial: The Moral Debate 1200–1600, *Dance Research: The Journal of the Society for Dance Research*, 2, t. 12, 127–155.
- Backman, E. L. (1952). *Religious Dances in the Christian Church and in Popular Medicine*. Tłum. E. Classen. London: George Allen & Unwin Ltd.
- Camille, M. (1992). *Images on the Edge. The Margins of Medieval Art*. London: Reaktion Books Limited.

- Camille, M. (1996). *Gothic Art. Visions and Revelations of the Medieval World*, London: Calmann and King Ltd.
- Duhamel-Amado, C., Brunel-Lobrichon, G. (2000). *Życie codzienne w czasach trubadurów*. Tłum. A. Loba, Poznań: Wydawnictwo Moderski i S-ka.
- Harthan, J. (1983). *An Introduction to Illuminated Manuscripts*, London: HM's Stationary Office.
- Heers, J. (1995). *Święta głupców i karnawały*, przeł. G. Majcher, Warszawa: Oficyna Wydawnicza Volumen, Wydawnictwo Marabut.
- Klimczyk, W. (2015). *Wirus mobilizacji. Taniec a kształtowanie się nowoczesności (1455–1795)*. T. 1, *Dworskie kroki*. Kraków: Universitas.
- Lecoy de la Marche, A. (1868). *La Chaire française au Moyen Âge, spécialement au XIIIe siècle, d'après les manuscrits contemporains*, Paris.
- McGee, T. J. (1989) *Medieval Instrumental Dances*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.
- Meyer-Brown, H., Polk, K. (2001). Instrumental Music, c.1300–c.1520, (w:) R. Strohm and B. J. Blackburn (red.), *The New Oxford History of Music. Music as Concept and Practice in the Late Middle Ages*, t. III, cz. I, 97–161, New York: Oxford University Press.
- Mullally, R. (1986). *Cançon de Carole*, *Acta Musicologica*, 58, 224–231.
- Mullally, R. (1988). Johannes de Grocheo's 'Musica Vulgaris', *Music & Letters*, 1, t. 79, 1–25.
- Mullally, R. (2016). *The Carole. A Study of Medieval Dance*. London and New York: Routledge.
- Neville, J. (2008). Dance Performance in the Late Middle Ages: a Contested Space, (in:) E. Gertsman (ed.), *Visualizing Medieval Performance. Perspectives, Histories, Contexts*, 295–310, Burlington: Ashgate.
- Neville, J. (2004). *The Eloquent Body. Dance and Humanist Culture in Fifteenth-Century Italy*, Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis.
- Peterson Royce A. (2014). *Antropologia tańca*, przeł. J. Łumiński, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa.
- Platon. (1956). *Laus*, tłum. R. G. Bury, t. I, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, London: William Heinemann Ltd.
- Rimmer, J. (1985). Dance Elements in Trouvère Repertory, *Dance Research: The Journal of the Society of Dance Research*, 2, t. 3, 23–34.
- Rimmer, J. (1991). Medieval Instrumental Dance Music, *Music & Letters*, 1, t. 72, 61–68.
- Rust, F. (1969). *Dance in Society. An Analysis of the Relationship between the Social Dance and Society in England from the Middle Ages to the Present Day*. New York & London: Routledge, Taylor & Francis Group.
- Seebass, T. (1991). Iconography and Dance Research, *Yearbook for Traditional Music*, 23, 33–51.
- Schmitt, J.-C. (2006). *Gest w średniowiecznej Europie*, Tłum. H. Zaremska, Warszawa: Oficyna naukowa.

Ziolkowski, J. (2018). *The Juggler of Notre Dame and the Medievalizing of Modernity. Volume 1: The Middle Ages*, Cambridge: Open Book Publishers.

Teksty źródłowe:

- Cornazano, *Libro dell'arte del danzare*, 1455, Biblioteca Apostolica Vaticana, ms Capponiani 203.
- da Pesaro, G. E., *De pratica seu arte tripudii*, 1463, Bibliothèque national de Paris, fonds ital. 973.
- da Piacenza, D. *De arte saltandi et choreas ducendi*, ok. 1455, Bibliothèque nationale de Paris, fonds ital. 973.
- de Lorris, G. de Meun, J. (1997) *Powieść o Róży*, przeł. i wstęp M. Frankowska-Terlecka i T. Giermak-Zielińska, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.

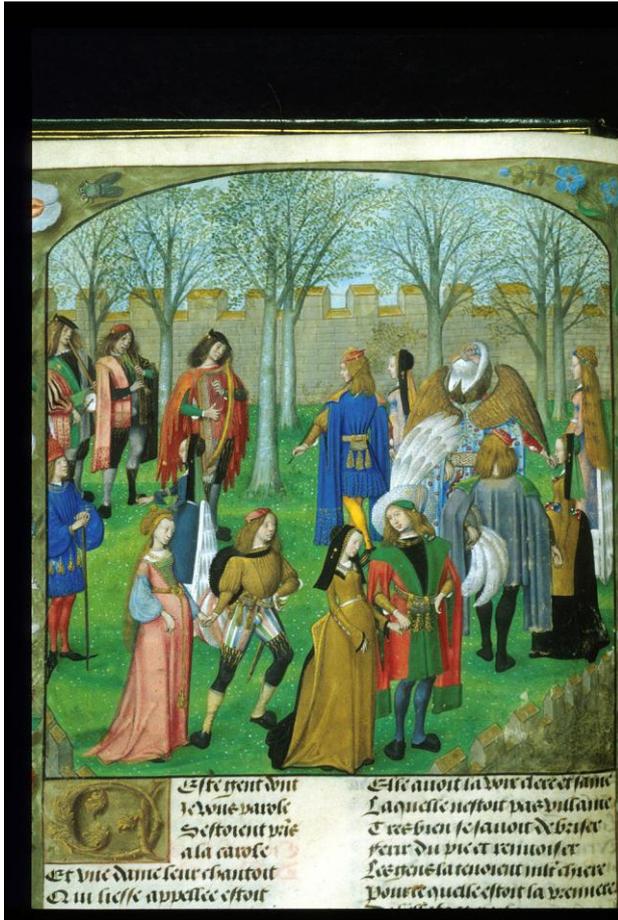
Ilustracje:



1 – Powieść o Róży, 1325–50, British Library, Stowe 947, fol. 7r



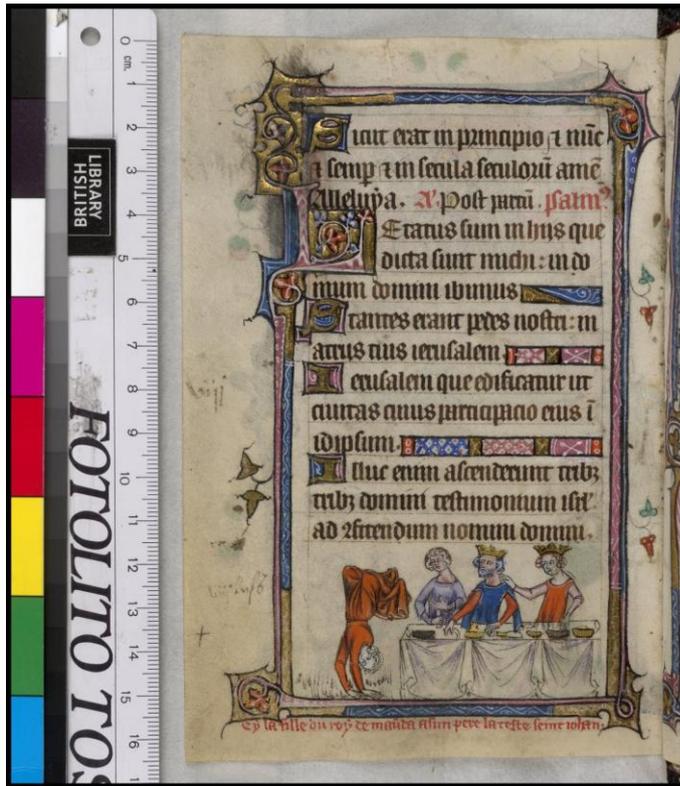
2 – Godzinki Joanny II z Nawarry, ok. 1340, Bibliotheque national de France, ms. nouv. acq. lat. 3145, fol. 53r



3 – Powieść o Róży, ok. 1490–1500, British Library, Harley 4425, fol. 14v



4 – Smithfield Decretals, ok. 1300–1340, British Library, Royal MS 10 E IV, fol. 58r



5 – Godzinki z Taymouth, 1325–1350, British Library, Yates Thompson 13, fol. 106v



6 – Recueil – Poésies françaises du XIIIe siècle, 1250–1300, Bibliothèque nationale de France, MS Arsenal 3516, fol. 127r



7 – Le Mirouer historial de Vincent de Beauvais, trad. Jehan du Vignay, XV w., Bibliothèque nationale de France, MS Français 50, fol. 52r

Część II.

Dr Iwona Jabłońska, <https://orcid.org/0000-0003-3676-7863>.

Wyższa Szkoła Ekonomii i Innowacji
w Lublinie

Rola dialogu w życiu człowieka

The role of the dialogue in people's life

<https://doi.org/10.34766/fetr.v44i4.423>

Abstrakt: Dialog inspirowany myślą sokratejską jest bardzo ważnym elementem rozwoju i wychowania człowieka. Umożliwia osobowy rozwój, pozwala odkryć własne powołanie i uwierzyć w możliwości wyjścia z każdej życiowej sytuacji. Zadaniem niniejszego artykułu jest ukazanie roli dialogu w życiu człowieka.

Słowa kluczowe: dialog, rozwój człowieka, spotkanie, wychowanie.

Abstract: The dialogue inspired by the thought of Socrates is a very important element of human development and education. It enables personal development allows to discover one's own vocation and to believe in the possibilities of finding a way out of every life situation. The aim of this article is to show the role of the dialogue in people's life.

Keywords: dialogue, human personal development, meeting, education

Wprowadzenie

Z niepokojem zauważa się, że we współczesnym świecie brakuje czasu na prawdziwe rozmowy i spotkania, które są tak ważne w życiu każdego człowieka, a szczególnie w wychowaniu dziecka. Istnieje tendencja do wymiany informacji przy pomocy technologii komputerowej, sms-ów i innych komunikatorów. Sam zaś dialog jest bardzo ograniczony. Sprowadza się często do zdawkowych i schematycznych pytań i odpowiedzi. Chcąc pomóc człowiekowi, poznać go, należy z nim rozmawiać. Czy potrzeba ta dostrzegana jest w XXI wieku? Wydaje się, że nie. Poniższy artykuł przybliży, czym jest dialog. Słowo, choć powszechnie używane i znane, rzadko przekłada się na to, co naprawdę oznacza.

1. Pojęcie dialogu

Dialog jest pojęciem związanym z wieloma dyscyplinami społecznymi. Termin dialog pochodzi z języka greckiego: *dialogos* – rozmowa, dialog (Abramowiczówna 1958, s. 538). Dosłownie oznacza „rozmowę dwóch osób, a grecki czasownik *dialogein* – rozmawiać – określa rozmowę mającą na celu wzajemną konfrontację i zrozumienie poglądów, to

właściwie rozumiany dialog zakłada przede wszystkim słuchanie. W słuchaniu chodzi nie tyle o zwykłe dojście do porozumienia, ile o zrozumienie drugiego i tego, o czym się dyskutuje” (Świeżyński, 2011, s. 207). „Etymologia wskazuje na dwa greckie wyrazy: *logos* – słowo, mowa oraz *dia* – przyimek, który oznacza przejście przez coś lub także ruch z jednego punktu do drugiego. Można powiedzieć, że dialog oznacza wyjście i powrót słowa pomiędzy dwóch lub więcej rozmówców, a więc odbywanie rozmowy (Studnicki, 2017, s. 13). W *Słowniku języka polskiego* wyraz dialog zdefiniowano następująco: rozmowa dwóch osób, różne działania (np. dyskusje, negocjacje) mające na celu osiągnięcie porozumienia, podejmowane przez osoby pełniące ważne funkcje społeczne (Dubisz, 2006, s. 609). W ujęciu Mariana Śnieżyńskiego „dialog to wzajemna wymiana myśli co najmniej dwóch osób, w którym dochodzi do wymienności ról nadawcy i odbiorcy z pełnym poszanowaniem prawa do podmiotowości ich uczestników, z poszanowaniem prawa do własnych poglądów, celem wzajemnego poznania się i zrozumienia prowadzącego do wzajemnego zbliżenia się osób” (Śnieżyński, 1997, s. 131). „Opisowa definicja dialogu podkreśla, że poprzez społeczne odkrywanie i zgłębianie prawdy, obronę i promocję wartości ogólnoludzkich oraz poszukiwanie możliwości zaangażowania i ustalania zasad współpracy w urzeczywistnianiu dobra wspólnego realizuje on trzy cele: integralny rozwój osobowy uczestników (personalizację), budowanie w dialogu i poprzez dialog wspólnoty między ludźmi (socjalizację) oraz odnowę i doskonalenie zastanej rzeczywistości (progresja)” (Wal, 2012, s. 49).

W ujęciu filozoficznym dialog jest spotkaniem, ponieważ „jest możliwy wtedy, kiedy następuje spotkanie. Spotkanie jest warunkiem zaistnienia dialogu” (Kłoczewski 2005, s. 23). Może odbywać się tylko pomiędzy osobami. Jeśli nie ma osób, nie ma spotkań (Bukowski 1987, s. 16), a więc nie ma możliwości prowadzenia dialogu. W rozumieniu Janusza Tarnowskiego dialog jest wzajemnym zrozumieniem, zbliżeniem emocjonalnym i współdziałaniem w procesie wychowania (Tarnowski, 1992, s. 150).

W słownikach psychologicznych zamiast pojęcia dialog pojawiają się określenia: komunikacja interpersonalna, rozmowa psychologiczna. „W znaczeniu najbardziej ogólnym dialog polega na wzajemnej komunikacji między dwiema lub więcej istotami żywymi. Składa się nań dzielenie się myślami, wrażeniami fizycznymi, ideami, ideałami, nadziejami i uczuciami. Podsumowując, na dialog składa się dzielenie się wszelkimi doświadczeniami życiowymi” (Stewart, 2003 s. 64). W najpowszechniejszym rozumieniu dialog jest sztuką prowadzenia rozmowy, dyskusji.

Ponadto dialog to forma wypowiedzi: literackiej w postaci rozmowy dwu lub więcej osób, utwór literacki lub filozoficzny napisany w formie rozmowy (Szymczak, 1988, s. 394).

2. Geneza dialogu

Dialog sięga czasów starożytności. Zainicjował go Sokrates. Grecki myśliciel był przekonany, że każdy człowiek ma wiedzę, ale o niej nie wie. Umiejętne zadawanie pytań pomaga ujawnić mu ją, pomaga narodzić się nowym myślom. Filozof posługiwał się dwiema metodami: elenktyczną i majeutyczną. Metoda elenktyczna polegała na pozornym przyjęciu stanowiska rozmówcy. Poprzez zadawanie pytań dysputant był prowokowany do podążania za myślami drugiego, jego myślenie poddawane było wątpliwościom. Choć była negatywna, zmuszała go do przejścia innego punktu widzenia. Metoda majeutyczna polegała na otwieraniu nowych horyzontów poznania, powstaniu nowych przemyśleń, rozwiązań i zrozumieniu ewentualnych błędów (Podsiad, 2000, s. 506). Sokratesowi zależało na spotkaniu z człowiekiem. Uważał, że osobistego kontaktu nie można niczym zastąpić, rozmowa jest drogą poznania człowieka i służy mu pomocą w wychowaniu.

Potrzeba dialogu wyrosła z dwóch założeń:

- „po pierwsze - z faktu, iż istota ludzka jest istotą dialogową, tzn. człowiek nie jest zwrócony ku sobie, lecz ku innym i bez powiązania z drugą osobą i z Bogiem nie stanowi istoty ludzkiej,
- po drugie - z tragicznego charakteru ludzkiego bytu, tzn. człowiek w całej swej aktywności poznawczej dąży do uzyskania absolutnej prawdy, której nie może osiągnąć” (Kądziołka, 2012, s. 44).

W XX wieku zagadnieniem dialogu zajmowali się Ferdinand Ebner, Herman Cohen, Franz Rosenzweig, Emmanuel Levinas, Gabriel Marcel, E. Mounier. Jednak za czołowego przedstawiciela dialogu uznaje się Martina Bubera. W jego rozumieniu „dialog jest postępowaniem ludzi wobec siebie, znajdującym jedynie wyraz w komunikacji” (Buber, 1991, s. 46). Wyróżnił on trzy odmiany dialogu: monolog, dialog techniczny i dialog osobowy. W monologu osoba kieruje wypowiedź do siebie, zamyka się w kręgu własnych myśli, otoczenie jest poza nią. Dialog techniczny wynika z potrzeby porozumiewania się i organizacji pracy, zaś dialog osobowy jest wejściem w relacje z drugim człowiekiem. Relacja ta umożliwia człowiekowi osiągnięcie pełnego człowieczeństwa (Buber, 1992, s. 45). Janusz Tarnowski (1992 s. 148-149) wyróżnia natomiast dialog jako: metodę, proces i postawę. Metoda jest sposobem, w jaki ludzie komunikują się ze sobą. Proces następuje wtedy, gdy osoby emocjonalnie zbliżają się do siebie, zaś postawa wyraża się gotowością otwarcia się na rozumienie, zbliżenie się i współdziałanie (w miarę możliwości) w stosunku do drugiego. Przyjęcie określonej postawy wobec siebie i drugiego człowieka decyduje o tym, czy dialog zostanie podjęty czy nie.

3. Dialog jako postawa

Nie można być osobą bez innej osoby. „Osoba (Ja) staje się sobą dopiero w relacji do innej osoby (Ty). Nie ma ja w sobie samym. Być oznacza dla człowieka być w relacji (współbyć). Relacja, spotkanie jest łaską, darem, ma strukturę wydarzenia” (Gadacz, 2009, s. 570). Dokonuje się między Ja i Ty. Zaczyna się od nawiązania kontaktu z drugim człowiekiem, spotkania „twarzą w twarz”. By istnieć osobowo, człowiek musi komunikować się z otoczeniem. W tym celu używa słów. One pozwalają zbliżyć się do siebie. Wypowiadając je ustanawiamy naszą relację. Widząc człowieka naprzeciw siebie nic o nim nie wiemy, ale w momencie spotkania, chęci kontaktu z nim, gdy wchodzimy w relację, tworzy się całość. Ten moment zetknięcia się Ja i drugiego „jest wydarzeniem” (Tischner, 1998, s. 27). Prawdziwy dialog wymaga wyjścia naprzeciw drugiemu, zajęcia dojrzałej postawy wobec rozmówcy. „Spotkać to coś więcej niż mieć świadomość, że inny jest obecny obok mnie lub przy mnie” (Tischner, 1998, s. 27). To świadomość, że jest się dla kogoś. W jaki sposób mogę poznać drugiego człowieka? Na to jest tylko jedna odpowiedź – rozmawiając z nim. Rozmowa przeważnie jest spontaniczną wymianą myśli, ale sposób jej prowadzenia sprzyja bądź nie sprzyja nawiązaniu bliższych relacji i budowaniu zaufania. „Fundamentalnym składnikiem dialogu są pytania i udzielone na nie odpowiedzi. Do prawdziwego dialogu dochodzi się wtedy, gdy obie strony stają się pytającymi i odpowiadającymi” (Studnicki, 2017, s. 71). Pytania mają zachęcić do wypowiadania się i budowania swojej podmiotowości. „Odpowiadając na pytanie, zaczynam być dla kogoś” (Tischner, 1998, s. 90). Pytam, ponieważ chcę otrzymać odpowiedź. Osoba odpowiadająca – pytana ma świadomość, że należy odpowiedzieć i „w tym trzeba czujemy obecność innego człowieka” (tamże, s. 18). Pytający jest obecny przy pytającym, a pytany – przy pytającym. Pytania pomagają poznać drugiego człowieka, pozwalają zrozumieć go. Rozumienie to „nie oznacza jednak aktualizowania w sobie cudzych myśli, lecz, przeciwnie, zderzenie z czymś obcym, zgodnie z tezą, iż prawdziwe rozszerzenie naszego „ja” leży w spotkaniu z niezrozumiałym” (Rutkowiak, 1992, s. 47), ubogaca nas. Czas oczekiwania na odpowiedź jest czasem rodzącej się między nimi więzi.

Tym, co wyróżnia człowieka w świecie, w naturze jest mowa. „Prawdziwa mowa (słowo) pochodzi od Boga. Jest boskiego pochodzenia, czymś »zgoła transcendentnym«, »nadprzyrodzonym«, faktem duchowego, nie zaś przyrodniczego życia” (Gadacz, 2009, s. 535). Człowiek swoją postawę wyraża poprzez słowa. „ Odpowiedź Ja daną Ty nazwał Buber duchem. Duch to słowo. Szczególny jest jednak stosunek człowieka do słowa i mowy. To nie człowiek mówi mową, lecz pozostaje w mowie. Dlatego także duch (mowa) jest „między” Ja i Ty” (tamże, s. 571). Człowiek żyje w duchu, gdyż jest w stanie odpowiedzieć stojącemu naprzeciwko „Ty”. Moc nawiązywania relacji z innymi czyni go istotą duchową (Kreft 2011, s. 58). Postrzega drugiego jako określoną przez ducha osobę, uchwytaną w

zewnętrznych przejawach, takich jak zachowania i gesty, w których drugi mu się uobecnia. Uznając inną istotę komunikuje się z nią, tworząc wspólną płaszczyznę porozumienia, dzięki czemu wykracza poza sferę własnego Ja. To, co duchowe w człowieku znajduje odzwierciedlenie w mowie.

Dialog, mając ułatwić proces wzajemnego zrozumienia, powinien zaspokoić potrzeby społeczne człowieka, takie jak: potrzebę przyjemności, okazywania uczuć, przynależności.

Każdy człowiek potrzebuje wsparcia. Rodzaj pomocy zależy od fazy rozwoju człowieka, potrzeb lub zaistniałej sytuacji. Przede wszystkim powinniśmy mieć świadomość, że każdy bez względu na wiek, wykształcenie, kolor skóry chce, by go słuchano. Słuchanie, ale to prawdziwe, jest pomocą, która przyczynia się do rozwiązywania problemów związanych z codziennym życiem, pomaga znaleźć praktyczne wskazania, prowadzi do tego, że tworzą się nowe drogi poszukiwań. Ci, którzy nie mają czasu na rozmowę, na bezpośrednie spotkanie nie kochają prawdziwie, stwarzają tylko pozory.

Do dialogu należy być odpowiednio przygotowanym, ponieważ każdy człowiek jest inny i każde spotkanie jest inne. Nawet jeśli nie wypowiadamy słów, to i tak ujawniamy swoje nastawienie do drugiego człowieka, ponieważ wysyłamy sygnały niewerbalne, które czasem są bardziej wiarygodne niż to, co mówimy. „W 93 % emocjonalnego oddziaływania komunikatu pochodzi ze źródeł niewerbalnych, podczas gdy tylko marne 7% z werbalnych” (Adler, Rosenfeld, Proctor, 2006, s. 143). Wypowiedziane słowa, wyrażone potrzeby, zdania, uczucia są informacją o tym, co się w rozmówcy dzieje. Słowa są myślami człowieka, ale dialogując należy pamiętać o ich dobieraniu. Nie zawsze potrafimy precyzyjnie nazwać to, co czujemy, ale to czego doznamy nie zniknie, może jedynie wprowadzić dodatkowy niepokój. Jeżeli wtajemniczamy drugą osobą w swoje problemy, to tym samym sprawiamy, że staje się ona kimś realnym, prawdziwą osobą. „Tylko między autentycznymi osobami istnieje autentyczna relacja” (Wolicki, 1992/93, s. 350), czyli spotkanie. Zdać również należy sobie sprawę z tego, że w momencie rozmowy jesteśmy jak gdyby ze sobą połączeni, przeżywamy ten sam los, ale każdy na swój sposób, często ujawniamy też bardzo intymne przeżycia.

Osoby reagują nie tylko na komunikaty werbalne, lecz również pozawerbalne:

- cechy wyglądu zewnętrznego: subtelny ubiór, miłą aparycję, widoczne zadowolenie, wdzięk osobisty oraz czystość,
- kinetykę: uśmiech, poruszanie się, sposób podchodzenia do rozmówcy, życzliwość, cierpliwość,
- cechy języka mówionego: ton głosu, poprawne wymawianie wyrazów, spokojny głos (Grzegórzko-Pulka, 2003, s. 143).

Sygnały niewerbalne:

- gestykulacje,
- wyraz mimiczny twarzy,

- dotyk i kontakt fizyczny,
- sposób ubierania się, malowanie, ozdoby,
- intonację i barwę głosu,
- akcentowanie wyrazów,
- kontakt wzrokowy, spojrzenia,
- dystans fizyczny – przestrzeń między rozmawiającymi,
- pozycję ciała podczas rozmowy (Nęcki, 1999, s. 136),
a nawet zapach.

Komunikacja niewerbalna wpływa na to, jak jesteśmy spostrzegani przez innych. Dialog uczy międzyludzkiej kultury. Rozmowa często przebiega w bezpośrednim kontakcie wzrokowym. Kiedy widzimy, że ktoś odwraca wzrok, unika spojrzenia w oczy wówczas otrzymujemy sygnał, że nie chce nawiązać ze spotkanym człowiekiem kontaktu, próbuje go raczej uniknąć. Natomiast ktoś patrząc na nas oczekuje, żebyśmy zwrócili na niego uwagę, wyraża zainteresowanie tym, co słyszy.

Człowiek nieustannie odbiera i wysyła sygnały werbalne i pozawerbalne, które interpretowane są przez innych ludzi. Należy mieć na uwadze, że zaistniałego spotkania nie można zmienić i odtworzyć, ponieważ uczestnicząc w nim przeżywamy go. Jest ono niepowtarzalne i niezastępowane. Takie same słowa i zachowanie za każdym razem odbierane są inaczej. Wiadomości poza treścią mają aspekt relacyjny, wyrażają uczucia do drugiej osoby (Adler, Rosenfeld, Proctor II, 2003, s. 20-21). Dzieląc się z inną osobą tym, co czujemy wobec tego, co ona zrobiła, powiedziała lub tego, co się wydarzyło stajemy się dla niej otwarci. Dzięki otwartości wzbogacamy wiedzę o sobie, bliżej poznajemy się, odsłaniamy. Uczymy się jednocześnie czegoś. Musimy doświadczyć związku z innymi osobami, żeby stać się osobą.

Nie uczymy się spotykać, ale powinniśmy odnosić się do drugiego człowieka z szacunkiem. Niewątpliwie wymaga to od słuchającego wewnętrznego wyciszenia, spokoju, pogody ducha i skupienia. W czasie trwania rozmowy, nie narzucamy swojego punktu widzenia, nie nakłaniamy do zmiany poglądu, nie oceniamy i nie podporządkowujemy własnych poglądów wymogom drugiego, lecz koncentrujemy się na wypowiedzi rozmówcy, nie formułujemy od razu rad, co najwyżej informujemy o konsekwencjach, jakie mogą wyniknąć z ukazanego postępowania lub podać możliwości, jak można zachować się inaczej. Cierpliwie i aktywnie słuchamy. Mamy na uwadze, że każdy jest istotą czującą, nie ma ludzi nieomylnych, każdy ma prawo do błędu, ale w każdym tkwi dobro. Słuchamy drugiego człowieka, ponieważ jest on dla nas ważny i chcemy mu pomóc.

W spotkaniu uważne słuchanie odgrywa pierwszoplanową rolę. Mówiący czuje, że akceptujemy go takim jakim jest, choć może być zupełnie innym od nas. Należy mieć świadomość, że nie ma ludzi przeżywających taką samą sytuację, wydarzenie w zupełnie identyczny sposób. Każdy myśli i reaguje inaczej. Słowa, choć te same dla każdego, znaczą

coś innego, dlatego sztuka słuchania wymaga zdolności do werbalizacji. Jeżeli w zwięzły sposób powtórzymy własnymi słowami, co zrozumieliśmy z wypowiedzi, to upewnimy się, czy prawidłowo wczuliśmy się w przeżycia drugiego człowieka, unikniemy nieporozumień, a mówiący poczuje się bezpieczny, akceptowany i rozumiany. Musimy również posiadać zdolność dystansowania się od własnych sposobów myślenia, sytuacji czy bodźce. Niekiedy trzeba też umieć milczeć.

Mówi się o dwóch rodzajach uczestnictwa w dialogu:

- uczestnictwie priorytetowym (ubogacamy innych już samą swoją: obecnością, bliskością i gotowością wzajemności),
- uczestnictwie pochodnym (będącym konsekwencją pierwszego i stanowiącym przejaw naszej osobowej aktywności dialogowej) (Wal, 2012, s. 52).

Do dialogu trzeba dwojga, ale nikt nikogo nie może zmusić. Dialog rozpoczyna się wtedy, gdy w drugim człowieku z własnej woli dostrzegamy osobę, uznajemy ją za równą sobie. „Tylko podmiotowy stosunek do drugiego, dostrzeganie w drugim człowieku wymiaru osobowego, uwzględnianie godności i wolności osoby, daje szansę prawdziwego dialogu” (Studnicki, 2017, s. 66). Warunkiem zaistnienia prawdziwego dialogu jest uznanie człowieka za osobę, zaakceptowanie jego niepowtarzalności. To spotkanie ma przynieść radość z bliskości, z nawiązania relacji z drugim człowiekiem. Jest dostrzeżeniem osoby i jej wartości, wyrazem miłości i troski o drugiego człowieka, bezinteresownym darem. Kiedy z życzliwością i wyrozumiałością odnosimy się do człowieka, jesteśmy przyjaźnie nastawieni do drugiego to taka postawa sprzyja nawiązywaniu dialogu. „Człowiek znajduje w sobie pewną konieczność do współżycia z innymi i konieczność tę nosi w sobie i z sobą wszędzie” (Wojtyła, 1982, s. 11). Jako istota dialogiczna nie jest zwrócona ku sobie, lecz ku innym. Pozwala zobaczyć siebie samego z innej perspektywy, ponieważ każdy wnosi w nie coś nowego, inne spojrzenie na świat.

W ujęciu Józefa Tischnera spotkanie rozumiane jako dialog jest wyjaśniane od etymologicznego pochodzenia wyrazu. Jako doświadczenie, na które składają się elementy: do i świadczenie. ‘Do’ oznacza dążenie do czegoś, ‘świadczenie’ – świadectwo (Tischner, 1998, s. 27). To, z jakim doświadczeniem przystępujemy do spotkania jest niezwykle ważne. Człowiek, który wiele przeżył jest bardziej wrażliwy na pewne kwestie, nie cofa się przed trudnościami, odkrywa wartości i realizuje je. Istotą dialogu jest Dobro, czyli człowiek.

W rozumieniu Tischnera wszystko, co człowiek przeżywa dokonuje się na ziemi metaforycznie, przez niego nazwaną sceną. Ta scena jest miejscem rozgrywania się dramatu, czyli życia ludzkiego. Dramat powstaje między ludźmi w sytuacji spotkania (Tischner, 1998, s. 10). „Gdy dwóch ludzi spotyka się i przebywa ze sobą, to zawsze są to dwa światy, dwa spojrzenia na świat i dwa obrazy świata wkraczające w siebie nawzajem. Rozmowę czyni rozmową nie to, że doświadczyliśmy w niej czegoś nowego, lecz spotkaliśmy coś w drugim człowieku, czego jeszcze w naszym doświadczeniu świata nie spotkaliśmy (Gadamer, 1980,

s. 371-372). Dialog nie jest zwykłą rozmową, nie ogranicza się tylko do spotkania, niesie nadzieję na zrozumienie. To spotkanie jest możliwe dzięki temu właśnie, że człowiek ma nadzieję, zaufanie i rozporządza sobą (Bukowski, 1987, s. 240-252). Zdaje sobie sprawę, że „był urzeczywistniana się wtedy, gdy istnieje dla innych ludzi w (roz)mowie, jest tym, co objawia się innym, ale objawia się uczestnicząc w tym objawieniu” (Levinas, 2002, s. 2). Wejście w relację dialogową pomaga człowiekowi odnaleźć się. Dialog jest wpisany w istotę człowieczeństwa.

4. Warunki dialogu

Dla zaistnienia dialogu potrzebne są warunki. Józef Maria Bocheński (1993) dzieli je na dwie klasy:

- te, które musi spełnić strona inicjująca dialog,
- te, które musi spełnić partner rozmowy.

Do warunków koniecznych przez stronę podejmującą inicjatywę dialogu zalicza się:

- wolę poznania poglądów strony przeciwnej,
- znajomość języka i układu odniesienia partnera,
- usiłowanie zrozumienia tego, co on chce powiedzieć,
- pewnego rodzaju sympatię dla danej doktryny.

Partner dialogu natomiast powinien:

- kompetentnie wypowiadać się o problemach, które interesują stronę przeciwną,
- być oczywiście samemu zainteresowanym tymi zagadnieniami (tamże, s. 129-133).

Janusz Tarnowski (2009) podaje zaś:

- autentyczność - rozumianą jako uwalnianie się od maski, bycie wiernym sobie,
- spotkanie w sensie personalnym, czyli zetknięcie z jakąś rzeczywistością, dotknięcie „rdzenia egzystencji”, najgłębszego „ja”, gruntowną przemianę,
- zaangażowanie rozumiane jako oddanie się pewnej sprawie lub osobie zupełnie dobrowolnie, przy zachowaniu pewnej niezależności i krytyki, nie przestając być sobą (tamże, s. 128-165).

Prawdziwa rozmowa według Bubera charakteryzuje się następującymi cechami:

„ A. Każdy uczestnik rozmowy musi zwrócić się ku drugiej osobie i otworzyć się na nią, musi dokonać „zwrócenia się istoty”.

B. Każdy musi uobecnić drugiego aktem realnej fantazji.

C. Każdy potwierdza istotę drugiego: to potwierdzenie nie musi jednak oznaczać aprobaty.

D. Każdy musi być rzeczywiście sobą.

1. Każdy musi mówić wszystko, co [ma] do powiedzenia.
2. Żaden z uczestników rozmowy nie może kierować się myślą o własnym oddziaływaniu, czy skuteczności jako mówcy.

E. Tam, gdzie zaistnieje prawdziwa rozmowa, „ ma miejsce godna uwagi, nie pojawiająca się nigdzie indziej, społeczna płodność”.

F. Mówienie nie zawsze jest konieczne, cisza może mieć ogromną wagę.

G. I wreszcie, wszyscy uczestnicy rozmowy muszą być w nią zaangażowani, jeśli dzieje się inaczej, rozmowa ponosi porażkę” (Stewart, 2003, s. 622).

Aby porozumiewanie było skuteczne należy:

- dostosować zachowanie i metodę porozumienia do zaistniałej sytuacji,
- zaangażować się, czyli zainteresować się osobą i przedmiotem rozmowy,
- przyjąć empatyczną postawę,
- umieć spojrzeć na ukazany problem wielowymiarowo,
- wykorzystać zaobserwowane u siebie zachowanie do modyfikowania działań (Adler, Rosenfeld, Proctor II, 2003, s. 28-30).

Wskazane jest, by w czasie rozmowy trzymać się następujących zasad:

- uważnie słuchać, starać się postrzegać ukazywaną sytuację z punktu widzenia mówiącego,
- akceptować pogląd wyrażony przez drugiego i jego samego,
- należy zadawać rozmówcy pytania, wówczas czuje on, że druga osoba jest nim zainteresowana, dzięki rozmowie – zadawaniu pytań poznajemy myśli, odczucia rozmówcy, odkrywamy, co jest dla niego ważne, dzięki czemu lepiej możemy go zrozumieć;
- dobierać odpowiednie słownictwo, bowiem każdy rozmówca prezentuje inną postawę, jednego należy pocieszyć, innego zmotywować, a przede wszystkim należy wzbudzić pozytywne odczucia (Hogan, 2001, s. 68).

W każdym dialogu zawarty jest element uczuciowy, który wyzwała sympatię lub antypatię, dlatego znajomość zasad wydaje się bardzo przydatna.

5. Istota dialogu

Spotkanie może mieć bardzo różny charakter. Czasem jest tylko przelotne, a czasem niezwykle, prowadzące do refleksji. „Jest jakaś tajemnica w każdym spotkaniu z drugim człowiekiem. Tymczasem całe życie składa się z takich spotkań: koniecznych, przypadkowych, poszukiwanych, niekiedy nawet przygotowujących starannie. Inne zaś są nieuniknione, choć chciałoby się wymknąć cichaczem, minąć człowieka budzącego niepokój. Każde spotkanie z drugim człowiekiem zawiera zarówno szansę, jak i zagrożenie rozwoju,

każde z nich czegoś nam udziela lub zabiera, otwiera nas lub zamyka, wzbogaca lub zubaża” (Sujak, 1975, s. 167). Jest nieprzewidziane, dokonuje się bezpośrednio, oddziałuje na człowieka nie tylko tu i teraz, jak się pozornie wydaje, często efekty widoczne są po latach. Samo spotkanie zamknięte jest w określonych ramach. Dzięki uczeniu się i rytuałom wiemy, jak postępować, ale to prawdziwe spotkanie nie mieści się w powszechnie znanych schematach.

Natura człowieka domaga się kontaktu z innymi osobami, bycia dla siebie i ze sobą. „Człowieczeństwo każdego człowieka polega na tym, że istotą określającą jego życie jest bycie z innym człowiekiem” (Barth, 1991, s. 133). Łącznikiem jest słowo. Dialog jest warunkiem rozwoju człowieka. Daje nie tylko osobiste rezultaty, ale i społeczne. Jest potrzebny każdemu, ponieważ każdy tę samą sprawę i rzecz postrzega inaczej. Dialog jest drogą przybliżania swoich punktów widzenia i wypracowania wspólnego ich rozumienia, wskazuje różne drogi dojścia do jednej prawdy. „Spotkanie otwiera oczy i rozwiązuje ręce, ale patrzeć, wyciągać wnioski i działać musi już człowiek sam, czerpiąc siłę i odwagę z miłości, z przekonania o słuszności jej rozprzestrzeniania wokół siebie” (Bukowski, 1987, s. 269).

Zainteresowanie dialogiem wyznacza obecna sytuacja. Chodzi o uświadomienie sobie, jak ważna jest postawa człowieka podczas spotkania z drugim, jaką moc mogą mieć słowa. Zaprezentowane refleksje skłaniają do postawienia pytania: Czy wspólnie mamy czas na dialog, na taką rozmowę podczas której drugi człowiek może być przekonany, że poświęca mu się uwagę, jest słuchany i rozumiany? Pojawia się chęć ryzykownego wniosku, że tak, ale chyba na spotkaniu terapeutycznym. Oczywiście jest, że żaden człowiek nie jest w stanie zmusić drugiego do dialogu, jednocześnie każdy pragnie dzielić się swoimi przeżyciami, wrażeniami i myślami, potrzebuje spotkania. Wymaga to dialogicznej postawy, wiąże się pewnymi umiejętnościami, wysiłkiem. Jest wyzwaniem. Niemniej jednak to wyzwanie wielokrotnie procentuje i warto je podejmować, a nawet należeć.

Bibliografia:

- Abramowiczówna, Z. (1958), *Słownik grecko-polski*, t. 1, Warszawa: PWN.
- Adler, R.B. Rosenfeld, I.B., Proctor II R.F. (2006). *Relacje interpersonalne. Proces porozumiewania się*, Poznań: Dom Wydawniczy Rebis.
- Barth, K. (1991). Podstawowa forma człowieczeństwa, (w:) B. Baran, *Filozofia dialogu*, Kraków: Społeczny Instytut Wydawniczy Znak.
- Bocheński J.M. (1993). O dialogu filozoficznym, (w:) J.M. Bocheński, *Sens życia i inne eseje*, Kraków: Philed.
- Buber, M. (1992). *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, Warszawa: Wydawnictwo Znak.
- Buber, M.(2003). Między osobą a osobą, (w:) J. Stewart (red.), *Mosty zamiast murów*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

- Bukowski, J. (1987). *Zarys filozofii spotkania*, Kraków: Społeczny Instytut Wydawniczy ZNAK.
- Dubisz, S. (2006). *Uniwersalny słownik języka polskiego*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Gadacz, T. (2009). *Historia filozofii XX wieku*, t. 2, Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Gadamer, H.G.(1980). Niezdolność do rozmowy, *Znak*, 3.
- Grzegórzko-Pulka, J. (2003). Komunikacja niewerbalna w procesie kształcenia w szkole średniej, *Roczniki Komisji Nauk Pedagogicznych*, t. I/VI.
- Hogan, K. (2001). *Sztuka porozumiewania. Twoja droga na szczyty*, Warszawa: Wydawnictwo Jacek Santorski & CO.
- Kądziółka, W. (2012). *Dialog źródłem wychowania w rodzinie*, Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Kłoczowski, J.A. (2005). *Filozofia dialogu*, Poznań: W drodze.
- Kreft, D. (2011). Dialog podstawą więzi międzyludzkiej w filozofii Bubera i Bartha, (w:) S. Kruszyńska, K. Bembenek, I. Krupiecka (red.), *Dialog. Idea i doświadczenie*, Gdańsk: Wydawnictwo UG.
- Levinas, E. (2002). *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrżności*, tłum. M. Kowalska, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Nęcki, Z. (1999). *Komunikowanie interpersonalne*, Wrocław-Warszawa-Kraków: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- Podsiad, A. (2000). *Słownik terminów i pojęć filozoficznych*, Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax.
- Stewart, J. (2003). *Mosty zamiast murów*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Rutkowiak, J. (1992). O dialogu edukacyjnym. Rusztowanie kategoriałne, (w:) J. Rutkowiak (red.), *Pytanie, dialog, wychowanie*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Studnicki, P. (2017). *Dialog jako wartość*, Kraków: Wydawnictwo Petrus.
- Sujak, E. (1975). *Rozważania o ludzkim rozwoju*, Kraków: Znak.
- Szymczak, K. (1988). *Słownik języka polskiego*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Śnieżyński, M. (1997). *Zarys dydaktyki dialogu*, Kraków: Wydawnictwo Naukowe PAT.
- Świeżyński, A. (2011). Kilka uwag na temat idei i doświadczenia dialogu w instytucjach kościelnych, (w:) S. Kruszyńska, K. Bembenek, I. Krupiecka (red.), *Dialog. Idea i doświadczenie*, Gdańsk: Wydawnictwo UG.
- Tarnowski J. (2009). *Jak wychowywać?*, Warszawa: Oficyna Wydawniczo-Poligraficzna „ADAM”.
- Tarnowski, J. (1992). Pedagogika dialogu, (w:) B. Śliwerski (red.) *Edukacja alternatywna. Dylematy teorii i praktyki*, Kraków: Oficyna Wydawnicza „Impuls”.
- Tischner, J. (1998). *Filozofia dramatu*, Kraków: Wydawnictwo ZNAK.
- Wał, J. (2012). *Kultura dialogu*, Kraków: Wydawnictwo »Czuwajmy«.
- Wojtyła, K. (1982). *Miłość i odpowiedzialność*, Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.
- Wolicki, M. (1992-93). Relacje osobowe w ujęciu Bubera, *Primislia Christiana*, 5.

Ks. Dr hab. prof. UP Józef Młyński, <https://orcid.org/0000-0002-2475-9658>
Uniwersytet Pedagogiczny w Krakowie

Rodzina fundamentem trwałości społeczeństwa

The family as the foundation of the sustainability of society

<https://doi.org/10.34766/fetr.v44i4.447>

Abstrakt: Pierwszym podmiotem społeczeństwa i narodu jest człowiek, który do właściwego funkcjonowania w przestrzeni społecznej potrzebuje innych ludzi. Człowiek bowiem nie jest istotą samowystarczalną. Do egzystencji potrzebuje innych ludzi i instytucji funkcjonujących w społeczeństwie. Dlatego też jednostka realizująca swoje życie, subiektywne i obiektywne zadania w środowisku społecznym, zakłada rodzinę w sensie biologicznym i społecznym. W tym kontekście rodzina jawi się jako fundament trwałości społeczeństwa.

Dokonując analizy rodziny jako fundamentu społeczeństwa należy podkreślić te czynniki, w których wyraża się jej podmiotowość w społeczeństwie. Do czynników tych zalicza się: wzrastanie do miłości, przekaz życia (prokreacja), wychowanie dzieci, przekaz kultury i tradycji. Dlatego też celem niniejszego artykułu jest analiza rodziny odpowiadającej za przyszłość jednostek żyjących w społeczeństwie i odpowiedź na pytanie: czy rzeczywiście rodzina pozostaje społeczno-kulturowym fundamentem społeczeństwa i zapewnia trwałość narodu.

Słowa kluczowe: rodzina, społeczeństwo, naród, prokreacja, wychowanie.

Abstract: The first entity of society and nation is a human being who needs other people to function properly in social space. A person is not a self-sufficient being. To exist, he needs other people and institutions functioning in society. Therefore, an individual realizing his life, subjective and objective tasks in the social environment, establishes a family in a biological and social sense. In this context, the family appears to be the foundation of society's sustainability.

When analysing the family as the foundation of society, it is necessary to emphasize those factors which express its subjectivity in society. These factors include growth towards love, transmission of life (procreation), raising children, transmission of culture and tradition. Therefore, the aim of the article is to analyse the family responsible for the future of individuals living in society and to answer the question: does the family really remain the socio-cultural foundation of society and ensure the nation's stability?

Keywords: family, society, nation, procreation, education.

Wprowadzenie

Truizmem jest stwierdzenie, jak ważną wartością dla narodu jest rodzina, która buduje społeczeństwo, kształtuje tożsamość, przekazuje życie, pozwala na zachowanie ciągłości biologicznej, uczy tradycji i kultury, jest dobrem wspólnym dla każdego człowieka. Stąd też rodzina należy do tych elementów struktury społecznej, które podlegają ciągłej ewolucji, ciągłemu rozwojowi; dotyczy różnych form egzystencji ludzkiej charakterystycznej zarówno dla społeczeństw wielości kulturowej, historii i ustroju, jak również narodów.

W literaturze naród racjonalizowany jest jako „zbiorowość istniejąca w wyraźnie określonym terytorium, podlegającym ujednoczonej administracji oraz nadzorowi i kontroli zarówno przez wewnętrzny aparat państwowy, jak i aparat innych państw (...)” (Giddens,

1985, s. 116-119; Zieliński, 2006, s. 61). Natomiast społeczeństwo to: forma życia zbiorowego jednostek połączona wspólnym terytorium, instytucjami i wartościami kulturowymi oraz tradycją. Według P. Sztompki „jest zbiorowością o silnej podmiotowości, podejmującą nieustanny wysiłek samoprzekształcania się, stawania czoła wyzwaniom, pokonująca bariery, przekraczająca granice w toku nieustannej zmienności” (Sztompka, 2012, s. 195).

Wspólnym podmiotem społeczeństwa i narodu jest człowiek, który do właściwego funkcjonowania w przestrzeni społecznej potrzebuje innych ludzi. Tomasz Metron pisał „nikt nie jest samotną wyspą” (Merton, 2008, s. 3). Dlatego też jednostka realizująca swoje życie, subiektywne i obiektywne zadania w środowisku społecznym zakłada rodzinę w sensie biologicznym i społecznym, jako fundament trwałości społeczeństwa.

Panowanie nad światem i budowanie społecznego ładu jest ściśle podporządkowane tajemnicy ludzkiego życia, objawiającej się w rodzinie niosącej w sobie transcendentne powołanie Boże (Bajda, 1998, s. 69). Związek rodziny z całą rzeczywistością świata polega nie tylko na tym, że jest główną i podstawową rzeczywistością świata, ale jest także główną zasadą interpretacji relacji człowiek-społeczeństwo. Interpretacja ta obejmuje zarówno samą ludzką egzystencję, jak i całą materialną rzeczywistość. Rodzina bowiem jest konkretnym wcieleniem Ewangelii, w ten sposób wyznacza kierunek powołania całej ludzkiej społeczności (Bajda 1980, s. 136).

Jedynie rodzina jest źródłem społeczeństwa, w którym funkcjonuje jako jedna z najcenniejszych wartości. W niej bowiem przychodzą na świat nowi obywatele ludzkiej społeczności, którzy mocą łaski chrztu świętego stają się dziećmi Bożymi (KDK 11). Małżeństwo zaś jako sakrament jest uniwersalnym powołaniem, które przez wieki nie tylko zapewnia ciągłość istnienia społeczeństwa, ale też ciągłość wspólnoty ludzkiej. Dlatego też Sobór Watykański określa je jako domowy Kościół, a nawet domowe sanktuarium Kościoła (DA 11). W tym znaczeniu jak zaznacza J. Bajda „dostrzegamy, że łaska jej spływa również na całe społeczeństwo i świat (Bajda, 1980, s. 133).

Dokonując analizy rodziny jako fundamentu społeczeństwa należy podkreślić te czynniki, w których wyraża się jej podmiotowość w społeczeństwie. Do czynników tych zalicza się: wzrastanie do miłości, przekaz życia (prokreacja), wychowanie - socjalizacja dzieci, przekaz kultury i tradycji. Dlatego też celem niniejszego artykułu jest analiza rodziny odpowiadającej za przyszłość jednostek żyjących w społeczeństwie i odpowiedź na pytanie: czy rodzina wciąż pozostaje społeczno-kulturowym fundamentem społeczeństwa i zapewnia trwałość narodu.

1. Rodzina miejscem wzrastania do miłości

Miłość może być interpretowana jako racjonalna relacja podmiotowości człowieka w stosunku do społeczeństwa oraz małżeństwa i rodziny. Według Cz. Bartnika

„w małżeństwie człowiek tworzy niezwykle silną podmiotowość społeczną. Społeczność ta oznacza coś nierozzerwalnego, niepodzielnego, będącego wspólnym podmiotem życia i człowieczeństwa. Transcendentuje ona świat natury i przyrody i przechodzi w postać analogiczną do nowej osoby” (Bartnik, 2000, s. 216). W tym kontekście miłość pozostaje niejako sprężyną połączenia małżonków i wyzwala harmonię ich życia w społeczeństwie, zaś w rodzinie „staje się żywym i pełnym podmiotem człowieczeństwa” (Bajda, 2005, s. 283).

Miłość posiada charakter uniwersalności. Stąd wszystkie wymiary życia w społeczeństwie należy kształtować przez miłość. Człowiek bowiem jako istota cielesno-duchowa, powołany do miłości bliźniego, realizuje siebie w dwóch wymiarach: w kierunku do drugiej osoby i w kierunku do Boga. Podmiotem realizacji daru dla innych i Boga jest miłość. Szczególnym miejscem realizacji tej miłości jako *eros* i *agape* jest małżeństwo w którym „małżonkowie stają się jednym ciałem we wspólnym życiu, w zjednoczeniu małżeńskim i w swoich dzieciach” (Bajda, 2012, s. 45). W tym kontekście wypełniają społeczną i duchową misję miłości.

Powszechne powołanie do miłości w szczególny sposób urzeczywistnia się w miłości małżeńskiej, która w sakramencie zyskuje charakter przysięgi mocą wypowiedzianych słów „*i ślubuje ci miłość wierność i uczciwość małżeńską*” (Obrzędy sakramentu małżeństwa, s. 31). Ta miłość nadaje małżonkom nie tylko rangę sakramentalną, w pewnym sensie zapewniającą trwałość przyjętego daru, ale również wysoką rangę społeczną, dzięki której rodzina staje się „duchowym zespoleniem szczupłego grona osób, skupionych we wspólnym ognisku domowym aktami wzajemnej pomocy i opieki, oparte na zalegalizowanym prawnie bądź religijnie związku małżeńskim, wierze w prawdziwą bądź domniemaną łączność biologiczną, tradycję i rangę społeczną” (Adamski, 2009, s. 8).

Każda rodzina, która rozwija się w kierunku afirmacji względem siebie potrzebuje miłości, jako najcenniejszej wartości. Z niej rodzi się szereg innych odniesień relacyjnych implikowanych: zaufaniem, szczerością, dobrocią, życzliwością i prawdą. Małżonkowie bowiem z racji swojej doniosłej roli poprzez dialog miłości tworzą klimat wspólnego życia oraz klimat ładu społecznego. Skoro bowiem rodzinę określa się jako żywotną komórkę społeczną i pierwszą naturalną społeczność, dlatego też realizowanie w niej postawy miłości w kształtowaniu międzyludzkich relacji wydaje się być „pierwowzorem każdego porządku społecznego” (Bajda, 2006, s. 95). Człowiek zaś „najpełniej afirmuje siebie, dając siebie. (...) To jest pełna prawda o człowieku (...). Nie przyjmując perspektywy daru z siebie samego, zawsze istnieje niebezpieczeństwo wolności egoistycznej” (Jan Paweł II, 1995), szczególnie gdy chodzi o realizację tej miłości w małżeństwie i rodzinie.

Proces rozwoju tej miłości, istotny w środowisku rodziny, promieniuje w trzech kierunkach: w kierunku małżonków, dzieci oraz społeczeństwa. Małżeństwo będące podstawą rodziny w swojej etyczno-osobowej i religijno-sakramentalnej strukturze realizuje się przede wszystkim w istocie człowieczeństwa uwarunkowanej wzajemną miłością. Stąd

stanowi nie tylko niezastąpiony, jedyny fundament rodziny, ale też mocą realizowanej miłości wprowadza dzieci w uczestnictwo całej wspólnoty ludzkiej. Jest to w pewnym sensie, jak zauważa Jerzy Bajda, miejsce, w którym rodzi się naród (Jan Paweł II, 1995).

Jakkolwiek na wiele sposobów racjonalizowana jest miłość, to jednak jej osobowy wymiar zawierający się w godności człowieka i wynikający z miłości tworzy klimat humanizacji i personalizacji. Bez niej świat stałby się mniej ludzki, a nawet nieludzki. Współcześnie bowiem jesteśmy świadkami postępującej depersonalizacji społeczeństwa, która prowadzi do odczłowieczenia życia (Bajda, 2007, s. 49). Tendencje te obserwowalne są również w małżeństwie zamykającym się na przyjęcie więcej niż jednego dziecka.

Rodzina jako fundament wzrastania do prawdziwej miłości to szczególne środowisko uspołecznienia człowieka. Dzięki niej jednostka nie tylko otwiera się na inne wspólnoty, ale też tworzy więzi życia społecznego i niejako zmienia świat na wspólnotę braterską (Jan Paweł II, 2000). Źródłem owego uspołecznienia jest istota więzi miłości małżeńskiej, znajdującej swój początek w akcie stwórczym. Małżeństwo bowiem zanim zostało przyjęte jako sakramentalny związek pozostawało jedynie istotnie ważną rzeczywistością ziemską. Bóg jednak słowami: „Bądźcie płodni i rozmnażajcie się, abyście zaludnili ziemię i uczynili ją sobie poddaną” (Rdz 1, 28) zaznaczył rolę i zadania małżonków, zaś Jezus Chrystus podniósł ich do godności sakramentalnej. Jasno przeto widać, że jedność rodzicielska mocą realizowanej miłości jest fundamentem wszelkiej formy więzi społecznych (Bajda, 1980, s. 135).

Niestety, w imię depersonalizacji obserwując współczesną rzeczywistość, łatwo daje się zauważyć, że wspólnota małżeńsko-rodzinna jest jednak na różne sposoby zagrożona. Przyczyny owych zagrożeń dotyczą nie tylko źle pojętej miłości, ale forma jej realizacji. Stąd rodzina zagrożona jest niezgodą, niewiernością, zazdrością, konfliktami, które mogą prowadzić do dramatu rozvodu. W tej perspektywie niezwykle ważnym zadaniem na dziś jest uświadamianie młodemu pokoleniu odpowiedzialnego podejścia do zrozumienia i przyjęcia miłości. Tym bardziej, że człowiek może odnaleźć siebie i sens swojego życia jedynie na horyzoncie miłości. Prawda ta została podkreślona przez Jan Paweł II w encyklice *Redemptor hominis* „Człowiek nie może żyć bez miłości. Człowiek pozostaje dla siebie istotą niezrozumiałą, jego życie jest pozbawione sensu” (Jan Paweł II, 1986).

Współcześnie, jak się wydaje podejście do miłości przyjmuje charakter ambiwalentny. Z jednej bowiem strony podkreśla się znaczenie tej wartości w rodzinie, a drugiej kładzie nacisk na partnerstwo realizowane w związkach kohabitacyjnych sprowadzając w ten sposób miłość jedynie do form instrumentalizmu i emocjonalności. W ten sposób łatwo popada się w pewne skrajności interpretacji pojęcia miłości. W interpretacji racjonalistycznej i intelektualistycznej nie docenia się prawdziwego znaczenia miłości, bowiem człowieka ocenia się przez pryzmat zdolności techniczno-racjonalnych. Wprowadza się witalizm jako postawę społecznie nawet respektowaną, realizującą się tak często w sprowadzaniu człowieka do

przedmiotu, a nawet pewnej brutalności, co zaś prowadzi do zniekształcenia miłości osobowej (Bohdanowicz, 2008, s. 26).

Te niepokojące zjawiska dramatycznie wpływają na pedagogizację do wzrastania w miłości i do miłości. Jan Paweł II wyraźnie zaznaczał, że miłość jest daniem i przyjmowaniem daru. Nie można jej kupować ani sprzedawać. Można się nią tylko obdarowywać” (Jan Paweł II, 1994, 110). Koherentnie prawdę o racjonalnej miłości podkreślał Benedykt XVI stwierdzając: „Kto chce dawać miłość, sam musi ją otrzymywać w darze” (Benedykt XVI, 2006, 7). W tym kontekście rodzina pozostaje jedynym środowiskiem realizacji i wychowania do prawdziwej miłości. Odkrywa bowiem człowieka jako „swoiste *compositum* tego, co cielesne i tego, co duchowe” (Majkowski, 2010, s. 70).

2. Rodzina – fundamentem przekazu życia

Życie stanowi wartość fundamentalną, dlatego jest nienaruszalnym prawem każdego człowieka. Prawa tego nie powinno się znosić ani też zmieniać (Bajda, 1999, s. 352). Tym bardziej, że pozostaje ono również fundamentem każdego społeczeństwa. Do tego celu Bóg powołuje mężczyznę i kobietę, którzy zawierając małżeństwo wyznaczają sobie dwa podstawowe cele: zrodzenia i wychowania dzieci. Współczesne tendencje ukazują jednak, że młodzi ludzie coraz częściej odkładają moment założenia rodziny i posiadania potomstwa ze względu na wydłużający się okres edukacji, co jest niejednokrotnie związane z uzależnieniem ekonomicznym do swoich rodziców. Podobny efekt przynosi zjawisko mobilności związanej z pracą poza granicami kraju oraz zdobywaniem wykształcenia (por. Jense, Arnett, McKenzie, 2011, s. 287).

Podstawowym zadaniem małżonków jest zrodzenie dzieci, czyli przekazanie życia warunkującego biologiczną wymianę pokoleniową w społeczeństwie. Dlatego też zdaniem J. Bajdy ten warunek dotyczy antropologicznej odpowiedzi na pytanie: kim jest człowiek, który w imię powołania do miłości stał się uczestnikiem całej kosmicznej biosfery, gdyż powołanie do istnienia pozostaje dziełem miłości mężczyzny i kobiety realizowanej w rodzinie (Bajda, 2005, s. 85).

Powszechnie uznaje się potrójny wymiar służby rodziców wobec społeczeństwa, którzy rodzą dzieci: dla siebie, dla rodziny i dla społeczeństwa. Rodzą dla siebie, by zapewnić ciągłość genealogii i pokolenia, ale również myśląc o swojej późniejszej starości oczekują, że dzięki aksjologicznemu wychowaniu zrodzą sobie opiekę i poczucie odpowiedzialności za ich ostatni etap życia. Dla rodzin, jako wspólnoty duchowej i narodowej, zapewniając jej nie tylko ciągłość biologiczną i wymianę międzygeneracyjną, ale cechę więzi rodzinnej, jej rozwoju, poczucia tożsamości oraz realizacji siebie w stosunku do potrzeb, i funkcji, które generują rodzinne bytowanie. I wreszcie dla społeczeństwa, które doświadczające syndromu braku dzietności nie tylko w sensie biologicznym zamiera, ale też

o wiele szybciej się starzeje. Każde bowiem zrodzone dziecko w rodzinie jest przywilejem i darem dla rozwoju społeczeństwa (Bołoz, 1998, s. 114-115). Rozwój zaś populacji wydaje się ważnym elementem ewolucji społeczeństwa wpływającym na jego stabilizację, harmonię i ekonomię (Bajda, 1980, s. 147). W ten sposób rodzice odpowiadają za reprodukcję gatunku ludzkiego, wpływają na ciągły wzrost liczebności społeczeństwa i rozwój historii ludzkości (Ceka, Murati, 2016, s. 61).

Pierwsza racją istnienia człowieka, jak zaznacza Jan Paweł II, jest służba życiu urzeczywistniająca się w błogosławieństwie Stwórcy. Płodność to owoc i znak miłości małżeńskiej, żywe świadectwo ich wzajemnego oddania się, która zwykle nie zawęża się jedynie do fizycznego zrodzenia dzieci, ale też posiada znacznie głębszy kontekst: moralny, duchowy, nadprzyrodzony (Jan Paweł II, 2000, 28). To zadanie małżonkowie powinni wypełnić w poczuciu chrześcijańskiej odpowiedzialności i zarazem szacunku wobec Boga. Wspólnym wysiłkiem winni wyrobić sobie pogląd odpowiedzialności wobec przyjęcia życia zwracając uwagę zarówno na dobro własne, dobro dzieci oraz warunki ich kondycji duchowej i ekonomicznej. W tym kontekście winni też liczyć się z dobrem wspólnoty rodzinnej i społeczeństwa (KDK 50).

Każde życie powołane do istnienia domaga się odpowiedzialności, która przejawia się „w szacunku wobec każdego poczętego człowieka” (Jankowski, 1999, s. 314), jego dalszego rozwoju, procesu dorastania do pełni człowieczeństwa i obywatelskości. Jak zaznaczał J. Bajda „zrodzenie, będące darem życia, objawia się w Chrystusie jako dar Boga - jako darowanie się samego Boga ludzkości. Objawienie się Boga jako Miłości osobowej dokonuje się właśnie przez ten dar. Dar ten staje się udziałem człowieka przez nowe narodzenie w Chrystusie. Wtedy sam Bóg, czyniąc się Ojcem człowieka, daje się jemu jako dziecku. Zrodzenie w Chrystusie, które uzyskuje swoją prawdę w sakramencie chrztu, stawia człowieka w nadprzyrodzonej relacji do Ojca. Tu jest najgłębsza podstawa ludzkiego powołania” (Bajda, 1980, s. 98).

Zważając na powyższe, rodzice na mocy relacji i więzi rodzicielskich zobowiązani są podejmować wysiłki budujące rodzinę i społeczeństwo. W tym przypadku podejmowane przez nich planowanie rodziny w służbie narodu eliminuje postawę fatalizmu (Bajda, 1995, s. 26) zmierzającą do widzenia płodności jedynie w kategorii statystyki, ekonomii, czy budżetu wyłączając aspekt ludzki. Tego typu przesłanki stawiają zjawisko płodności poza etyką, a regulację poczęć poza profilem rodzicielstwa. Coraz częściej etykę zastępuje technika, człowieka maszyna, rodzinę anonimowa racja społeczno-ekonomiczna, a sumienie opinia społeczna (tamże, s. 112).

Tymczasem regulacja poczęć racjonalizowana w sposób ludzki należy do istoty misji rodzicielskiej; stanowi integralny element planowania rodziny, bowiem rodzicielstwo prowadzi do odpowiedzialnego współdziałania z Panem Bogiem. Dlatego też Kościół naucza, iż podstawą rozwiązywania tej kwestii jest zachowanie osobowej i etycznej

struktury rodzicielskiego podmiotu przy założeniu stworzonego charakteru ludzkiej egzystencji (Zapałowski, 1970, s. 36-38), co z kolei stanowi dobro społeczne, którym jest życie ludzkie.

W tym kontekście warto zauważyć, iż do zrodzenia dzieci nie wystarczą jedynie odpowiednie warunki materialne, potrzebna jest jeszcze wola małżonków. Niestety, w mentalności przynajmniej niektórych środowisk o sytuacji narodu i biegu historii decyduje wola kobiety, która chce lub nie chce być matką. Współcześnie, gdy poziom ekonomiczny jest niepomiaralnie wyższy, państwo (Polska) może utracić swój niezależny byt z powodu braku woli po stronie matek, po stronie kobiet. Być może wynika to z redukcjonizmu macierzyństwa jedynie do osobistej, prywatnej sprawy kobiety, zaś mężczyźni, jako ojcowie, poczuli się całkowicie wolni od odpowiedzialności za swoje ojcostwo. Tymczasem rodzicielstwo jest sprawą integralną małżeństwa, nie tylko samych kobiet (Bajda, 2015, s. 56-57).

Niemniej, każde dziecko powołane do istnienia domaga się ochrony i pielęgnacji, pomocy i opieki. Tylko w ten sposób rodzice na mocy daru prokreacji wpisują się nie tylko w samą formę biologicznej jedności, ale też kształtowania w nich poczucia godności i wartości. Szczególnie pierwsze miesiące rozwoju dziecka są istotne dla jego późniejszych schematów zachowania dotyczących: uczuciowości, zaufania, miłości (Kroplewski, 2006, s. 55). Rozwój tych wartości koreluje z dalszymi formami nawiązywania relacji społeczno-ludzkich wyrażających się w trzech rodzajach więzi: rodzicielskich, społecznych, narodowych.

Trzeba jednak uznać, że życie w rodzinie wpływa na wytworzenie wspólnej odpowiedzialności za siebie oraz innych. Odwołując się do teorii E. Sujak, która przedstawia życie człowieka w czterech wymiarach: „ja”, „ja i ty”, „my”, „ja dla innych” (Sujak, 1978, s. 73) wynika, iż rozwój każdego człowieka w stosunku do siebie oraz w stosunku do innych zdobywany jest przede wszystkim w rodzinie. Stąd też między jednostką a rodziną istnieje zasada przyczynowości warunkująca rozwój i funkcjonowanie człowieka. Wszak rodzina nie jest zagrożeniem dla człowieka, ale niezbędnym filarem jego życia.

Rodzina zatem, będąca fundamentem życia, racjonalizowana jest nie tylko jako miejsce zrodzenia i wykarmienia potomstwa, lecz również jako zapewnienie mu właściwego rozwoju na dwóch płaszczyznach: fizycznej i duchowej. To zadanie implikowane jest kilkoma czynnikami: kulturowymi, intelektualnymi, ekonomicznymi, religijnymi, społecznymi, które istotnie wpływają na dialog oddziaływania rodzinnego i pokoleniowego w narodzie. Życie bowiem jako skarb człowieka pozostaje nie tylko najcenniejszą wartością, ale też fundamentem, gdyż jak zapisał F. Adamski „rodzina jest przeto tworem osobowościowym – stanowi bowiem wynik współdziałania dwóch osobowości. U jej podstaw leży zespolenie seksualne dwóch odmiennych płci, w którym obie strony oddając się sobie nawzajem, odnajdują siebie. (...) Stąd przyjęcie na świat dziecka nie jest celem

założonym, ale konsekwencją zespolenia się małżonków w jedność, (...), zaś człowiek będzie w stanie odnaleźć siebie i uznać siebie w drugim człowieku dopiero i tylko wtedy, gdy się znajdzie w Państwie” (Adamski, 1982, s. 128-129). Trzeba zatem uznać, że rodzice w darze prokreacji zachowują duchowy wymiar rozwoju społeczeństwa. Z jednej strony są pomostem, po którym jednostka umiejscawia się w społeczeństwie, z drugiej zaś osobliwym i kolektywnym związkiem realizacji zadań społecznych. Tym bardziej, iż „normalna rodzina, nie jest rodziną przeszłości, lecz jest rodziną przyszłości, jeśli chcemy mieć przyszłość” (Bajda, 2012, s. 37).

Kontestując należy pamiętać, że „istnienie narodu zależy od tego, czy w rodzinach rodzą się jego dzieci, czy kształtuje się w nich więź międzyosobowa wyrażająca się w postawie bezinteresownego daru (...) A więc - czy w rodzinach każde poczęte życie jest przyjmowane i witane z miłością, jak sam Chrystus przychodzący do Nazaretu, czy człowiek, osoba ludzka, jest widziana jako nieporównywalne bogactwo narodu, a nie jako jedynie nowa pozycja demograficzna” (Bajda, 2015, s. 66-67).

3. Rodzina - szkołą wychowania

W ujęciu J. Bajdy przedłużeniem etosu zrodzenia, jest etos wychowania, który pozostaje przeniesieniem postawy służby życiu, we wszystkie konkrety codziennego życia. Przede wszystkim wychowanie jest stworzeniem warunków osobowego i transcendentnego powołania do istnienia osoby z wykluczeniem instrumentalizacji podporządkowującej dziecko jedynie celom prywatnym. W tym znaczeniu ów osoba poddaje się kształtowaniu jej rozwoju oraz wchodzi w relacje ludzkości jako suwerenny podmiot godności i praw (Bajda, 1999, s. 135).

Proces wychowania interpretuje się jako stopniowe oddziaływanie na siebie osób, które kształtują osobowość drugiego człowieka na wielu płaszczyznach. Ów harmonijny rozwój zaznacza się szczególnie na poziomie: fizycznym, intelektualnym, duchowym i społecznym (Głaz, 1998, s. 18). Małżonkowie budują społeczeństwo nie tylko na drodze prokreacji, ale też na drodze rozwoju dziecka. Stąd też rodzina stanowi dla dziecka naturalne środowisko wzrostu i egzystencji. Dostarcza wszystko, co potrzebne jest do jego prawidłowego, psychicznego i duchowego rozwoju, kształtuje wzory zachowania, postawy, system wartości, integralny kontekst egzystencji dziecka w społeczeństwie. Zwykle tak jest, że rodzina jako szkoła cnót społecznych i transmisji wartości wychowuje dzieci na kilku płaszczyznach: rozwojowej (psychiczno-behawioralnej), religijno- moralnej oraz społeczno-kulturowej. Chociaż pierwszym miejscem ich procesu wychowania jest rodzina i środowisko, w którym dzieci przyszły na świat to jednak inne instytucje, agendy socjalizujące mają swój znaczący udział w procesie socjalizacji (por. Jędrzejewska, 2017, s. 60). Do tych należy zaliczyć: Kościół, grupy rówieśnicze, szkołę, władzę, masmedia.

Nic jednak, ani nikt nie zastąpi pierwszych spotkań dziecka z rodzicami. W swoim integralnym rozwoju zapisywani są oni w emocjonalno-poznawczym życiu dziecka, „w którym wzajemna komunika osób dochodzi do głosu w sposób szczególny” (Jan Paweł II, 1994, 16). Stanowi wydarzenie obustronne, relacyjnie zwrotne, bowiem rodzice obdarowują swoje nowo narodzone dziecko pełnią dojrzałego człowieczeństwa, zaś dziecko odbierając ich miłość w człowieczeństwie przekazuje im nowy świat siebie, jako kulminację ich harmonijnego rozwoju i szczęścia. Tego rodzaju integralne działanie wychowawcze jest możliwe jedynie i wyłącznie w rodzinie (Bołoz, 1994, s. 72-90).

W rozumieniu humanistycznym i społecznym wychowanie to świadome i zaplanowane oddziaływanie na wychowanka w celu kształtowania w nim cech ogólnoludzkich i społecznych. Zatem rodzice, określane jako pierwsi pedagodzy, dążą nie tylko do zaspokojenia potrzeb bytowych dziecka, ale promują wychowanie emocjonalne, empatyczne, zdolne do postawy miłości i bezinteresowności (Gała, 1992, s. 40). Pierwszym bowiem aspektem wychowawczym najbliższych osób w środowisku zamieszkania jest wychowanie do miłości. Współcześnie jednak zmieniające się wzorce wychowawcze, akcentują większą niż dotychczas rolę ojca w dziele wychowywania potomstwa, co jest związane z coraz częstszym podejmowaniem pracy zarobkowej przez kobiety (Oláh, Kotowska, Richter, 2018, s. 41; Garncarek, 2017, s. 375).

Skoro rodzina uznawana jest za kolebkę wychowania moralnego (Bajda, 2005, s. 245)¹ a zatem stanowi niezastąpione miejsce, w którym człowiek otrzymuje nie tylko warunki, ale też treść wychowania religijnego, dlatego jej należy się fundamentalne miejsce w procesie wychowawczym. W tym kontekście należy odwołać się do historiozbowczego spojrzenia na istotę rodziny podkreślając te elementy, które świadczą o jej tożsamości jako podmiotu wychowawczego. J. Bajda stwierdza bowiem „prawda rodziny zbiega się wewnątrznie z istotną prawdą człowieczeństwa i objawia oraz urzeczywistnia egzystencjalną prawdę człowieka, jako istoty stworzonej i powołanej do uczestnictwa w życiu Boga” (tamże, s. 246). Miłość zaś, która pozostaje powołaniem i rytmem życia małżonków realizuje się w więziach małżeńskich i rodzicielskich określając ich charyzmat egzystencjalny i wychowawczy.

Wychowanie moralno-religijne powinno być syntezą chrześcijańskiej wizji rodziny. Stąd nie może to być wychowanie jedynie o charakterze psychologicznym, funkcjonalnym zmierzającym jedynie do wypełnienia ról społecznych. Synteza wychowania chrześcijańskiego implikowana jest najgłębszym centrum istoty ludzkiej, jej osobowym wymiarem realizowanym w sumieniu. W nim bowiem osoba doświadcza odpowiedzialności za godność i wypełnienie swojego człowieczeństwa. Tego rodzaju wychowanie jest wychowaniem do miłości, w którym zachowanie człowieka jest natchnione i zarazem

¹ Według J. Bajdy pojęcie kolebki wskazuje na początek drogi życiowej, początek historii, jak również środowisko życzliwości, w którym jednostka zabezpieczona w rozwoju życia rozpoczyna swój bieg poprzez świat.

rządzone miłością, zaś wszelkie sprawności moralne są konkretyzacją miłości, jako cnoty podstawowej, fundamentalnej. W rodzinie zatem wychowanie moralne jest bezpośrednio związane z wartością miłości. Próba wychowania poza miłością lub bez miłości jest jedynie funkcjonalną stroną szkolenia, tresury nieprowadzącą do rozwoju autentycznej religijności i kultury osoby (tamże, s. 251-252). Dlatego też brak miłości w procesie wychowania prowadzi do alienacji dziecka w stosunku do rodziców, do siebie oraz społeczeństwa.

W ujęciu moralnym wielce istotnym jest wychowanie do wolności. Wolność bowiem cechuje charakter działania moralnego. Pozostaje korzeniem etycznej i religijnej odpowiedzialności warunkującej decyzje ludzkie, jako wartość osobowa i społeczna realizuje się w podmiocie osoby będącej centrum wychowania. Wychowywać człowieka do odpowiedzialności oznacza formować w nim prawidłową postawę właściwego rozumienia otaczającego świata, rozumienia człowieka, zasad moralnych, wyboru między dobrem a złem, odpowiedzialności za podejmowanie decyzji, własnych losów w duchu najważniejszych wartości, które potwierdzają zasadę solidarności opartej na: uczciwości, prawości, życzliwości, dobroci oraz szacunku do innych (Głód, 2006, s. 269).

Istotnie ważnym etapem wychowawczym rodziców jest proces uspołecznienia, czyli przygotowania dzieci do życia w społeczeństwie. J. Szczepański określa socjalizację jako całkowity wpływ środowiska warunkujący wprowadzenie jednostki do partycypacji w życiu społecznym poprzez naukowe poznanie zachowania wedle przyjętych wzorów, rozumienia kultury oraz utrzymania wykonania ról społecznych (Szczepański, 1967, s. 49.). Teoretycznie bowiem należy przyjąć tezę Arystotelesa, że „w rodzinie jak w soczewce odzwierciedla się całe społeczeństwo” (Kawula, 2009, s. 16).

Zwykle najbardziej wyróżniającą cechą rodziny jest jej społeczny charakter zrealizowany również na fundamencie miłości. Miłość bowiem powoduje, iż dwoje ludzi wybierając siebie nawzajem podejmuje decyzje bycia razem w określonym środowisku. Z kolei kochający małżonkowie powołują do istnienia swoje potomstwo, które nadaje im charakter trwałej wspólnoty. W ten sposób powstaje rodzina jako fundament społeczeństwa, będąca szkołą realizacji miłości względem najbliższych oraz własnego kraju, ojczyzny. Dlatego też zwykło się ją określać jako ojczyznę w miniaturze. Rodzina pozostaje zatem pierwszą szkołą patriotyzmu, bowiem „Ojczyzna zapuszcza swój potrójny korzeń w skrytych pokładach ziemskich obyczajów, rodzinnej pobożności i religijnych uczuciach. Bóg, ojcowizna i ognisko domowe są trzema składnikami tego balsamu” (Delssus, 2015, s. 72).

Socjalizacyjną rolę rodziny podkreśla H. Izdebska stwierdzając, że „w rodzinie rozwijają się wyobrażenia o własnym miejscu w życiu społecznym, (...) kształtują się podstawowe cechy charakterologiczne, jak uczynność, obowiązkowość, krytycyzm i samokrytycyzm, potrzeba odczuwania własnej wartości i użyteczności społecznej, takt, delikatność, poczucie godności osobistej, albo przy niewłaściwym klimacie wychowawczym

- egoizm, pasożytnictwo, wygodnictwo, lekceważenie praw innych ludzi, oraz powszechnie obowiązujących w danym kręgu kulturowym zasad postępowania i współżycia" (Izdebska, 1967, s. 36).

W procesie uspołeczniania również ujawnia się miłość rodzicielska mocą, której rodzice kształtują w postawie swoich dzieci wartości społeczne. Zdaniem W. I. Thomasa i F. Znanieckiego wartości społeczne determinują nie tylko przeżycia psychiczne ale też wszelkie działania jednostki, w grupie, w zbiorowości i w rodzinie (Thomas, Znaniecki, 1976, s. 54). Socjologowie i pedagodzy w rodzinie upatrują fundamentów kształtowania u młodego człowieka podstawowych norm, wzorów zachowań, szczególnie tych, które bronią jego godności, poszanowania, solidarności i miłości (Dyczewski, 1994, s. 114).

Společne uwarunkowania socjalizacji w rodzinie implikowane są jej permanentnym budowaniem przyszłości swoich dzieci. Stąd też, będąc niezastąpioną wspólnotą wychowawczą, kształtuje wśród dorastającej młodzieży poczucie braterstwa, harmonii, godności, poszanowania życia, troski o innych, bezpieczeństwa, wartości sensotwórczych i narodowych, które z kolei pomagają w kształtowaniu rodzinnej, społecznej oraz narodowej tożsamości. Z tej też przyczyny miłość rodzicielska pozostaje bezwarunkową afirmacją uspołeczniania w sensie osobowym i historiospołecznym. Jest to bowiem obszar, z którego człowiek może wyruszać na odkrywanie świata. Brak tej miłości społecznej podcina solidne fundamenty egzystencji jednostki i prowadzi do zagubienia, alienacji, osłabienia więzi rodzinnej, społecznej a w konsekwencji poczucia braku zaufania do instytucjonalnych aspektów społeczeństwa, buntu a czasem nawet agresji (Bajda, 1999, s. 445). Rodzina bowiem nie jest tylko elementem świata natury bądź też surowcem poddanym ewolucji historycznej i kulturowej jest nade wszystko grupą jakości aksjologicznej jednostki. Dlatego też żadnych problemów społecznych i w społeczeństwie nie da się rozwiązać bez odwołania do społecznej natury rodziny (Bajda, 1999, s. 444).

4. Rodzina - miejscem kultury i tradycji

Z procesem socjalizacji w rodzinie nieodłącznie przekazywane są określone wzorce kulturowe (Cieślukowska, 2018, s. 53). Można rzec, iż w tej grupie następuje transmisja: tradycji, zwyczajów i obyczajów, które określają zachowanie przez rodzinę tożsamości społeczno-kulturowej. Tradycja określana jest jako ogół wierzeń, poglądów i obyczajów, które przekazywane są pokoleniowo. Stanowi ważne znaczenie dla funkcjonowania społeczeństwa, gdyż pozwala jednostce odnaleźć się w środowisku rzeczywistości społecznej. Zachowanie tradycji winno należeć do jej natury człowieka, chociaż nie zawsze tak jest. Tradycją jednak nie jest wszystko to, co posiada znamiona dawności, ale jedynie to, co jest cenione, przechowywane i przekazywane. Odwołując się do tradycji narodowej, nie chodzi o całość narodowego dziedzictwa, lecz to, co dla jej członków jest emocjonalną

kontynuacją. Chodzi zatem o przekaz międzypokoleniowy, proces transmisji elementów kultury, które są istotne dla pamięci członków danej zbiorowości (Szacki, 2004, s. 1491).

Chociaż współcześnie pewne elementy tradycji po części przemijają to jednak rodzina nadal pełni rolę zachowania pamięci przodków, ich zwyczajów i obyczajów. Szczególnie ważnym elementem kulturotwórczej roli rodziny jest przekaz pamięci patriotycznej i wzbogacenie kultury narodowej. W ramach tego procesu należy podkreślić wartości dotyczące języka ojczystego, pamięci historycznej, wkład Polaków w kształtowanie nauki, kultury i techniki. Pamięć historyczna może być dla młodego pokolenia inspiracją i dumą narodową szczególnie, gdy wydobywa z dziedzictwa narodowego te zwyczaje i symbole, które dla dziecka mogą stać się nie tylko bliskie i potrzebne, ale też korespondujące z jego życiem duchowym i typem osobowości. Dlatego też rozwijanie świadomości narodowej z kultywowaniem pamięci i szacunku wobec Ojczyzny jest wielce istotnym elementem tradycji rodzinnej. W rodzinie przekazywane są również tradycje dotyczące udziału członków rodziny w różnych działaniach społecznych, istotnych i znaczących dla kraju. Tego rodzaju świadomość narodowa pomaga dzieciom zrozumieć świętość narodu w kontekście historii i danego środowiska (Tuross, 2004, s. 32-33).

Odwołując się do zachowania tradycji narodowej trzeba przyznać wdzięczność tym pokoleniom, które przez wieki tworzyły przeszłość. To właśnie przodkowie, pradziadkowie, dziadkowie i rodzice partycypując w trudnym czasie historycznych dziejów Polski (zaborów, wojen, okupacji niemieckiej, komunizmu), dbając o żywy oraz autentyczny przekaz wiary i tradycji wpisali się pieśnią chwały w pokoleniowość narodu. Rodzinnemu nauczaniu, zwykle towarzyszy wychowanie dzieci do praktyk religijnych, zwyczajów rodzinnych oraz zachowań etycznych i moralnych.

W społecznych uwarunkowaniach ludzkiego życia obok zachowania tradycji narodowych, istotne miejsce zajmuje również przekaz tradycji religijnych – osobliwych dla każdej rodziny. Chociaż tradycje te są nośnikami kulturowych zachowań społecznych to jednak pielęgnowane są w rodzinie. Tradycje te należy analizować na przykładzie różnych dorocznych świąt: Wielkanocy, Wszystkich Świętych, Bożego Narodzenia. Pamięć o przodkach, święcenie pokarmów a w szczególności obchody Świąt Bożego Narodzenia, poprzedzone zwyczajem łamania się opłatkiem z bliskimi przy kolacji wigilijnej nadają rodzinie charakter niezwyklej życzliwości. Stąd też N. H. Ilgiewicz wskazuje, iż w procesie wychowania nikomu nie wolno zapomnieć o jednej z najważniejszych cech tradycji, jaką jest pozytywnie emocjonalny, pełen życzliwości, poczucia bezpieczeństwa, z poszanowaniem godności (uczuciowy) stosunek między tymi, co przekazują tradycje, oraz tymi, którzy ją asymilują międzygeneracyjnie (Han-Ilgiewicz, 1957, s. 16; Czerwiński, 1972; Dąbrowski, 1998, s. 239). W ten sposób rodzina na bazie wychowania zapewnia ciągłość społeczną, zaś na fundamencie tradycji i kultury buduje wartości, zachowanie dziedzictwa rodowego i społecznego w innych pokoleniach. Oczywiście tradycja ta przekazywana jest jeszcze

w innych obrzędach, rytuałach, zwyczajach i obyczajach, które pozostają narodowymi i religijnymi symbolami.

Przekaz wiary łączy się z przekazem tradycji chrześcijańskiej, jak zostało to już wskazane szczególnie w historii polskiego narodu, dlatego też ważnym czynnikiem pokoleniowości jest miłość do Ojczyzny i postawa patriotyzmu. Rodzice przekazując przekonania religijne, język, kulturę, symbole narodowe, wartości, normy i wzorce stają się niejako tkanką organizmu, jakim jest społeczeństwo, bowiem przekazywanie tradycji jest jedną z form łączenia prawd, spajających dawne i współczesne pokolenia (Mierzwiński, 2011, s. 172). Dlatego też „rodzice mają prawo do wychowania dzieci zgodnie ze swoimi przekonaniem moralnymi i religijnymi, z uwzględnieniem tradycji kulturalnych rodziny, które sprzyjają dobru i godności człowieka” (KPR 5).

Należy zatem uznać, że tradycja tworzy permanentny pomost między przeszłością, a teraźniejszością. Scala społeczeństwo, naród i rodzinę. Stąd kultywowanie i przekaz tradycji są nie tylko ważne w sensie pedagogicznym, ale też są walką o wizję przyszłości narodu, bowiem bez wiary, historii, rodziny, Ojczyzny jednostka albo nie istnieje, lub też jest zagubiona, rozpoczynając bytowanie ciągle na nowo. Tym samym Jan Paweł II zapisał „naród, który nie pamięta swojej historii nie wart jest przeżycia”. Rodzina zatem w dziele przekazu wiary, tradycji, narodowych symboli jest pierwszą i podstawową komórką kształtującą społeczeństwo i jawi się tedy jako wspólnota pokoleń i gwarant dziedzictwa tradycji (Benedykt XVI, 2006, s. 22).

Przekaz wiary i historii naszych przodków uwarunkowany dziedzictwem pokoleń zakorzeniony został jedynie w rodzinie. Bóg bowiem traktuje w sposób nierozdzielny zadania powierzone rodzinie, którymi są „kształtowanie rodziny i panowanie nad światem, oraz troska o życie i budowanie historii (Bajda, 2012, s. 41). Niestety, we współczesnych świecie tak często tradycja, zwyczaje, obyczaje oraz kultura tracą swoje znaczenie i ostrość w rodzinie. Dlatego, jak wskazuje J. Bajda, „trzeba wrócić do tradycyjnej kultury, która wychodząc od rodziny i stosunków sąsiedzkich oraz szkoły, uczyła takiego sposobu obecności w świecie, który opiera się na etyce cnoty i ten właśnie styl działania przenosił się następnie na fabryki, szkoły, szpitale, ośrodki administracji, banki i inne urzędy. Obecnie to dziedzictwo społeczne znajduje się w poważnym kryzysie, ponieważ rodziny usiłujące kontynuować te tradycje, czują jakby wykonywały „pracę Syzyfa” i ulegają frustracji” (tamże, s. 64). Tymczasem, aby przekazać dziedzictwo, kulturę i tradycje trzeba zaangażowania rodziny i osób, którym powierzono społeczny mandat zaufania i pozwolono pełnić wysoki status w narodzie.

Podsumowanie

Rodzina rozwijająca się w kierunku wartości jest nie tylko siłą napędową cywilizacji i ostoją człowieczeństwa, ale też miejscem zabezpieczającym los całej ludzkości. Spełniają

funkcje wychowawcze i społeczne staje się pierwszym miejscem humanizacji człowieka (por. Ryś, 2018, s.36). W tym kontekście przywołane formy zachowania przez rodzinę w społeczno-kulturowym świecie wydają się być bardzo ważne. Odpowiedź zaś na pytanie: czy rodzina rzeczywiście pozostaje społeczno-kulturowym fundamentem narodu, jest często relatywna. W strukturze całego społeczeństwa jest wiele małżeństw i rodzin, które pielęgnują wartości, tradycje, kulturę doceniając wartość życia, godność i szacunek względem dzieci i starszych. Niestety, jest też wiele takich rodzin, które zagubiły się w wyniku głębokich i szybkich przemian społecznych i kulturowych (Lewicka, 2020, s. 203). Warto bowiem zauważyć, że w nowoczesnym społeczeństwie rodzina dotąd ukierunkowana na autorytet często przyjmuje role partnerskie w wychowywaniu dzieci (por. Daly, 2005, s. 385).

Próba zbadania tego kontekstu rozwoju rodziny jest nie tyle trudna, co w pewnym sensie nawet niemożliwa, zważywszy na fakt obiektywności owych badań. Jak dotąd w literaturze przedmiotu nie ma całkowicie integralnych badań dotyczących holistycznego spektrum rodziny. Te, które obrazują pewien wycinek jej ewaluacji, rozwoju, kondycji, aksjologii, czy innych aspektów dziedziny jej funkcjonowania.

Chociaż współcześnie rodzinie coraz trudniej realizować swoje cele i zadania, to jednak w procesie wychowania pozostaje jeszcze fundamentem w społeczeństwie. Częściej ten rodzinny fundament przekazu wartości pokoleniowych, z punktu aksjologicznego dominuje bardziej w środowiskach wiejskich niż miejskich, w których przekaz: kultury, tradycji, wychowania, godności, wartości życia oraz realizacji miłości wydaje się być nieco mocniej pielęgnowany. Istotnie ważnym jednak problemem współczesności jest zjawisko małodzieństwa. Brak bowiem zastępowalności pokoleniowej może prowadzić w dłuższej perspektywie do biologicznej śmierci narodu. Dlatego też Jan Paweł II piętnując ataki na rodzinę wskazywał, aby rodzina, będąca miejscem zabezpieczającym los całej ludzkości, obroniła się przed atakami współczesnych ideologii negujących jej pierwotny zamysł, szczególnie gdy „prawa, które winny służyć rodzinie jako podstawowemu dobru społeczeństwa, zwracają się przeciw niej, stają się niebezpiecznym czynnikiem destrukcji” (Jan Paweł II, 1999, s. 5).

Bibliografia:

- Adamski, F. (1982). *Socjologia małżeństwa i rodziny*, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Adamski, F. (2002). *Rodzina wymiar społeczno-kulturowy*, Kraków: Wydawnictwo UJ.
- Adamski, F. (2009). *Małżeństwo i rodzina - instytucja społeczna i wspólnota miłości*, (w:) F. Adamski (red.), *Miłość małżeństwo rodzina*, 7-16, Kraków: Petrus.
- Bajda, J. (1980). *Powołanie małżeństwa i rodziny*, (w:) K. Majdański (red.), *Teologia małżeństwa i rodziny*, t. 1, 7-156, Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej.

- Bajda, J. (1995). Pokój zależy od kobiet, *Ethos* 1 (29), 25-30.
- Bajda, J. (1998). Rozmyślanie nad Listem do Efezjan, (5, 28-33), *Ethos* 3 (43), 60-74.
- Bajda, J. (1999). Etyka rodzinna, (w:) E. Ozorowski (red.), *Słownik małżeństwa i rodziny*, 134-136, Warszawa – Łomianki: Wydawnictwo ATK.
- Bajda, J. (1999). Prawda o rodzinie jako składnik światopoglądu, (w:) E. Ozorowski (red.), *Słownik małżeństwa i rodziny*, 444-445, Warszawa – Łomianki: Wydawnictwo ATK.
- Bajda, J. (1999). Rodzina jako miejsce kształtowania się światopoglądu, (w:) E. Ozorowski (red.), *Słownik małżeństwa i rodziny*, 445-446, Warszawa – Łomianki: Wydawnictwo ATK.
- Bajda, J. (2005). *Rodzina Bogiem silna*, Łomianki: Fundacja "Pomoc Rodzinie".
- Bajda, J. (2005). *Rodzina miejscem Boga i człowieka*, Łomianki: Fundacja "Pomoc Rodzinie".
- Bajda, J. (2006). Ku odnowionej Polsce, *Sprawy Rodziny*, 73, 94-102
- Bajda, J. (2007). Rodzina miejscem promocji godności osoby, *Sprawy Rodziny*, 77, 46-59.
- Bajda, J. (2012). Listy z Mediolanu, *Sprawy Rodziny*, 2 (98), 34-67.
- Bajda, J. (2015). Prawda narodu a prawda rodziny, M. Kluz, J. Młyński (red.), *Obrona i promocja rodziny*, 64-70, Sandomierz: Wydawnictwo Diecezjalne i Drukarnia w Sandomierzu.
- Bajda, J. (2015). Wojna demograficzna, (w:) M. Kluz, J. Młyński (red.), *Obrona i promocja rodziny*, 55-63, Sandomierz: Wydawnictwo Diecezjalne i Drukarnia w Sandomierzu.
- Bartnik, Cz. (2000). Personalizm, t. 2, Lublin: Wydawnictwo Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.
- Benedykt XVI (2006). Rodzice, bądźcie przykładem wiary, nadziei i miłości. Homilia na zakończenie spotkania rodzin w Walencji, *Sprawy Rodziny*, 4, 16-18.
- Benedykt XVI, (2006). *Deus Caritas Est. O miłości chrześcijańskiej*, Radom: Polskie Wydawnictwo Encyklopedyczne "Polwen".
- Bohdanowicz, A. (2008). Istota miłości i jej postaci, *Teologia i Moralność*, 4, 19-30.
- Bołoz, W. (1994). Rodzina środowiskiem kształtowania postaw moralnych, (w:) W. Kawecki (red.), *Nadzieje i zagrożenia współczesnej rodziny*, 72-90, Kraków: Wydawnictwo Homo Dei.
- Bołoz, W. (1998). *Promocja osoby w rodzinie*, Warszawa: Oficyna Wydawniczo-Poligraficzna "Adam".
- Brzeziński, M. (2011), Przekaz wiary i tradycji chrześcijańskiej w rodzinie wypełnieniem sakramentalnych zobowiązań małżonków i rodziców, *Studia nad Rodziną* 1-2(28-29), 165-178.
- Ceka, A., Murati, R. (2016). The Role of Parents in the Education of Children, *Journal of Education and Practice*, 5 (7), 61-64.

- Cieślukowska, M. (2018). Rodzina – podstawowa komórka społeczna, (w:) J. Nyćkowiak, J. Leśny (red.), *Badania i Rozwój Młodych Naukowców w Polsce. Nauki humanistyczne i społeczne*, Poznań: Wydawnictwo Młodzi Naukowcy, 52-57.
- Czerwiński, H. (1972). *Przemiany obyczajowe*, Warszawa: PIW.
- Daly, M. (2005). Changing family life in Europe: Significance for state and society, *European Societies* 7(3), 379-398.
- Dąbrowski, Z. (1998). *Pedagogika opiekuńcza w zarysie*, Olsztyn: Wydawnictwo Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego.
- Delssus, H. (2005) *Duch rodziny w domu, społeczeństwie i państwie*, Kraków: Stowarzyszenie Kultury Chrześcijańskiej im. Ks. Piotra Skargi.
- Dyczewski, L. (1994). *Rodzina – społeczeństwo – państwo*, Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.
- Gała, A.E. (1992). *Uwarunkowania wychowawcze dojrzałej osobowości*, Lublin-Wrocław: KPW. KUL Lew.
- Garncarek, E. (2017). Podejmowanie decyzji o dobrowolnej bezdzietności w kontekście jakości relacji małżeńskiej, *Dyskursy Młodych androgogów* 18, 373-387.
- Giddens, A. (1985). *The Nation-State and Violence, Polity*, Cambridge: Polity Press.
- Głaz, S. (1998). *Rodzina a jednostka*, Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Głód, F. (2006). Dom rodzinny – szkołą cnót społecznych, (w:) M. Drożdż (red.), *Człowiek między losem a wyborem*, 469-480, Tarnów: Biblos.
- Han-Ilgiewicz, N. (1957). *Potrzeby psychiczne dziecka*, Warszawa: Państwowe Zakłady Wydawnictw Szkolnych.
- Izdebska, H. (1967). *Funkcjonowanie rodziny a zadania opieki nad dzieckiem*, Wrocław-Warszawa-Kraków: Zakład Narodowy im. Ossolińskich Wydawnictwo PAN.
- Jan Paweł II (1999). W obronie rodziny i jej praw. Przemówienie do uczestników zgromadzenia plenarnego Papieskiej Rady ds. Rodziny. 4 VI 1999, *L'Osservatore Romano* 11, 5-6.
- Jan Paweł II, (1986). *Redemptor hominis*. Wrocław: Wydaw. Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej.
- Jan Paweł II, (1994). *List do Rodzin*, Szczecin: "Ottonianum".
- Jan Paweł II, (1995). *Przekroczyć próg nadziei*, Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Jan Paweł II, (2000), *Familiaris Consortio. O zadaniach rodziny chrześcijańskiej w świecie współczesnym*, Wrocław: Wydawnictwo TUM.
- Jankowski, W. (1999). Odpowiedzialne rodzicielstwo, (w:) E. Ozorowski (red.), *Słownik małżeństwa i rodziny*, 313-314, Warszawa – Łomianki: Wydawnictwo ATK.
- Jensen, L.A, Arnett, J.J., McKEnize, J. (2011). Globalization and cultural identity, (w:) S. Schwarts, K. Luyckx, V. Vignoles (red.), *Handbook of identity theory and research*, New York: Springer, 285-301.

- Jędrzejewska, D. (2017). Wpływ otoczenia rodzinnego na niepowodzenia szkolne dziecka, (w:) K. Pujer (red.), *Problemy nauk społecznych, humanistycznych, ekonomicznych. Konteksty i wyzwania*, Wrocław: Exante, 59-68.
- Kawula, S. (2009). Wstęp, (w:) S. Kawula, J. Bragiel, A.W. Janke (red.), *Pedagogika rodziny*, 11-20, Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek.
- Kroplewski, Z. (2006). Jednostka czy rodzina, (w:) A. Offmański (red.), *Małżeństwo i rodzina w panoramie współczesnego świata*, 50-62, Szczecin: Wydział Teologiczny Uniwersytetu Szczecińskiego.
- Lewicka, M. (2020). Przemiany roli ojca we współczesnej kulturze. Implikacje pedagogiczne, *Teologia i Moralność*, 15 (1), 201-212.
- Majkowski, W. (2010). *Rodzina polska w kontekście nowych uwarunkowań*, Kraków: Wydawnictwo Księży Sercanów.
- Majkowski, W. (2015). Rodzina dobro wielowymiarowe, (w:) J. Młyński, A. Regulska (red.), *Rodzina podstawowe dobro ludzkości*, 65-78, Tarnów: Wydawnictwo Redemptorystów.
- Merton, T. (2008). *Nikt nie jest samotną wyspą*, Warszawa: Wydawnictwo Zysk i S-ka.
- Obrzędy sakramentu małżeństwa* (1996), Katowice, Św. Jacka,
- Oláh, L., Kotowska, I., Richter, R. (2018). The New Roles of Men and Women and Implications for Families and Societies, (w:) G. Doblhammer, J. Gumá (red.), *A Demographic Perspective on Gender, Family and Health in Europe*, Germany: Springer, 41-64.
- Ryś, M. (2018), *Zadania rodziny w ujęciu ks. prof. Jerzego Bajdy*, (w:) M. Kluz, J. Młyński, (red.), *Małżeństwo i rodzina w służbie człowieka*, 29-44, Kraków: UPJPII.
- Sobór Watykański II, (2002), *Konstytucja Dogmatyczna o Kościele w świecie współczesnym Gaudium et spes*, Poznań: Pallottinum. Krzyża.
- Szacki, J. (2004). Tradycja, (w:) B. Szlachta (red.), *Słownik społeczny, 1491-1496*, Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Szczepański, J. (1967). *Elementarne pojęcia socjologii*, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Sztompka, P. (2012). *Socjologia. Analiza społeczeństwa*, Kraków: Społeczny Instytut Wydawniczy Znak.
- Thomas, W.I., Znaniecki, F. (1976). *Chłop polski w Europie i Ameryce*, Warszawa: Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza.
- Turoś, L. (2004). *Wychowawcze i kulturotwórcze funkcje rodziny*, Warszawa: Wszechnica Polska Szkoła Wyższa TWP.
- Zapałowski, T. (1970). *Stosunek Kościoła katolickiego do regulacji urodzeń*, Warszawa: Książka i Wiedza.
- Zieliński, E. (2006). *Nauka o państwie i polityce*, Warszawa: Dom Wydawniczy Elipsa.

Dr Katarzyna A. Knopp, <https://orcid.org/0000-0001-7103-7132>

Instytut Psychologii, WFCH

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

Inteligencja emocjonalna dzieci i młodzieży a ich funkcjonowanie w relacjach z rówieśnikami

Emotional intelligence of children and adolescents and their functioning in relations with peers

<https://doi.org/10.34766/fetr.v44i4.442>

Abstrakt: W artykule omówiono problematykę zależności między inteligencją emocjonalną dzieci i młodzieży a ich funkcjonowaniem w bliskich relacjach rówieśniczych. Pod uwagę zostały wzięte takie wskaźniki funkcjonowania interpersonalnego, jak: sposób spostrzegania i oceny danej osoby przez otoczenie społeczne, popularność i akceptacja w grupie rówieśniczej, skłonność do zachowań aspołecznych i agresywnych wobec koleżanek i kolegów. Poruszona została również problematyka podnoszenia efektywności funkcjonowania interpersonalnego dzieci i młodzieży poprzez rozwijanie u nich inteligencji emocjonalnej.

Słowa kluczowe: inteligencja emocjonalna, relacje interpersonalne, dzieci, młodzież

Abstract: The article discusses the issue of the correlation between the emotional intelligence of children and adolescents and their functioning in close peer relations. It deals with such indicators of interpersonal functioning as the way a person is perceived and assessed by his or her social environment, his or her popularity and acceptance in the peer group, as well as his or her tendency to be antisocial and aggressive towards colleagues. The article also addresses the issue of increasing the effectiveness of interpersonal functioning of children and young people by developing their emotional intelligence.

Keywords: emotional intelligence, interpersonal relations, children, adolescents

Wprowadzenie

W literaturze przedmiotu można znaleźć dwa rodzaje definicji inteligencji emocjonalnej. Według jednej grupy badaczy, inteligencja emocjonalna to zbiór zdolności emocjonalnych, wśród których najczęściej wymienia się: zdolność spostrzegania emocji u siebie i innych ludzi, wyrażania emocji w sposób zrozumiały dla otoczenia i akceptowany społecznie, rozumienia istoty, znaczenia i źródeł emocji, a także zdolność kontroli emocji i sprawnego nimi kierowania (Salovey, Mayer, 1990; Mayer, Salovey, 1999). Funkcjonują także definicje o szerszym zakresie znaczeniowym, w których wśród komponentów inteligencji emocjonalnej, oprócz zdolności, wymienia się również cechy osobowości (np. empatię, optymizm), różnego rodzaju kompetencje (np. umiejętność nawiązywania relacji interpersonalnych), a nawet dyspozycje motywacyjne (np. zapał, wytrwałość) (zob. np. Baron, 2001; Goleman, 1997). Tego typu modele, nazywane niekiedy „modelami mieszanymi” (ang. *mixed models*; por. Brackett, Rivers, Shiffman, Lerner, Salovey, 2006; Mayer, Salovey,

Caruso, 2000), budzą wśród części środowiska naukowego szereg kontrowersji. Najważniejsze zarzuty dotyczą zbyt szerokiego definiowania inteligencji emocjonalnej oraz słabych podstaw empirycznych (por. Matthews, Zeidner, Roberts, 2000; Mayer, Salovey, Caruso, 2000; Neubauer, Freudenthaler, 2005). Niezależnie jednak od tego, czy przyjmiemy wąską czy też szerszą definicję, inteligencję emocjonalną powszechnie uważa się za ważny predyktor efektywnego funkcjonowania człowieka w różnych sferach życia. Coraz liczniejsze badania dowodzą, że wysoki poziom inteligencji emocjonalnej sprzyja, m.in.: lepszemu stanowi zdrowia psychicznego i fizycznego (Brackett i in., 2006; Chamorro-Premuzic, Bennett, Furnham, 2007; Extremera, Fernandez-Berrocal, 2005; Extremera, Ruiz-Aranda, Pineda-Galán, Salguero, 2011; Gallagher, Vella-Brodrick, 2008; Gannon, Ranzijn, 2005; Kong, Zhao, You, 2012; Martins, Ramalho, Morin, 2010; Palmer, Donaldson, Stough, 2002; Petrides, Perez-Gonzales, Furnham, 2007; Schutte, Malouff, 2011; Schutte, Malouff, Thorsteinsson, Bhullar, Rooke, 2007), wyższej samoocenie (Ciarrochi, Chan, Bajgar, 2001; Ciarrochi, Chan, Caputi, 2000), poczuciu szczęścia i satysfakcji życiowej (Ciarrochi, Chan, Caputi, 2000; Extremera, Fernandez-Berrocal, 2005; Mayer, Caruso, Salovey, 2000; Palmer, Donaldson, Stough, 2002), większej odporności na stres i bardziej adaptacyjnym sposobom radzenia sobie z nim (Ciarrochi, Deane, Anderson, 2002; Hunt, DeeEvans, 2004; Lyons, Schneider, 2005; Matthews, Zeidner, Roberts, 2000; Slaski, Cartwright, 2002; Salovey, Stroud, Woolery, Epel, 2002). Uważa się również, że inteligencja emocjonalna może być jednym z trafnych predyktorów sukcesów szkolnych, akademickich i zawodowych (Barchard, 2003; Brackett, Mayer, Warner, 2004; Charbonneau, Nicol, 2002a; Caruso, Wolfe, 2001; Gil-Olarte Marquez, Palomera Martin, Brackett, 2006; Gumora, Arsenio, 2002; Elfeinbein, Marsh, Ambady, 2002; Mestre i in., 2006; Newsome, Day, Catano, 2000; Parker i in., 2004a, 2004b; Petrides, Fredrickson, Furnham, 2004; Qualter, Whiteley, Hutchinson, Pope, 2007; Schutte i in., 1998). Z drugiej strony, deficyty w jej zakresie mogą zwiększać prawdopodobieństwo zaburzeń psychicznych (O'Connor, Little, 2003; Salovey, 2001), zachowań agresywnych i patologicznych, a także różnego rodzaju uzależnień i sięgania po używki (Brackett, Mayer, Warner, 2004; Mayer, Cobb, 2000; Trinidad, Johnson, 2002).

Choć badacze starają się określić wkład inteligencji emocjonalnej w różne sfery ludzkiego życia, najwięcej uwagi poświęcają jej związkom z funkcjonowaniem społecznym (zob. np. Matczak, 2007; Engelberg, Sjöberg, 2004, 2005). Jest to jak najbardziej uzasadnione, ponieważ emocje są integralną i nieodzowną częścią relacji z innymi ludźmi - z jednej strony to właśnie inne osoby są głównym źródłem naszych emocji, z drugiej zaś sposób, w jaki doświadczamy emocji, regulujemy je i wyrażamy wobec innych, stanowi podstawę kształtowania naszych relacji z otaczającymi nas ludźmi (zob. np. Eisenberg, Fabes, Losoya, 1999; Lopes, Salovey, Straus, 2003; Matczak, 2007; Maruszewski, 2008; Mayer, Salovey, 1999; Śmieja, 2018; van der Zee, Thijs, Schakel, 2002).

Zdaniem Matczak i Knopp (2013) zależności pomiędzy inteligencją emocjonalną a funkcjonowaniem interpersonalnym można doszukiwać się na kilku płaszczyznach. Po pierwsze, inteligencja emocjonalna może determinować większe zainteresowanie innymi ludźmi, a tym samym wzbudzać silniejszą motywację do wchodzenia w interakcje z nimi. Po drugie, niektóre komponenty inteligencji emocjonalnej (głównie wrażliwość na emocje innych i lepsze zrozumienie ich, oraz zdolność kontroli własnych i cudzych emocji), mogą ułatwiać prawidłowe funkcjonowanie w relacjach z ludźmi i sprzyjać głębi oraz trwałości tychże relacji. Po trzecie, inteligencja emocjonalna może przyczyniać się do lepszej komunikacji z innymi (np. poprzez adekwatną i akceptowalną społecznie ekspresję własnych emocji, a zarazem trafną percepcję i odpowiednie reagowanie na sygnały partnerów interakcji). Po czwarte, inteligencja emocjonalna może sprzyjać nabywaniu i rozwijaniu określonych umiejętności (kompetencji) kluczowych w relacjach społecznych, np. kompetencji związanych z asertywnością lub autoprezentacją. Po piąte, inteligencja emocjonalna może wpływać na satysfakcję z relacji interpersonalnych, co z jednej strony może wynikać z obiektywnie wysokiej jakością związków interpersonalnych (której sprzyja większa efektywność funkcjonowania społecznych jednostek o wysokiej inteligencji emocjonalnej), zaś z drugiej zaś z bardziej pozytywnego subiektywnego spostrzegania relacji z innymi ludźmi (któremu sprzyjają zdolności warunkujące rozumienie własnych stanów emocjonalnych, umiejętność modyfikowania emocji, włączanie ich w procesy myślenia itp.).

W chwili obecnej dysponujemy pokaźną pulą badań empirycznych, w których zajmowano się znaczeniem inteligencji emocjonalnej w różnych rodzajach związków międzyludzkich, np.: w diadach małżeńskich lub partnerskich, w relacjach pomiędzy rodzicami i dziećmi, relacjach przyjacielskich, itp. Dość konsekwentnie stwierdzano w nich, że wysoka inteligencja emocjonalna sprzyja efektywniejszemu funkcjonowaniu interpersonalnemu. Okazuje się, że obdarzone nią osoby są bardziej aktywne społecznie, są pozytywniej spostrzegane przez innych, są bardziej popularne i lubiane, rzadziej zgłaszają problemy w relacjach z przyjaciółmi, a ich relacje z innymi są częstsze, bliższe i bardziej trwałe (Jaworowska, Matczak, 2001; Lopes, Salovey, Straus, 2003; Lopes i in., 2004; Mayer, Cobb, 2000; van der Zee, Thijs, Schakel, 2002). Dowiedziono również, że inteligencja emocjonalna sprzyja zachowaniom altruistycznym, kooperacyjnym i prospołecznym (Charbonneau, Nicol, 2002b; Denham, 1986; Carlo, Knight, Eisenberg, Rotenberg, 1991; zob. też Matczak, 2007). Należy jednak zaznaczyć, że większość wspomnianych badań koncentruje się na osobach dorosłych. Pojawia się więc pytanie, czy inteligencja emocjonalna ma równie duże znaczenie w funkcjonowaniu interpersonalnym dzieci i młodzieży? Zagadnieniu temu zostanie poświęcona dalsza część artykułu.

1. Inteligencja emocjonalna a różne wskaźniki funkcjonowania interpersonalnego dzieci i młodzieży

Jak już wspomniano wcześniej, wysoka inteligencja emocjonalna pomaga człowiekowi zachowywać się w sposób akceptowany społecznie. Lepsze zrozumienie własnych i cudzych przeżyć emocjonalnych, większa wrażliwość na sygnały płynące od innych, sprawowanie kontroli nad emocjami, sprawiają, że łatwiej dostosować się do obowiązujących w relacjach społecznych norm oraz uwzględniać w swoim postępowaniu potrzeby innych. Z tego względu uzasadnione jest oczekiwanie, że dzieci obdarzone wyższą inteligencją emocjonalną będą pozytywniej spostrzegane przez swoje otoczenie oraz bardziej popularne, lubiane i akceptowane w grupie rówieśniczej. Słuszność takiego rozumowania potwierdzają dane empiryczne.

W szeregu badań prowadzonych wśród dzieci i młodzieży, stwierdzono, że osoby charakteryzujące się wyższą ogólną inteligencją emocjonalną lub wyższym poziomem niektórych jej komponentów, były lepiej odbierane przez otaczających ich ludzi, przy czym dotyczyło to ocen formułowanych zarówno przez rówieśników, jak i przez osoby dorosłe.

Badania na ten temat prowadziły między innymi Charbonneau i Nicol (2002a, 2002b) zajmując się młodzieżą w wieku od 13 do 18 lat. Badaczki wykazały, że osoby o wyższej inteligencji emocjonalnej były lepiej oceniane przez rówieśników, którzy uważali je za bardziej altruistyczne i posiadające wyższy poziom cnót obywatelskich. W drugim badaniu Charbonneau i Nicol stwierdziły, że młodzież o wyższej interpersonalnej inteligencji emocjonalnej częściej oceniana była przez rówieśników jako posiadająca zdolności przywódcze (Charbonneau, Nicol, 2002a). Badania przeprowadzone przez Jaworowską i Matczak (2001) na próbie polskich uczniów szkół średnich również wykazały związek pomiędzy wynikami uzyskiwanymi w samoopisowym kwestionariuszu inteligencji emocjonalnej a ocenami dokonywanymi przez rówieśników. Okazało się, że osoby wybierane przez kolegów jako najlepiej rozumiejące innych, najbardziej pomocne, asertywne i popularne, wykazują wyższy poziom inteligencji emocjonalnej niż osoby nie wymieniane w odpowiedziach na pytania dotyczące tych kwestii. Z kolei w badaniach hiszpańskich nad młodzieżą ze szkół średnich, wykazano, że osoby o wyższej inteligencji emocjonalnej są lepiej oceniane zarówno przez rówieśników, jak i przez nauczycieli. U dziewcząt rozumienie i zarządzanie emocjami korelowało dodatnio z oceną ich społecznego funkcjonowania szacowanego na podstawie nominacji towarzyskich. Z kolei u chłopców stwierdzono zależność pomiędzy wynikami uzyskiwanymi w teście inteligencji emocjonalnej a ocenami ich społecznego funkcjonowania dokonywanymi przez nauczycieli. Chłopcy uzyskujący wyższe wyniki w teście inteligencji byli postrzegani jako mniej konfliktowi oraz lepiej zachowujący się wobec kolegów z klasy (Mestre i in., 2006). Podobne wyniki otrzymali Mavroveli i współpracownicy (2009), którzy wykazali, że uczniowie

o wyższej inteligencji emocjonalnej oceniani byli przez nauczycieli i rówieśników jako uprzejmi, życzliwi i mniej agresywni (Mavroveli i in., 2009).

Na podstawie dostępnych w literaturze przedmiotu wyników badań, można stwierdzić, że inteligencja sprzyja zachowaniom altruistycznym i ukierunkowanym na pomoc kolegom, a także przyjmowaniu w grupie rówieśniczej roli przywódcy. Na przykład Denham (1986) i Carlo ze współpracownikami (1991) w dwóch niezależnych od siebie badaniach dowiedli, że u małych dzieci istnieje związek pomiędzy ważnym komponentem inteligencji emocjonalnej, jakim jest zdolność do nazywania własnych i cudzych emocji, a ich skłonnością do pomocy, współpracy oraz dzielenia się z innymi. W innych badaniach prowadzonych wśród dzieci i młodzieży, również wykazano, że inteligencja emocjonalna wiąże się z większą skłonnością do zachowań prospołecznych i nastawionych na współpracę (Mavroveli i in., 2007; Petrides, Sangareau, Furnham, Frederickson, 2006) oraz z przywództwem w grupie (Mavroveli i in., 2007; Petrides i in., 2006).

Dość dobrze rozpoznany zagadnieniem jest zależność między inteligencją emocjonalną u dzieci i młodzieży a ich pozycją socjometryczną w grupie rówieśniczej. Wyniki niektórych badań dowodzą, że dzieci umiające lepiej odczytywać emocje innych ludzi osiągają wyższy status socjometryczny wśród rówieśników (Cole i Putnam, 1992, za: Saarni, 1999; Erickson, Egeland i Pianta, 1989; za: Saarni, 1999). Samoopisowo mierzona inteligencja emocjonalna korelowała z popularnością dzieci także w badaniu przeprowadzonym przez Windingstada i współpracowników (Windingstad, McCallum, Mee Bell, Dunn, 2011). W badaniach Zavali, Valdeza i Vargas (2008) wśród nastolatków, wykazano, że osoby najbardziej popularne w grupie rówieśniczej oceniają swoją inteligencję emocjonalną istotnie wyżej niż osoby przeciętnie lubiane przez rówieśników. Z kolei dzieci mające problemy z regulacją emocjonalną (o wysokim napięciu emocjonalnym, przeżywające silne emocje negatywne oraz popadające w zmienne nastroje), nie są wśród rówieśników lubiane i częściej spotykają się z odrzuceniem (Stocker i Dunn, 1990; za: Eisenberg, Fabes i Losoya, 1999). Komponentem inteligencji emocjonalnej, który wydaje się mieć szczególnie duże znaczenie w funkcjonowaniu interpersonalnym jest zdolność regulacji emocji (Blair i in., 2015; Eisenberg i in., 1993; Rose-Krasnor, Denham, 2009). Okazuje się, że dzieci, które nie potrafią regulować swoich emocji i które bardzo silnie wyrażają swoje emocje (niezależnie od tego, czy są to emocje negatywne czy pozytywne) częściej spotykają się z odrzuceniem ze strony rówieśników (Hubbard, 2001), podczas gdy dzieci, wykazujące wysoki poziom regulacji lepiej radzą sobie z rówieśnikami i są bardziej akceptowane przez kolegów i koleżanki (Eisenberg i in., 1995; Spinrad i in., 2006). Znaczenie regulacji emocjonalnej wykazano również w pracy Herndona i współpracowników (Herndon, Bailey, Shewark, Denham, Bassett, 2013), którzy badali dzieci w wieku przedszkolnym. Jak się okazało, dzieci cechujące się wyższymi zdolnościami regulacji emocjonalnej były bardziej

zaangażowane społecznie i miały bliższe relacje z rówieśnikami, zaś dzieci o niższych zdolnościach w tym zakresie gorzej układały sobie stosunki w grupie rówieśniczej.

Kolejnym ważnym zagadnieniem jest ujemny związek między poziomem inteligencji emocjonalnej a zachowaniami agresywnymi i aspołecznymi. W świetle badań takich ujemnych zależności można doszukiwać się na kilku płaszczyznach. Liczne doniesienia dowodzą, że częstą przyczyną ujawnianej agresji oraz problemów z przystosowaniem jest nieprawidłowe spostrzeganie i interpretowanie intencji innych ludzi jako prowokujących, wrogich i zagrażających (Dodge, 1980; Fraser i in., 2005; Musher-Eizenman i in., 2004). Tymczasem osoby o większych zdolnościach emocjonalnych trafniej spostrzegają i interpretują własne oraz cudze stany emocjonalne. Zdolności te mogą więc mieć istotne znaczenie w prawidłowym funkcjonowaniu społecznym i eliminowaniu zachowań agresywnych oraz aspołecznych. Ponadto, zdolność do kontroli, modyfikowania i zarządzania emocjami, czyli samoregulacja emocjonalna sprawia, że nawet jeśli sytuacje społeczne wywołają u jednostki emocje negatywne, potrafi ona poradzić sobie z nimi już na poziomie przetwarzania poznawczego lub spośród wielu wygenerowanych potencjalnych możliwości zachowania, wybrać tę formę, która jest bardziej akceptowana społecznie niż zachowania agresywne (por. Cole, Martin, Dennis, 2004).

Oczekiwanie, że wysoka inteligencja emocjonalna zmniejsza prawdopodobieństwo wystąpienia u dzieci i młodzieży zachowań agresywnych i aspołecznych, zaś jej niedobory sprzyjają owym zachowaniom, znajduje potwierdzenie w wynikach badań. Dowiedziono m.in., że agresywne zachowania wiążą się z deficytami w zakresie jednego z komponentów inteligencji emocjonalnej, jakim jest dekodowanie i rozumienie emocjonalnej ekspresji innych ludzi (Cook, Greenberg, Kusche, 1994). W innej pracy wykazano, że agresywne dzieci są mniej biegłe w zarządzaniu swymi emocjami (Musher-Eizenman i in., 2004). Liczne studia dowodzą, że uczestnictwo dzieci w warsztatach i treningach podnoszących ich zdolności i kompetencje emocjonalne zmniejsza ryzyko zachowań agresywnych (Fraser i in., 2005).

Na zakończenie tej części rozważań należy nadmienić, że w literaturze przedmiotu są opisywane również i takie badania, w których nie stwierdzono istotnych związków między inteligencją emocjonalną dzieci i młodzieży a ich funkcjonowaniem interpersonalnym (zob. np. Pavarini, Loureiro, Souoza, 2011, za: Śmieja, 2018; Windingstad i in., 2011). Głównie dotyczy to tych studiów, w których inteligencja emocjonalna była rozumiana w wąskim znaczeniu, jako zbiór zdolności emocjonalnych, i operacjonalizowana przy użyciu testów wykonaniowych. Niemniej jednak większość badań dowodzi istnienia takich zależności.

2. Podnoszenie efektywności funkcjonowania interpersonalnego dzieci i młodzieży poprzez stymulowanie rozwoju inteligencji emocjonalnej

Ogromne zainteresowanie inteligencją emocjonalną zaowocowało licznymi publikacjami na temat tego, jak ją rozwijać u dzieci, młodzieży i osób dorosłych. Pojawiły się również liczne treningi, warsztaty i szkolenia nastawione na kształtowanie inteligencji emocjonalnej, choć niekiedy pod tym szyldem pojawiają się treści zupełnie z nią niezwiązane. Niemniej jednak istnieje też pokaźna liczba dobrze znanych, opartych na solidnych podstawach merytorycznych i szeroko spopularyzowanych programów edukacyjnych nastawionych na rozwijanie różnego rodzaju zdolności i kompetencji społeczno-emocjonalnych. Choć część z tych programów rozpoczęto realizować jeszcze przed pojawieniem się pojęcia inteligencji emocjonalnej, ich treści w znacznym stopniu nawiązują do jej komponentów. Ruch kształcenia społeczno-emocjonalnego rozwija się szczególnie dynamicznie w USA oraz w niektórych krajach Europy Zachodniej i często określany jest w literaturze przedmiotu skrótem SEL od angielskiej nazwy *Social and Emotional Learning*. Wzrastająca popularność SEL wynika przede wszystkim z tego, że zarówno dotychczasowe doświadczenia praktyczne, jak też badania naukowe dowodzą skuteczności tego rodzaju interwencji psychoedukacyjnych (zob. np. Massari, 2011; Ruiz-Aranda, Salguero, Cabello, Palomera, Fernández-Berrocal, 2012).

Empiryczna ewaluacja programów rozwijających inteligencję emocjonalną dowiodła, że przyczyniają się one do efektywniejszego funkcjonowania dzieci i młodzieży w różnych dziedzinach życia (zob. np. Gershon, Pellitteri, 2018; Knopp, 2010). Jeśli chodzi o funkcjonowanie interpersonalne, wykazano między innymi, że uczestnictwo w programach rozwijających inteligencję emocjonalną z jednej strony zmniejsza prawdopodobieństwo zachowań agresywnych wobec rówieśników, z drugiej zaś - stania się samemu ofiarą przemocy ze strony innych (Durlak, Weissberg, Pachan, 2010; Massari, 2011), polepsza komunikację z kolegami i podnosi umiejętność nawiązywania przyjaźni (Massari, 2011), zwiększa liczbę zachowań prospołecznych jednocześnie zmniejszając ilość zachowań aspołecznych (Durlak i in., 2010; Sklad, Diekstra, De Ritter, Ben, Gravesteyn, 2012). Na tej postawie można postawić tezę, że podnoszenie u dzieci oraz młodzieży inteligencji emocjonalnej poprzez celowe oddziaływania wychowawcze i edukacyjne, może być skutecznym sposobem jednoczesnego poprawiania ich funkcjonowania społecznego.

Podsumowanie

Zaprezentowane dane pozwalają stwierdzić, że inteligencja emocjonalna może przyczyniać się do efektywnego funkcjonowania interpersonalnego dzieci i młodzieży.

Należy jednak zwrócić uwagę na kilka aspektów zaprezentowanych badań. Spopularyzowanie konstruktów inteligencji emocjonalnej i przypisywanie jej przez niektórych autorów, zazwyczaj spoza środowiska naukowego, ogromnej (nieraz nawet najważniejszej) roli w kształtowaniu relacji z innymi ludźmi, nie wytrzymuje konfrontacji z twardymi danymi empirycznymi. Otrzymywane w badaniach współczynniki korelacji są zazwyczaj niższe niż można byłoby oczekiwać na podstawie tez pojawiających się w literaturze popularnonaukowej (zob. Matczak, 2007; Matczak, Knopp, 2013). Po drugie, należy zwrócić uwagę na to, że otrzymywane wyniki w dużym stopniu zależą od sposobu definiowania i operacjonalizowania inteligencji emocjonalnej. Zazwyczaj silniejsze zależności pomiędzy inteligencją emocjonalną a różnymi wskaźnikami funkcjonowania interpersonalnego występują w tych studiach, w których inteligencję emocjonalną rozumie się w duchu modeli mieszanych (czyli bardzo szeroko) i operacjonalizuje głównie metodami samoopisowymi obciążonymi szeregiem ograniczeń (zob. np. Matczak, Knopp, 2013). Tam, gdzie w definiowaniu konstruktów nie wychodzi się poza zdolności instrumentalne, i gdzie mierzy się go testami wykonaniowymi (czyli narzędziami ogólnie akceptowanymi w pomiarze inteligencji), stwierdzane związki z różnymi aspektami funkcjonowania społecznego a inteligencją emocjonalną są słabsze, a niekiedy w ogóle nie występują (zob. Matczak, 2007; Matczak, Knopp, 2013; Śmieja, 2018). Po trzecie, należy zauważyć, że większość dostępnych w literaturze przedmiotu badań ma charakter korelacyjny. Tego typu studia nie wychwytyją całej potencjalnej złożoności związków między inteligencją emocjonalną a funkcjonowaniem interpersonalnym. W znacznej mierze na przykład pomijają one szczególnie istotny w grupie dzieci i młodzieży aspekt rozwojowy. Ponadto, na podstawie tego rodzaju badań trudno wyciągnąć ostateczne wnioski na temat związków przyczynowo-skutkowych. W literaturze naukowej podkreśla się wprawdzie przede wszystkim facylitującą dla interakcji społecznych rolę inteligencji emocjonalnej. Trudno jednak zaprzeczyć, że liczne i udane relacje z ludźmi są częścią treningu społecznego, który – jak już wspomniano wcześniej – stanowi podstawę rozwoju inteligencji emocjonalnej. Prawdopodobnie mamy więc tu do czynienia ze związkiem dwukierunkowym – wysoka inteligencja emocjonalna przyczynia się do sprawniejszego funkcjonowania interpersonalnego, zaś udane relacje z innymi przyczyniają się do jej dalszego podnoszenia.

W chwili obecnej nie można stwierdzić, że problem zależności pomiędzy inteligencją emocjonalną a funkcjonowaniem interpersonalnym dzieci i młodzieży, został już naukowo ostatecznie rozpoznany. Konieczne jest znaczne poszerzenie wiedzy na ten temat i gromadzenie dalszych danych przede wszystkim w studiach wychodzących poza korelacyjne schematy badawcze. Niezbędne wydaje się również wprowadzenie pewnego porządku terminologicznego i odejście od nazywania tym samym terminem zupełnie różnych konstruktów teoretycznych (inteligencja emocjonalna jako grupa zdolności vs. inteligencja emocjonalna definiowana w duchu modeli mieszanych). Wskazane jest

również dalsze poszukiwanie trafnych i rzetelnych narzędzi operacjonalizujących inteligencję emocjonalną, szczególnie tych przeznaczonych dla dzieci. Precyzyjny pomiar inteligencji emocjonalnej jest bowiem niezbędny także przy próbach oszacowania jej funkcjonalnego znaczenia.

Niemniej jednak, pomimo zaprezentowanych wcześniej wątpliwości i ograniczeń, zgromadzona dotychczas wiedza pozwala stwierdzić, że inteligencja emocjonalna niewątpliwie przyczynia się do sprawniejszego funkcjonowania dzieci i młodzieży w ich relacjach z rówieśnikami. Oczywiście nie jest ona jedynym predyktorem powodzenia relacji międzyludzkich, a prawdopodobnie, wbrew opinii niektórych autorów popularnych, nie jest ona nawet predyktorem najważniejszym. Badania dowodzą jednak, że deficyty w jej zakresie mogą utrudniać dzieciom i młodzieży prawidłowe relacje z innymi, zaś jej wysoki poziom owe relacje facylituje. Stad też tak istotna jest troska o stworzenie dzieciom i młodzieży takich warunków rozwoju i dostarczenie im takich doświadczeń, które umożliwią optymalne kształtowanie się u nich inteligencji emocjonalnej.

Bibliografia:

- Barchard, K.A. (2003). Does emotional intelligence assist in the prediction of academic success? *Educational and Psychological Measurement*, 63, 840-858.
- Bar-On, R. (2000). Emotional and social intelligence: insights from the Emotional Quotient Inventory, (in:) R. Bar-On, J.D.A. Parker (eds.), *The handbook of emotional intelligence*, 363-388, San Francisco, CA: Jossey - Bass, Inc.
- Blair, B.L., Perry, N.B., O'Brien, M., Calkins, S.D., Keane, S.P., Shanahan, L. (2015). Identifying Developmental Cascades among Differentiated Dimensions of Social Competence and Emotion Regulation, *Developmental Psychology*, 51 (8), 1062-1073, <http://doi.org/10.1037/a0039472>.
- Brackett, M.A., Mayer, J.D., Warner, R.M. (2004). Emotional intelligence and its relation to everyday behavior. (w:) P. Salovey, M.A. Brackett, J.D. Mayer (red.), *Emotional intelligence. Key readings on the Mayer and Salovey model*, 223-241. Port Chester, New York: Dude Publishing.
- Brackett, M.A., Rivers, S.E., Shiffman, S., Lerner, N., Salovey, P. (2006). Relating emotional intelligence to social functioning: A comparison of self-report and performance measures of emotional intelligence, *Journal of Personality and Social Psychology*, 91, 780-795.
- Carlo, G., Knight, G.P., Eisenberg, N., Rotenberg, K.J. (1991). Cognitive processes and prosocial behaviors among children: the role of affective attributions and reconciliations, *Developmental Psychology*, 27, 456-461.

- Caruso, D.R., Wolfe, Ch.J. (2001). Emotional intelligence in the workplace. (w:) J. Ciarrochi, J. P. Forgas, J.D. Mayer (red.), *Emotional intelligence in everyday life: a scientific inquiry*, 150-167, Philadelphia: Psychology Press, Taylor&Francis Group.
- Chamorro-Premuzic, T., Bennett, E., Furnham, A. (2007). The happy personality: Mediation role of trait emotional intelligence, *Personality and Individual Differences*, 42, 1633-1639.
- Charbonneau, D., Nicol, A.A.M. (2002a). Emotional intelligence and leadership in adolescents, *Personality and Individual Differences*, 33, 1101-1113.
- Charbonneau, D., Nicol, A.A.M. (2002b). Emotional intelligence and prosocial behaviors in adolescents, *Psychological Reports*, 90, 361-370.
- Ciarrochi, J., Deane, F.P., Anderson, S. (2002). Emotional intelligence moderates the relationship between stress and mental health, *Personality and Individual Differences*, 32, 197-209.
- Ciarrochi, J.V., Chan, A.Y.C., Bajgar, J. (2001). Measuring emotional intelligence in adolescents. *Personality and Individual Differences*, 31, 1105-1119.
- Ciarrochi, J.V., Chan, A.Y.C., Caputi, P. (2000). A critical evaluation of the emotional intelligence construct, *Personality and Individual Differences*, 28, 539-561.
- Cole, P.M., Martin, S.E., Dennis, T.A. (2004). Emotion regulation as a scientific construct: methodological challenges and directions for child development research, *Child Development*, 75, 317-333.
- Cook, E.T., Greenberg, M.T., Kusche, C.A. (1994). The relations between emotional understanding, intellectual functioning and disruptive behaviour problems in elementary school-aged children, *Journal of Abnormal Psychology*, 22, 205-219.
- Dodge, K.A. (1980). Social cognition and children's aggressive behavior, *Child Development*, 51, 162-170.
- Durlak, J.A., Weissberg, R.P., Pachan, M. (2010). A meta-analysis of after-school programs that seek to promote personal and social skills in children and adolescents, *American Journal of Community Psychology*, 45(3-4), 294-309.
- Eisenberg, N., Fabes, R.A., Bernzweig, J., Karbon, M., Poulin, R., Hanish, L. (1993). The relations of emotionality and regulation to preschoolers' social skills and sociometric status. *Child Development*, 64, 1418-1438, <http://dx.doi.org/10.2307/1131543>.
- Eisenberg, N., Fabes, R.A., Losoya, S. (1999). Reakcje emocjonalne: ich regulacja, korelaty społeczne i socjalizacja. (w:) P. Salovey, D. J. Sluyter (red.), *Rozwój emocjonalny a inteligencja emocjonalna: problemy edukacyjne*, 223-280, Poznań: Dom Wydawniczy Rebis.
- Eisenberg, N., Fabes, R.A., Murphy, B., Maszk, P., Smith, M., Karbon, M. (1995). The role of emotionality and regulation in children's social functioning: A longitudinal study. *Child Development*, 66, 1360-1384, <http://dx.doi.org/10.2307/1131652>.

- Elfenbein, H.A., Marsh, A.A., Ambady, N. (2002). Emotional intelligence and the recognition of emotion from facial expressions. (w:) L. Feldman Barrett, P. Salovey (red.), *The wisdom in feeling*, 37-59, New York, London: The Guilford Press.
- Engelberg E., Sjöberg L. (2005). Emotional intelligence and inter-personal skills. (w:) R. Schulze, R.D. Roberts (red.), *Emotional intelligence: an international handbook*, 289-308, Gottingen: Hogrefe & Huber Publishers.
- Engelberg, E., Sjöberg L. (2004). Emotional intelligence, affect intensity, and social adjustment, *Personality and Individual Differences*, 37, 533-542.
- Extremera, N., Fernandez-Berrocal, P. (2005). Perceived emotional intelligence and life satisfaction: predictive and incremental validity using Trait Meta-Mood Scale, *Personality and Individual Differences*, 39, 937-948.
- Extremera, N., Ruiz-Aranda, D., Pineda-Galán, C., Salguero, J.M. (2011). Emotional intelligence and its relation with hedonic and eudaimonic well-being: A prospective study, *Personality and Individual Differences*, 51, 11-16.
- Fraser, M.W., Galinsky, M., Smokowski, P.R., Day, S.H., Terzian, M.A., Rose, R.A., Guo, S. (2005). Social information-processing skills training to promote social competence and prevent aggressive behavior in the third grade, *Journal of Consulting and Clinical Psychology*, 73(6), 1045-1055.
- Gallagher, E.N., Vella-Brodrick, D.A. (2008). Social support and emotional intelligence as predictors of subjective well-being. *Personality and Individual Differences*, 44, 1551-1561.
- Gannon, N., Ranzijn, R. (2005). Does emotional intelligence predict unique variance in life satisfaction beyond IQ and personality? *Personality and Individual Differences*, 38, 1353-1364.
- Gershon, P., Pellitteri, J. (2018). Promoting emotional intelligence in preschool education: A review of programs, *International Journal of Emotional Education*, 10 (2), 26 - 41.
- Gil-Olarte Marqueuz, P., Palomera Martin, R., Brackett, M.A. (2006). Relating emotional intelligence to social competences and academic achievement among high school students, *Psicothema*, 18, 118-123.
- Goleman, D. (1997). *Inteligencja emocjonalna*. Poznań: Media Rodzina.
- Gumora, G., Arsenio, W.F. (2002). Emotionality, emotion regulation and school performance in middle school children. *Journal of School Psychology*, 40, 395-413.
- Herndon, K.J., Bailey, C.S., Shewark, E., Denham, S.A., Bassett, H.H. (2013). Preschoolers' emotion expression and regulation: relations with school adjustment, *Journal of Genetic Psychology*, 174(6), 642-663, doi: 10.1080/00221325.2012.759525.
- Hubbard, J.A. (2001). Emotion expression processes in children's peer interaction: The role of peer rejection, aggression, and gender. *Child Development*, 72, 1426-1438.

- Hunt, N., Evans, D. (2004). Predicting traumatic stress using emotional intelligence. *Behaviour Research and Therapy*, 42, 791-798.
- Jaworowska, A., Matczak, A. (2001). *Kwestionariusz Inteligencji Emocjonalnej N.S. Schutte, J.M. Malouffa, L.E. Hall, D.J. Haggerty'ego, J.T. Cooper, C.J. Golden, L. Dornheim. INTE. Podręcznik* (wyd. 2. zmienione - 2008). Warszawa: Pracownia Testów Psychologicznych PTP.
- Knopp, K.A. (2010). *Inteligencja emocjonalna oraz możliwości jej rozwijania u dzieci i młodzieży*. Warszawa: Wydawnictwo UKSW.
- Kong, F., Zhao, J., You, X. (2012). Social support mediates the impact of emotional intelligence on mental distress and life satisfaction in Chinese young adults. *Personality and Individual Differences*, 53, 513-517.
- Lopes, P.N., Brackett, M.A., Nezlek, J.B., Schutz, A., Sellin, I., Salovey, P. (2004). Emotional intelligence and social interaction. *Personality and Social Psychology Bulletin*, 30, 1018-1034.
- Lopes, P.N., Salovey, P., Straus, R. (2003). Emotional intelligence, personality, and the perceived quality of social relationships. *Personality and Individual Differences*, 35, 641-658.
- Lyons, J.B., Schneider, T.R. (2005). The influence of emotional intelligence on performance. *Personality and Individual Differences*, 39, 693-703.
- Martins, A., Ramalho, N., Morin, E. (2010). A comprehensive meta-analysis of the relationship between emotional intelligence and health. *Personality and Individual Differences*, 49, 554-564, doi:10.1016/j.paid.2010.05.029
- Maruszewski, T. (2008). Inteligencja emocjonalna - między sprawnością a mądrością. (w:) M. Śmieja, J. Orzechowski (red.), *Inteligencja emocjonalna. Fakty, mity, kontrowersje*, 62-81). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Massari, L. (2011). Teaching emotional intelligence. *Leadership*, 40 (5), 8-12.
- Matczak, A. (2007). Rola inteligencji emocjonalnej. *Studia Psychologiczne*, 45, 9-18.
- Matczak, A., Knopp, K. (2013). *Znaczenie inteligencji emocjonalnej w funkcjonowaniu człowieka*, Warszawa: Liberi Libri.
- Matthews, G., Zeidner, M., Roberts, R.D. (2002). *Emotional intelligence. Science & myth*, Cambridge, MA., London: A Bradford Book, The MIT Press.
- Mavroveli, S., Petrides, K.V., Rieffe, C., Bakker, E. (2007). Trait emotional intelligence, psychological well-being, and peer-rated social competence in adolescence, *British Journal of Developmental Psychology*, 25, 263-275.
- Mavroveli, S., Petrides, K.V., Sangareau, Y., Furnham, A. (2009). Exploring the relationships between trait emotional intelligence and objective socio-emotional outcomes in childhood, *British Journal of Educational Psychology*, 79, 259-272, doi:10.1348/000709908X368848.

- Mayer, J.D., Caruso, D., Salovey, P. (2000). Emotional intelligence meets traditional standards for an intelligence, *Intelligence*, 27, 267-298.
- Mayer, J.D., Cobb, C.D. (2000). Educational policy on emotional intelligence: does it make sense? *Educational Psychology Review*, 12, 163-183.
- Mayer, J.D., Salovey, P. (1999). Czym jest inteligencja emocjonalna? (w:) P. Salovey, D.J. Sluyter (red.), *Rozwój emocjonalny a inteligencja emocjonalna*, 23-69. Poznań: Dom Wydawniczy Rebis.
- Mayer, J.D., Salovey, P., Caruso, D.R. (2000). Models of emotional intelligence, (w:) R.J. Sternberg (red.), *Handbook of intelligence*, 396-420. Cambridge, UK: Cambridge University.
- Mestre, J.M., Guil, R., Lopes, P.N., Salovey, P., Gil-Olarte, P. (2006). Emotional intelligence and social and academic adaptation to school, *Psicothema*, 18, 112-117.
- Musher-Eizenman, D.R., Boxer, P., Danner, S., Dubow, E.F., Goldstein, S.E., Heretick, D.M.L. (2004). Social-cognitive mediators of the relation of environmental and emotional regulation factors to children's aggression, *Aggressive Behavior*, 30, 389-408.
- Neubauer, A.C., Freudenthaler, H.H. (2005). Models of emotional intelligence, (in:) R. Schulze, R.D. Roberts (eds.), *Emotional intelligence. An international handbook*, 31-50, Göttingen: Hogrefe & Huber Publishers.
- Newsome, S., Day, A.L., Catano, V.M. (2000). Assessing the predictive validity of emotional intelligence, *Personality and Individual Differences*, 29, 1005-1016.
- O'Connor, R.M., Little, L.S. (2003). Revisiting the predictive validity of emotional intelligence: Self-report versus ability-based measures, *Personality and Individual Differences*, 35, 1893-1902.
- Palmer, B., Donaldson, C., Stough, C. (2002). Emotional intelligence and life satisfaction, *Personality and Individual Differences*, 33, 1091-1100.
- Parker J.D.A., Summerfeldt L.J., Hogan M.J., Majeski S.A. (2004b). Emotional intelligence and academic success: examining the transition from high school to university, *Personality and Individual Differences*, 36, 163-172.
- Parker, J.D.A., Creque, Sr., R.E., Barnhart, D.L., Harris, J.I., Majeski, S.A., Wood, L.M., Bond. B.J., Hogan, M.J. (2004a). Academic achievement in high school: does emotional intelligence matter? *Personality and Individual Difference*, 37, 1321-1330.
- Petrides, K.V., Sangareau, Y., Furnham, A., Frederickson, N. (2006). Trait emotional intelligence and children's peer relations at school, *Social Development*, 15, 537-547.
- Petrides, K.V., Fredrickson, N., Furnham, A. (2004). The role of trait emotional intelligence in academic performance and deviant behavior at school, *Personality and Individual Differences*, 36, 277-229.
- Petrides, K.V., Perez-Gonzales, J.C., Furnham, A. (2007). On the criterion and incremental validity of trait emotional intelligence, *Cognition and Emotion*, 21, 26-55.

- Qualter, P., Whiteley, H.E., Hutchinson, J.M., Pope, D.J. (2007). Supporting the development of emotional intelligence competencies to ease the transition from primary to high school, *Educational Psychology in Practice*, 23(1), 79-95.
- Rose-Krasnor, L. (1997). The nature of social competence: A theoretical review. *Social Development*, 6, 111-135, <http://dx.doi.org/10.1111/j.1467-9507.1997.tb00097.x>.
- Ruiz-Aranda, D., Salguero, J.M., Cabello, R., Palomera, R., Fernández-Berrocal, P. (2012). Can an emotional intelligence program improve adolescents' psychosocial adjustment? Results from the INTEMO project, *Social Behavior and Personality*, 40 (8), 1373-1380.
- Saarni, C. (1999). Kompetencja emocjonalna i samoregulacja w dzieciństwie. (w:) P. Salovey, D.J. Sluyter (red.), *Rozwój emocjonalny a inteligencja emocjonalna*, 75-125, Poznań: Dom Wydawniczy Rebis.
- Salovey, P. (2001). Applied emotional intelligence: regulating emotions to become healthy, wealthy and wise, (in:) J. Ciarrochi, J.P. Forgas, J.D. Mayer (eds.), *Emotional intelligence in everyday life: a scientific inquiry*, 168-184, Philadelphia: Psychology Press, Taylor&Francis Group.
- Salovey, P., Mayer, J.D. (1990). Emotional intelligence, *Imagination, Cognition, and Personality*, 8, 185-211.
- Salovey, P., Stroud, L.R., Woolery, A., Epel, E.S. (2002). Perceived emotional intelligence, stress reactivity and symptom reports - further explorations using the Trait Meta-Mood Scale, *Psychology and Health*, 17, 611-627.
- Schutte, N.S., Malouff, J.M. (2011). Emotional intelligence mediates the relationship between mindfulness and subjective well-being, *Personality and Individual Differences*, 50, 1116-1119.
- Schutte, N.S., Malouff, J.M., Hall, L.E., Haggerty, D.J., Cooper, J.T., Golden, C.J., Dornheim, L. (1998). Development and validation of a measure of emotional intelligence, *Personality and Individual Differences*, 25, 166-177.
- Schutte, N.S., Malouff, J.M., Thorsteinsson, E.B., Bhullar, N., Rooke, S.E. (2007). A meta-analytic investigation of the relationship between emotional intelligence and health. *Personality and Individual Differences*, 42, 921-933, <https://doi.org/10.1016/j.paid.2006.09.003>.
- Sklad, M., Diekstra, R., De Ritter, M., Ben, J., Gravesteyn, C. (2012). Effectiveness of school-based universal social, emotional, and behavioral programs: do they enhance students' development in the area of skill, behavior, and adjustment? *Psychology in the Schools*, 49(9), 892-909.
- Slaski, M., Cartwright, S. (2002). Health, performance and emotional intelligence: an exploratory study of retail managers, *Stress and Health*, 18, 63-68.
- Spinrad, T.L., Eisenberg, N., Cumberland, A., Fabes, R.A., Valiente, C., Shepard, S.A., Guthrie, I.K. (2006). Relation of emotion-related regulation to children's social

- competence: A longitudinal study. *Emotion*, 6, 498–510,
<http://dx.doi.org/10.1037/1528-3542.6.3.498>.paid.2006.09.003.
- Śmieja, M. (2018). *W związku z inteligencją emocjonalną. Rola inteligencji emocjonalnej w relacjach społecznych i związkach intymnych*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Trinidad, D.R., Johnson, C.A. (2002). The association between emotional intelligence and early adolescent tobacco and alcohol use, *Personality and Individual Differences*, 32, 95-105.
- Van der Zee, K., Thijs, M., Schakel, L. (2002). The relationship of emotional intelligence with academic intelligence and the Big Five, *European Journal of Personality*, 16, 103-125.
- Windingstad, S., McCallum, R.S., Mee Bell, S., Dunn, P. (2011). Measures of emotional intelligence and social acceptability in children: A concurrent validity study, *Canadian Journal of School Psychology*, 26 (2), 107-126.
- Zavala, M.A., Valdez, M.D., Vargas, M.C. (2008). Emotional intelligence and social skills in adolescents with high social acceptance, *Electronic Journal of Research in Educational Psychology*, 6 (15), 319-338.

Dr hab. prof. UW, Marzenna Nowicka, <https://orcid.org/0000-0002-0032-9944>
Uniwersytet Warmińsko-Mazurski

Młodzi z pokolenia Z i Alpha jako zadanie dla pedagogów, czyli o konieczności „łapania fali”

Young people from the Z and Alpha generations as a task for educators, i.e. about the need to "catch a wave"

<https://doi.org/10.34766/fetr.v44i4.436>

Abstrakt: Celem artykułu jest ukazanie zmian w zachowaniach młodych ludzi w kontekście przemian pokoleniowych, z akcentem na ujęcie australijskiego badacza społecznego i futurystę Mark’a McCrindle. Szczególną uwagę poświęcono generacjom Z i Alpha, których przedstawiciele wykorzystują media cyfrowe w wielu obszarach życia. Kierunek teoretycznych analiz wyznaczyły dwa pytania: jak cyfrowe technologie determinują życie najmłodszych pokoleń oraz co z tego wynika dla działań pedagogów? Artykuł oparto na studiach literaturowych (analiza dokumentów zastanych). Konkluzje nie wytyczają jednoznacznych odpowiedzi, jednakże wskazują na wagę poznania młodego pokolenia, akceptacji jego przemiany, wskazywania alternatywnych form funkcjonowania w świecie realnym, zaspokajania potrzeby wspólnotowości i przynależności.

Słowa kluczowe: pokolenie Z, pokolenie Alpha, międzygeneracyjne relacje pedagogiczne

Abstract: The aim of the article is to show the changes in the behaviour of young people in the context of generational changes, with emphasis on the approach of the Australian social researcher and futurist Mark McCrindle. Particular attention was paid to the Z and Alpha generations, whose representatives use digital media in many areas of life. The direction of theoretical analyses was determined by two questions: how do digital technologies determine the lives of the youngest generations and what does it mean for the activities of educators? The article is based on literature studies (analysis of existing documents). The conclusions do not provide unambiguous answers; however, they indicate the importance of getting to know the young generation, accepting its transformation, pointing to alternative forms of functioning in the real world, satisfying the need for community and belonging.

Keywords: generation Z, generation Alpha, pedagogical relations

Wprowadzenie

Szybki i dynamiczny postęp technologiczny ostatnich dekad sprawił, iż żyjemy w świecie hybrydowym, w którym dochodzi do całkowitej integracji dwóch uznawanych dotychczas za całkowicie odrębne światów – realnego i wirtualnego. Hybrydowość, zdaniem Janusza Morbitzera (2015), oznacza przenikanie, łączenie się tych światów i sprawia, że „granice między światem realnym i wirtualnym są jedynie umowne, dla każdego inne i tracą swój sens” (tamże, s. 428). W tej nowej przestrzeni konwergencji fizyczności z cyfrowością wzrastają młode pokolenia i nie ulega wątpliwości, iż świat hybrydowy stwarza im zupełnie odmienne warunki rozwoju. Już pobieżny przegląd stron internetowych na temat zmian młodego pokolenia uwidacznia, że interesują się tym tematem szczególnie współcześni

pracodawcy i sektor marketingu, tymczasem nie ustępować im winno z oczywistych względów także środowisko pedagogów.

Celem przedstawionych w artykule analiz jest ukazanie zmian w zachowaniach młodych ludzi w kontekście przemian pokoleniowych, a szczególną uwagę poświęcono generacjom Z i Alpha, których przedstawiciele są obecni na różnych etapach instytucjonalnego oddziaływania. Kierunek teoretycznych analiz wyznaczyły dwa pytania: jak cyfrowe technologie determinują życie najmłodszych pokoleń oraz co z tego wynika dla działań pedagogów? Artykuł oparto na studiach literaturowych (analiza dokumentów zastanych), służących eksploracji i opisowi zjawisk społecznych (Łuczewski, Bednarz-Łuczewska 2012).

1. Kryteria periodyzacji pokoleń

„Pokolenie” to kategoria obecna w wielu dyscyplinach, m.in. biologii, historii, filozofii, socjologii. W tych obszarach naukowej refleksji jest różnie konceptualizowana (Hildebrandt-Wypych, 2009). W kontekście socjologicznym o wspólnotce pokoleniowej decyduje podobieństwo biografii, paralelizm przeżyć, mimo iż doznawanych w różnych miejscach, czasie i z różną intensywnością, ale trwale kształtujących mentalność, postawy i hierarchie wartości uczestników (Sztompka, 2012, s. 155). Zdaniem Barbary Fatygi (1999) takie rozumienie tej kategorii dotyczy szerszej zbiorowości społecznej, którą nazywa wspólnotą pokoleniową. Odmienny sens ma wyodrębnienie pokolenia w sensie wąskim, tworzonego przez konkretną grupę ludzi o podobnym statusie i sytuacji życiowej, pozostających w osobistym kontakcie i związanych wspólnotą doświadczeń, których uogólnioną interpretację narzucają pozostałym członkom społeczeństwa (tamże, s. 127). W niniejszym artykule odnosić się będę do szerokiej wspólnoty pokoleniowej rozumianej jako zbiorowość anonimowych członków, którzy „nie identyfikują się z całością złożonego pokoleniowego przeżycia, lecz tylko z niektórymi jego elementami (wybranymi wątkami światopoglądu, niektórymi zachowaniami, określonym językiem, modą, muzyką, etc.), bądź ze stereotypami wytworzonymi na użytek szerszej publiczności i przez nią samą” (tamże).

Przyjmowanie cezur czasowych, pozwalających wyróżnić poszczególne pokolenia jest zazwyczaj płynne, szczególnie, że sam fakt przyjscia na świat w danym przedziale czasowym nie determinuje identycznej percepcji rzeczywistości (Wątroba, 2019, s.141). Jednakże ustalenie pewnych ram czasowych jest przydatne, bo porządkuje ogląd przemian funkcjonowania społecznego.

Do wyznaczania określonego przedziału continuum czasowego dla pokoleń uwagę przywiązuje australijski badacz społeczny, demograf i futurysta Mark McCrindle. Zwraca on uwagę, iż współcześnie należy odstąpić od biologicznego rozumienia pokolenia, jako rozpiętości czasu od narodzenia rodziców do narodzenia ich potomstwa, wynoszącej

tradycyjnie około 20-25 lat. Przy tak dynamicznym rozwoju nowych technologii i przemianach społecznych, kulturowych i ekonomicznych okres zmiany pokoleniowej uległ widocznemu skróceniu i wynosi obecnie około 15 lat.

McCrindle proponuje, by termin „pokolenie” odnosił się do kohorty ludzi urodzonych w podobnym okresie czasu, będącym w podobnym wieku i na podobnym etapie życia, ukształtowanych przez znaczące wydarzenia i trendy społeczne, które współcześnie na skutek rozwoju technologii mają charakter globalny (McCrindle, Wolfinger, 2014, s.16-18). Media społecznościowe i technologie internetowe ujednocniają świat przeżyć i doświadczeń młodych ludzi.

Przyjmując 15.-letni przedział czasowy, McCrindle wraz ze swoim zespołem badawczym proponują następujące interwały czasowe dla chronologicznego następstwa pokoleń: Budowniczy (<1946), pokolenie Baby Boomers (1946-1964), generacja X (1965-1979), generacja Y (1980-1994), generacja Z (1995-2009) i generacja Alpha (2010-2024) (tamże). Biorąc od uwagę wydarzenia z anglo-amerykańskiego kręgu kulturowego, badacze ci określili co konstytuowało poszczególne pokolenia, odnosząc się do różnych kategorii. Wybrane kategorie przedstawiam w poniższej tabeli.

Tabela nr 1a. Współczesne pokolenia – czynniki konstytuujące

Nazwa pokolenia	Wydarzenie społeczne	Technologia	Typowa zabawka	Typowe urządzenie do odtwarzania muzyki	Czynnik wpływu	Styl uczenia się
Budowniczy	II wojna światowa (1939-1945)	radio, samochód, samolot	rolki	gramofon, LP (1948)	autorytety, urzędnicy	formalny
Baby Boomers	lądowanie na Księżycu (1969)	radio tranzystorowe, TV	frisbee	kasety magnetofonowe (1962)	eksperti	ustrukturyzowany
Generacja X	krach na giełdzie (1987),	kasety VCR, PC	kostka Rubika	walkman (1979)	praktycy	partycypacyjny
Generacja Y	11 września (2001)	Internet, e-mail, SMS, DVD, Playstation, Xbox	rowery BMX	iPod (2001)	rówieśnicy	interaktywny

Tabela nr 1b. Współczesne pokolenia – czynniki konstytuujące (cd.)

Nazwa pokolenia	Wydarzenie społeczne	Technologia	Typowa zabawka	Typowe urządzenie do odtwarzania muzyki	Czynnik wpływu	Styl uczenia się
Generacja Z	globalny kryzys finansowy (GFC, 2008)	Google, Wiki, YouTube, Facebook, Twitter, iPhone	składana hulajnoga	spotify (2008)	fora internetowe	multimodalny
Generacja Alpha	zwycięstwo w wyborach prezydenckich D.Trumpa i Brexit (2016),	IPad, Instagram, FaceTime, Siri, Apple watch, Tesla Powerwall, Tik Tok	fidget spinner	smart speakers (2018)	chatboty	wirtualny

Opracowanie własne na podstawie: McCrindle M., *Changing generations*, <https://mccrindle.com.au/insights/blogarchive/gen-z-and-gen-alpha-infographic-update> (dostęp: 02.09.2020)

Przemiany kulturowe w krajach Bloku Wschodniego odbywały się na skutek innych znaczących wydarzeń politycznych i społecznych, zatem przedstawione w tabeli markery kulturowe wcześniejszych pokoleń nie odpowiadają naszym rodzimym warunkom. Rozbieżność chronologiczna wynika też z braku lub późniejszego upowszechniania się w naszym kraju nowych technologii. Uwidacznia się to chociażby jaskrawo na przykładzie przesunięcia w czasie popularności kaset magnetofonowych czy walkmanów w Polsce. Jednakże w ciągu ostatnich dziesięcioleci procesy globalizacji uwspólniły i zunifikowały doświadczenia młodzieży (Melosik, 2002), a w odniesieniu do dzieci Jolanta Zwiernik (2005), już piętnaście lat temu zaproponowała wprowadzenie do polskiej pedagogiki kategorii „globalnego dziecka” (tamże). Z uwidoczniionych w tabeli kategorii dla pedagogów istotna jest przemiana w zakresie stylu uczenia się następujących po sobie pokoleń: od formalnego przez instrukcje i łagodniejszą strukturyzację, poprzez partycypację i wybór interaktywności, aż do preferowania multimodalnego i w końcu wirtualnego uczenia się.

W przedstawionej wyżej typologii uwagę zwraca nazwa ostatniego z wyróżnionych pokoleń. Mark McCrindle i Ashley Fell (2019) piszą, iż w nazewnictwie pokoleń nie stosują terminów opisowych, bo nie zawsze wiernie oddają one istotę zmian pokolenia (np. Milenialsi), a ponieważ wykorzystano już ostatnią literę alfabetu łacińskiego Z, to nowe możliwości stwarza sięgnięcie do alfabetu greckiego. Zatem kolejne pokolenia proponują nazwać Alpha, Beta, Gamma itd. (tamże, s. 5).

Obecnie, w 2020 roku, w polu instytucjonalnego oddziaływania są obecni młodzi ludzie z pokolenia Z (w przedziale wiekowym od 11-25 lat), a także, co mniej zauważalne w społecznym odbiorze, a bardzo istotne, już z generacji Alpha (10 lat i poniżej). Pozostają

zatem przez długi czas w relacjach z nauczycielami, wychowawcami czy opiekunami z innego, starszego pokolenia, w tym również z pokolenia Baby Boomers, którym do wieku emerytalnego może brakować 4 lata (kobiety) lub 9 lat (mężczyźni). Spotkanie w relacjach pedagogicznych bardzo odległych od siebie mentalnie pokoleń stwarza możliwość występowania dużych barier komunikacyjnych. Warunkiem satysfakcjonujących kontaktów i porozumienia jest poznanie świata młodszych generacji i ich typowych zachowań. Nie chodzi tu oczywiście o wyolbrzymianie różnic między generacjami, ale o to, by uchwycić różnice istotne, których nie można zlekceważyć.

2. Pokolenie Z

Zdaniem Mark'a McCrindle i Ashley Fell (2019), pokolenie Z określa 5 cech, zatem jest to pokolenie: cyfrowe (digital), globalne (global), społeczne (social), mobilne (mobile) i wizualne (visual) (tamże, s. 10).

Cyfrowe (digital) - generacja Z już od najmłodszych lat wykorzystuje nowe technologie, które przeniknęły wszystkie dziedziny ich funkcjonowania i zatarły granice wyraźnie rozdzielające pracę i życie poza nią, uczenie się i rozrywkę, to co prywatne i to co publiczne. To pokolenie w znacznym stopniu zostało uspołecznione przez urządzenia ekranowe. Ponadto cyfrowość spowodowała, że generacja Z żyje w „środowisku otwartej książki”, wszelkie informacje zdobywa natychmiast, klikając na ekran swojego urządzenia (tamże).

Globalne (global) - nowoczesne technologie spowodowały, że pokolenie Z jest pierwszą generacją, która jest w pełni globalna. Bezprzewodowy świat nie ma granic, a młodzi ludzie stale w nim zalogowani i połączeni, pozostają pod wpływem tych samych filmów, muzyki, mody, słownictwa itp. Współcześnie wszelkie trendy dotyczące stylu życia są globalne jak nigdy dotąd (tamże, s. 11).

Społeczne - McCrindle twierdzi, że dzisiejsza młodzież, dzięki mediom społecznościowym jest bardziej niż poprzednie pokolenia kształtowana przez rówieśników. Generacja Z pozostaje pod wpływem sieci, w której jest aktywna przez 24 godziny na dobę 7 dni w tygodniu. W sferze relacji społecznych ma to zarówno pozytywne, jak i negatywne skutki. Co istotne, kontakty w sieci z innymi osobami w sieci przebiegają niejako ponad granicami społecznymi, geograficznymi i demograficznymi. Ten rozszerzony świat społeczny staje się głównym źródłem informacji, opinii i rekomendacji (tamże).

Mobilne - młodzi ludzie z pokolenia Z nie korzystają z urządzeń stacjonarnych, ale mobilnych. Jednakże cecha mobilności dotyczy przede wszystkim sfery zmian miejsca zamieszkania, pracy i kariery. McCrindle prognozuje, że dzisiejszy absolwent uczelni będzie pracował w 18 miejscach, rozwinie 6 ścieżek kariery i doświadczy 15 przeprowadzek do nowych miejsc zamieszkania. Młodzi ludzie żyją w globalnej perspektywie wyboru miejsca

nauki, pracy, podróżowania. Choć rozpoczynają karierę lepiej wykształceni niż poprzednie pokolenia, są w pracy nastawieni na ciągłe szkolenia i zmiany kwalifikacji zawodowych (tamże, s.11-23).

Wizualne – zdaniem M. McCrindle, z danych statystycznych jednoznacznie wynika, iż młode pokolenie woli obejrzeć film dotyczący określonego problemu na YouTube (5 miliardów odtworzeń dziennie) niż czytać omawiający ten problem artykuł w przeglądarce Google (3,5 miliona wyszukiwań dziennie). W erze nadmiaru informacji i konsumeryzmu zainteresowanego zniesieniem językowych barier obraz i kolor wypiera słowa i frazy.

Przedstawione wyżej trendy warto uzupełnić kontekstem psychologicznym. Dla Jean M. Twenge, prowadzącej podłużne badania młodych pokoleń społeczeństwa amerykańskiego, osoby urodzone w latach 1995-2012, to pokolenie iGen. Nazwa jest połączeniem litery „i” jako skrótu od wyrazu „internet”, który został skomercjalizowany w 1995 roku oraz wyrazu „generacja”, a samo połączenie nawiązuje do najpopularniejszego urządzenia posiadanego przez amerykańską młodzież, tj. iPhona (Twenge, 2019, s. 10). J. M. Twenge zidentyfikowała szereg cech charakteryzujących iGen, co zdecydowanie odróżnia ich od poprzedniego pokolenia Y (Milenialsów). Jej zdaniem, współczesna młodzież jest niedojrzała, dorasta wolniej, nie chcąc zbyt szybko podejmować odpowiedzialności za swoje życie (tamże, s. 25-57). Przedstawiciele młodego pokolenia rzadziej wychodzą z domu i rzadziej spotykają się ze sobą na wspólnych imprezach. Dłużej mieszkają z rodzicami, dłużej się uczą, odkładają uzyskanie prawo jazdy i podejmowanie pracy dla zdobycia własnych pieniędzy, później próbują alkoholu i podejmują pierwsze kontakty seksualne (tamże). Zdaniem Twenge, przedstawiciele iGen, wbrew artykułowemu przez poprzednie pokolenia deklaracjom, chcieliby dłużej pozostać dziećmi, utożsamiając ten czas z mniejszą liczbą stresów, a większą możliwością zabawy (tamże, s. 56). Najczęstszym zajęciem pokolenia iGen jest korzystanie z nowych mediów i przebywanie w internecie. Zdaniem tej badaczki, brak kontaktów twarzą w twarz osłabia odporność psychiczną, skutkuje poczuciem nieszczęścia i osamotnienia, co przekłada się bezpośrednio na wzrost ryzyka depresji i samobójstw (tamże, s. 89-102). Jak twierdzi J. M. Twenge, komunikacja elektroniczna wywołała nowy kryzys zdrowia psychicznego, a poziom zadowolenia z życia u nastolatków gwałtownie się obniżył (tamże, s.110).

Warto w tym miejscu podkreślić, że nie wszyscy badacze podzielają ten pogląd. Dynamiczny rozwój technologii cyfrowych spowodował inny sposób ich wykorzystania przez młode pokolenia i pojawia się coraz więcej badań przedstawiających pozytywne skutki korzystania z internetu. Obserwuje się, że media społecznościowe mogą wspierać samoocenę młodych ludzi i poprawiać jakość społecznych więzi (Valkenburg, Peter, 2009). Andrew Przybylski i Netta Weinstein (2017) na podstawie badań obejmujących brytyjskich nastolatków wskazują, iż relacje między czasem spędzonym przed ekranem cyfrowym

a dobrostanem psychicznym są nieliniowe, a umiarkowane zaangażowanie w korzystanie z technologii cyfrowych nie jest szkodliwe i może przynosić pozytywne skutki w rozwoju młodego człowieka (tamże).

Wracając do innych ustaleń badawczych Jean M. Twenge twierdzi, że pokolenie iGen cechuje też utrata religijności (duchowości). Jako pokolenie otoczone nadmierną troskliwością dorosłych, pilnowane na każdym kroku i wychowane na sterylnych placach zabaw z plastiku, przywiązuje dużą wagę do kwestii bezpieczeństwa. Dotyczy to również sfery intelektualnej, społecznej i emocjonalnej, co łączy się z zapobieganiem złym doświadczeniom i unikaniem niekomfortowych sytuacji. Jeśli chodzi o stosunek do szkoły, to pokolenie iGen traci nią zainteresowanie, a studenci traktują uczelnię pragmatycznie, jako miejsce, które ma ich przygotować do kariery w bezpiecznym środowisku (tamże, s.194). IGenów charakteryzuje realistycznym podejście do pracy zawodowej, niepewność swoich dochodów, dlatego poszukują pracy w stabilnych branżach (tamże, s. 211-212). Więcej młodych ludzi obecnie żyje w pojedynkę i zwleka bardzo długo z posiadaniem dzieci. J. M. Twenge prognozuje, że więcej przedstawicieli iGen zrezygnuje z posiadania dzieci niż to miało miejsce w poprzednich pokoleniach (tamże, s. 251-252).

Przedstawiona przez J.M. Twenge charakterystyka zachowań, postaw i cech pokolenia iGen jest opracowana na podstawie badań społeczeństwa amerykańskiego. Przenosząc te ustalenia na grunt polski warto brać pod uwagę, iż zarzuca się Twenge zbyt jednostronną interpretację wyników i pesymizm (za: Samuel, 2017) oraz fakt, iż dotyczą one młodzieży funkcjonującej w nieco odmiennej przestrzeni kulturowej. Jednakże można się spodziewać, iż zarysowane przez Twenge tendencje stopniowo do nas przenikną ze względu na dominującą pozycję amerykańskiej popkultury i wysoki stopień mediatyzacji polskiego pokolenia nastolatków. Warto tu przywołać szczegółowe dane z *Raportu z badań Nastolatki 3.0* dotyczącego młodzieży w wieku 13-19 lat, które informują, że korzystanie z internetu w tej grupie wiekowej jest zjawiskiem powszechnym, bo tylko 0,7% nie korzysta w ogóle z tego medium (Tanaś i in. 2017, s. 9). Aktywność w cyberprzestrzeni jest bardzo nasiloną, 80 % ludzi młodych będąc w domu, przebywa w sieci cały czas lub wiele razy dziennie, w szkole blisko 40%. Gdyby dodatkowo wziąć pod uwagę deklaracje jednokrotnego korzystania w ciągu dnia, to aż 93,4% młodych w domu korzysta z tego medium i 62,5% w szkole (tamże). Zatem przebywanie w sieci przez polskie nastolatki można uznać za społeczną normę.

3. Pokolenie Alpha

Następujące po pokoleniu Z, pokolenie Alpha, to pokolenie w całości zakorzenione w XXI wieku, datą graniczną jest tu rok 2010, czyli rok pojawienia się na rynku technologii cyfrowych Instagramu, Facetime i iPada. Rodzicami dzieci z tej generacji są Mileniarsi,

a najstarsi jego przedstawiciele mają obecnie 10 lat. Pokolenie to nie różni się znacząco od swoich poprzedników. Jednakże środowisko cyfrowe, w którym się urodziły się najmłodsze dzieci znacznie uwypukli niektóre cechy ich osobowości, ścieżki myślenia i sposoby działania. Jak piszą Mark McCrindle i Ashley Fell, okres dojrzewania nowego pokolenia zarówno w sferze fizycznej, społecznej, psychicznej zaczyna się wcześniej, ale będzie trwał dłużej. Dzieci z pokolenia Alpha będą dłużej się uczyć i przez to będą dłużej pozostawać w domu na utrzymaniu rodziców. Etap dorosłego życia, kiedyś mierzony przez macierzyństwo, dzieci i karierę zawodową zostanie znacznie oddalony w czasie (McCrindle, Fell, 2020, s. 7). Prognozuje się, że jest to pokolenie, które będzie żyło dłużej, później przejdzie na emeryturę, będzie znacznie lepiej uposażone materialnie.

Co najistotniejsze, codzienność pokolenia Alpha, właściwie już od dnia narodzin, jest zdominowana przez technologie cyfrowe. Jak piszą McCrindle i Fell dzieci z tej generacji zostały poddane niezamierzonemu globalnemu eksperymentowi polegającemu na ekspozycji ich ciał przed ekranami różnorodnych urządzeń technicznych właściwie już od dnia ich narodzin. To już nie „screenagers” – ekranolatki lub inaczej „ekranowe nastolatki”, ale „Generation Glass” – „pokolenie szkła”. Jak podkreślają ci badacze, konsekwencje rozwojowe kontaktów małych dzieci z urządzeniami ekranowymi, podejmowanych przed pojawieniem się mowy, nie są jeszcze widoczne i zbadane (tamże, s. 8).

Choć zapewne nasilenie obecności mediów w życiu dzieci przebiega inaczej w różnych krajach i kręgach kulturowych, jednak warto zdać sobie sprawę, iż coraz powszechniej dotyczy ono również pokolenia Alpha w Polsce. Już bardzo małe dzieci posiadają własne smartfony i tablety i, jak wynika z raportu *Korzystanie z urządzeń mobilnych przez małe dzieci w Polsce*, w grupie dzieci rocznych i dwuletnich co 8, a w wieku trzech i czterech lat już co 4 dziecko dysponuje takim urządzeniem (Bąk, 2015, s. 8 -10). Aż 43 % dzieci rocznych i dwuletnich korzysta z urządzeń mobilnych dostępnych w domu, 62% trzy i czterolatków i z wiekiem procent ten rośnie. Co 4 dziecko w wieku od 6 miesięcy do 6,5 lat robi to codziennie (tamże). Jak podaje Dominik Batorski, już co 5 dziecko w wieku trzech lat korzysta z internetu. Z wiekiem odsetek ten rośnie: z sieci korzysta 36% czterolatków i 70 % sześciolatków (Batorski, 2017, s. 80).

Nie jest do końca jasne jak nowe technologie zmieniają mózg i nie można uznać, iż jest to wyłącznie wpływ negatywny (por. Spitzer 2013, 2016). Z pewnością będzie się dalej pogłębiała obserwowana przez neurobiologów specjalizacja mózgu człowieka. Na skutek rozwoju w środowisku cyfrowym mózgi dzieci z generacji Alpha będą bardziej zdominowane przez rozwiązywanie wąskiej grupy problemów i wyspecjalizowane do wykonywania określonych zadań (Turk, 2017, s.8). Dalsza automatyzacja wymusi na młodym pokoleniu konieczność rozwijania wysoko wyspecjalizowanych umiejętności technicznych, które umożliwią im znalezienie satysfakcjonującej pracy (tamże, s. 8).

Aktywne funkcjonowanie młodego pokolenia w świecie mediów cyfrowych przyczynia się do podwyższenia wyników w testach inteligencji. W ciągu ostatnich dziesięcioleci obserwowany jest, również w Polsce (Jaworowska 2010), tzw. efekt Jamesa Flynna, czyli systematyczny wzrost ilorazu inteligencji²¹. Według jednej z hipotez, wiąże się to właśnie z rozwojem nowych technologii, bowiem ich wykorzystywanie wzmacnia funkcje poznawcze i poziom wykonywania określonych zadań (Turk, 2017, s.10). Przykładowo, granie w gry komputerowe podnosi zdolności wizualne, koordynację oko-ręka, redukuje czas potrzebny na przełączanie się pomiędzy różnymi zadaniami (Bielecki 2015:28-29), co stanowi to swoisty trening w rozwiązywaniu typowych zadań, które pojawiają się w testach inteligencji.

Na podstawie kierunku rozwoju nowych technologii prognozuje się, że generacja Alpha będzie korzystała z rozbudowanych ścieżek komunikacji między człowiekiem i maszyną. Obecnie ekran i klawiatura stanowi główny kanał kontaktu, w nowszych urządzeniach będzie nim głos, gesty, mimika uznawane za bardziej naturalne interfejsy (Turk, 2017, s. 21). Rozwinie się wykorzystywanie rzeczywistości rozszerzonej (AR) i rzeczywistości wirtualnej (VR). Doświadczenia generacji Alpha obejmą relacje ze sztuczną inteligencją (AI), bowiem rozszerzy się Internet Rzeczy, a w szczególności Internet Zabawek. Jak podają Anna Rywczyńska i Przemysław Jaroszewski produkcja i sprzedaż interaktywnych zabawek, bazujące na infrastrukturze internetu i technologiach mobilnych to współcześnie bardzo prężnie rozwijająca się dziedzina gospodarki na świecie (2018, s. 2). Również w Polsce zabawki ze sztuczną inteligencją jak lalka Hello Barbie, dinozaur CogniToys Dino, robot Anki Cozmo podbijają rynek dla najmłodszych. Ze względów społecznych prowadzi się już badania interakcji dzieci z takimi urządzeniami i wpływem tego typu urządzeń na rozwój najmłodszych. Wskazują one na silną tendencję personalizacji robotów, uznawania ich za odrębne byty społeczne, mające własną inteligencję, z którymi można się zaprzyjaźnić i obdarzyć dużym zaufaniem (tamże, s. 9).

Prognozy dotyczące generacji Alpha dotyczą też ich funkcjonowania w sieci. Wiele dzieci nie ma jeszcze swoich własnych profili w mediach społecznościowych, ale są już w nich obecni poprzez profile swoich rodziców. Trend posiadania wielu tożsamości online będzie się dalej rozwijał z silną tendencją do ich zróżnicowania w zakresie poziomu intymności i oczekiwań co do odbioru. Drugą naturą pokolenia Alpha będzie chęć ujawniania szczegółów życia osobistego, przy jednoczesnej dużej wrażliwości na prywatność (Turk, 2017, s. 31).

²¹ Obecnie wskazuje się na badania norweskie, które mówią o odwróceniu tego efektu (za: <https://www.focus.pl/artykul/spada-iq-ludzkości-to-bardzo-niepokojujące-180613122741>, dostęp: 07.08.2020).

4. Co z tego wynika dla pedagogów?

Następujące po sobie pokolenia mogą być definiowane przy uwzględnianiu różnych kryteriów, nową tendencją jest uwzględnianie ekspansji technologii informacyjno-komunikacyjnych. Howard Gardner oraz Katie Davis piszą wprost, że pojawienie się technologii cyfrowych zapoczątkowało unikalną generację: „stworzoną przez technologię, zasadniczo różniącą się świadomością od swoich poprzedników i być może zapoczątkowując serię coraz krótszych, zdefiniowanych technologicznie pokoleń” (2013, s. 38).

Zanurzenie pokolenia Z i Alpha w świecie nowych technologii diametralnie zmieniło warunki socjalizacji. Jak podkreśla Sherry Turkle „[t]worzymy nowe urządzenia i procesy technologiczne, a one z kolei kształtują nas” (Turkle, 2013, s.42). Warto mieć świadomość kierunku zmiany pokoleniowej oraz faktu, iż w niektórych obszarach przyjmuje on zwrot ryzykowny. Konkluzje ze studiów literatury nie wytyczają jednoznacznych odpowiedzi, jak działać by z powodzeniem nawiązywać kontakty międzypokoleniowe w relacjach pedagogicznych, jednakże wskazują na wagę pewnych okoliczności. Z pewnością najistotniejsze jest dostrzeżenie przez pedagogów, że różnice pokoleniowe są faktem, a ich rozpiętość może być znaczna. Ważne jest też dostrzeżenie, że starsze pokolenia pozostają również pod przemożnym wpływem mediów i młodzi ludzie czerpią z tego wzór. Stąd rodzi się potrzeba ukazywania wstępującym generacjom alternatywnych form funkcjonowania w świecie realnym, które stałyby się konkurencyjne dla uczestnictwa w świecie cyfrowym. Istotne jest też uświadomienie, iż ekspansja technologiczna upraszcza i słyca relacje międzyludzkie. Przedstawiciele pokolenia Z, mimo stałej łączności z innymi w sieci czują się pozbawieni prawdziwej uwagi osób z ich otoczenia, co S. Turkle nazywa „nową samotnością w bliskości” (tamże, s.189). Natomiast w odniesieniu do najmłodszej generacji badaczka ta ostrzega, że kontakt dzieci z interaktywnymi zabawkami tworzy nowy typ relacji „bliskości w samotności”, bez obecności realnego towarzysza i skutkuje niewykształceniem poczucia wzajemności i empatii (tamże, s. 86). Zatem zaspokajanie potrzeby przynależności i wspólnotowości, mimo dynamicznych zmian cywilizacyjnych, pozostaje nadal istotnym pedagogicznym wyzwaniem.

Refleksja na zakończenie

Główną kategorią charakteryzującą współczesną przestrzeń społeczno-kulturową jest kategoria zmiany. Zmiany mają charakter nieuchronny, obejmują wszystkie dziedziny społecznego funkcjonowania i dynamiczny. Jak ujmuje to Zygmunt Bauman, żyjemy w świecie płynnej nowoczesności, „w którym warunki działania ulegają zmianie, zanim sposoby działania zdążą zakrzepnąć w zwyczajowych i rutynowych formułach” (Bauman,

2007, s. 5). Dotyczy to również instytucji odpowiedzialnych za edukację i wychowanie młodego pokolenia. Tymczasem instytucje te, choć skoncentrowane na interakcjach z młodym pokoleniem, nie lubią zmian, a wszelkie modyfikacje w obrębie ich funkcjonowania uznaje się za powierzchowne i pozorne (Szymański, 2016). Bauman diagnozuje takie sytuacje jako tendencję do „uciekania na wyspy >tego-samego<”, która to tendencja „staje się główną przeszkodą w rozwijaniu umiejętności współzycia z różnicą – przyczynia się bowiem do zaniku umiejętności prowadzenia dialogu i negocjacji. Głównym czynnikiem sprzyjającym udanemu życiu społecznemu staje się natomiast otwarcie na inność – przyczynia się bowiem do uwiadu najważniejszych korzeni lęku” (Bauman, 2007, s.123). Lęk przed generacjami, które reprezentują dynamiczną terażniejszość blokuje międzypokoleniowe porozumienie i ogranicza możliwość skutecznego oddziaływania. Zatem otwarcie na inność młodego pokolenia, elastyczność działania i adaptacja do zmiany staje się kluczowym aspektem relacji pedagogicznych, których istotą jest odpowiedzialność za drugiego człowieka.

Pisząc o adaptacji do nowych warunków kulturowych Mark McCrindle używa metafory o łapaniu fali przez sufringowców. W poradnikach dla miłośników tego sportu pisze się wiele o wybieraniu fali, łapaniu fali czy włączaniu się w falę, jednak nie ma żadnych informacji o tworzeniu czy zmienianiu fali (2019, s. 26). Zdaniem McCrindle’a pewnych trendów nie da się zmienić, jak chociażby stylów uczenia się, wzorców pracy, czy nastawienia do zatrudnienia (tamże). Jedyną alternatywą jest przygotowanie się do lepszego poznania młodych, co umożliwi ich lepsze zrozumienie i stanie się podstawą satysfakcjonującego współzycia. Poznanie nie implikuje bezkrytycznego podporządkowania się zmianom kulturowym, których nośnikiem jest młode pokolenie, lecz jest podstawą do rozważnego „łapania” tego nurtu zmian, którym podlegają młodzi.

Bibliografia:

- Bąk, A. (2015). *Korzystanie z urządzeń mobilnych przez małe dzieci w Polsce. Wyniki badań ilościowych*, Warszawa: Fundacja „Dzieci Niczyje”.
- Batorski, D. (2017). Dzieci z sieci – dostęp i korzystanie z internetu przez dzieci w wieku przedszkolnym, (w:) J. Pyżalski (red.), *Małe dzieci w świecie technologii informacyjno-komunikacyjnych. Pomiędzy utopijnymi szansami a przesadzonymi zagrożeniami*, 79-94, Łódź: Wydawnictwo „Eter”.
- Bauman, Z. (2007). *Płynne życie*, Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Bielecki, M. (2015). Przyjemne z pożytecznym? Badania nad wpływem gier komputerowych na procesy poznawcze, *Wszechświat*, 1-3, t. 116, 26-30.
- Fatyga, B. (1999). *Dzicy z naszej ulicy. Antropologia kultury młodzieżowej*, Warszawa: Ośrodek Badań Młodzieży, Instytut Stosowanych Nauk Społecznych, Uniwersytet Warszawski.

- Gardner, H., Davis, K. (2013), *The App Generation. How today's youth navigate their identity, intimacy and imagination in a digital world*, New Heaven and London: Yale University Press.
- Hildebrandt-Wypych, D. (2009). Pokolenia młodzieży – próba konceptualizacji, *Przegląd Pedagogiczny*, 2 (10), 105–124.
- Jaworowska, A. (2010). Starzenie się norm w testach inteligencji. Efekt Flynna na przykładzie wyników WISC-R, (w:) K. Wiejak, G. Krasowicz-Kupis (red.), *Kliniczne zastosowania skal inteligencji D. Wechslera*, 17-31. Warszawa: Pracownia Testów Psychologicznych Polskiego Towarzystwa Psychologicznego.
- Łuczewski, M., Bednarz-Łuczewska, P. (2012). Analiza dokumentów zastanych, (w:) D. Jemielniak (red.), *Badania jakościowe. Metody i narzędzia*, tom 2, 163-188, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN,
- McCrindle, M., Ashley, F. (2019). *Understanding Generation Z: Recruiting, Training and Leading the Next Generation*. Norwest NSW:McCrindle Research Pty Ltd.
- McCrindle, M., Ashley, F. (2020). *Undestending Generation Alpha*. Norwest NSW:McCrindle Research Pty Ltd.
- McCrindle, M. *Changing generations*, za:
<https://mccrindle.com.au/insights/blogarchive/gen-z-and-gen-alpha-infographic-update>, (dostęp: 02.09.2020).
- McCrindle, M., Wolfinger, E. (2014). *The ABC of XYZ: Understanding the Global generations*, Bella Vista NSW: McCrindle Research Pty Ltd.
- Melosik, Z. (2002). Globalny nastolatek. (Re)konstrukcje tożsamości w ponowoczesnym świecie. *Horyzonty Wychowania*, 3, 135-149.
- Morbitzer, J. (2015). O nowej przestrzeni edukacyjnej w hybrydowym świecie, *Labor et Educatio*, 3, 411- 430.
- Przybylski, A., Weinstein, N. (2017). A Large-Scale Test of the Goldilocks Hypothesis: Quantifying the Relations Between Digital-Screen Use and the Mental Well-Being of Adolescents, *Psychological Science*, 28 (2), 204-215.
- Rywczyńska, A., Jaroszewski, P. (2018). *Internet zabawek. Wsparcie dla rozwoju dziecka czy zagrożenie*, Warszawa: NASK Państwowy Instytut Badawczy.
- Samuel, A. (2017). *Yes, smartphones are destroying a generation, but not of kids*, za:
<https://daily.jstor.org/yes-smartphones-are-destroying-a-generation-but-not-of-kids/>, (dostęp: 05.09.2020).
- Spitzer, M. (2013). *Cyfrowa demencja. W jaki sposób pozbawiamy rozumu siebie i swoje dzieci*, Słupsk: Dobra Literatura.
- Spitzer, M. (2016). *Cyberchoroby. Jak cyfrowe życie rujnuje nasze zdrowie*, Słupsk: Dobra Literatura.

- Sztompka, P. (2012). *Socjologia. Analiza społeczna*, Kraków: Społeczny Instytut Wydawniczy Znak.
- Szymański, M.J.(2016). Szkoła – między tradycją, dążeniem do nowoczesności i chaosem, (w:) M.J.Szymański, B.Walasek-Jarosz, J. Zbróg (red.), *Zrozumieć szkołę. Konteksty zmiany*, 25-35, Warszawa: Wydawnictwo APS.
- Tanaś, M., Kamieniecki, W., Bochenek, M., Lange, R. (red.) (2017). *Raport z badania Nastolatki 3.0*, Warszawa: NASK Państwowy Instytut Badawczy.
- Turk, V. (2017). *Understanding Generation Alpha*. UK: Hotwire Consulting.
- Turkle, S. (2013). *Samotni razem. Dlaczego oczekujemy więcej od zdobyczy techniki, a mniej od siebie nawzajem*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków.
- Twenge, J.M., (2019). *iGen. Dlaczego dzieciaki dorastające w sieci są mniej zbuntowane, bardziej tolerancyjne, mniej szczęśliwe – i zupełnie nieprzygotowane do dorosłości i co to oznacza dla nas wszystkich*, Sopot: Smak Słowa.
- Wątroba, W.T. (2019). Transgresywność systemów wartości pokoleń we współczesnym kapitalizmie, *Folia Oeconomica, Acta Universitatis Lodziensis*, 5 (344), 139-157.
- Valkenburg, P.M., Peter, J. (2009). Social Consequences of the Internet for Adolescents A Decade of Research, *Current Directions in Psychological Science*, 18 (1), 1-5.
- Zwiernik, J. (2005). „Globalny dzieciak”, (w:) J. Bińczycka, B. Smolińska-Theiss (red.), *Wymiary dzieciństwa. Problemy dziecka i dzieciństwa w zmieniającym się społeczeństwie*, 188-193, Kraków: Oficyna Wydawnicza „Impuls”.

Dr Iryna Durkalevych, <https://orcid.org/0000-0001-8807-6402>
Karpacka Państwowa Uczelnia w Krośnie
Studium Nauk Podstawowych

Rozwój kreatywności studentów kierunków pedagogicznych metodą design thinking The development of creativity in teacher candidates with the use of the design thinking method

<https://doi.org/10.34766/fetr.v44i4.435>

*Jeżeli kreatywność ma stać się
najcenniejszą wartością naszej przyszłości,
najpierw musi stać się sednem edukacji.*
(Robinson, 2016, s. 69)

Abstrakt: W artykule został podjęty problem nauczania oraz rozwoju kreatywności u studentów kierunków pedagogicznych. Celem artykułu jest zwrócenie uwagi nauczycieli akademickich na potrzebę wprowadzania zmian w proces edukacyjny poprzez wykorzystywanie nowych sposobów nauczania, m. in. metodą *design thinking*, gdyż wpływa to na rozwój kompetencji kreatywności u odbiorców.

W pierwszej części artykułu opisano i wskazano zalety metody design thinking dla wzmacniania kreatywności studentów w odniesieniu do codziennej praktyki edukacyjnej (na przykładzie nauczania przedmiotu psychologii). Drugą część artykułu zawiera uzasadnienie potrzeby stosowania tej metody w procesie edukacji szkoły wyższej w oparciu o opinie studentów.

Słowa kluczowe: metoda, design thinking, psychologia, studenci, pedagodzy

Abstract: The article tackles the problem of teaching and developing creativity in teacher candidates. The aim of the article is to bring the attention of academic teachers to the necessity of introducing changes into the teaching process through the use of new teaching methods, i.a. *design thinking* method, which contributes to the development of studying individual's creative competencies.

In the first part of the article, the author describes and indicates the advantages of the *design thinking* method for the development of creativity in students in relation to everyday teaching practice on the example of teaching psychology. The second part of the article includes the substantiation of the need to use this method in the process of higher education, based on the opinions of students.

Keywords: method, design thinking, psychology, students, educators

Wprowadzenie

Współczesna literatura, zarówno psychologiczna jak i pedagogiczna, sygnalizuje braki w zakresie metod nauczania kształtujących kompetencje kreatywne młodych dorosłych. Naukowcy, m. in. Robinson (2016), Schwartz (2018), Szmidt (2013), Trompenaars (2012), zwracają uwagę na potrzebę wprowadzenia istotnych zmian do systemu współczesnej edukacji. Zdaniem Szmidta (2013, s. 15), szczególnie w Polsce w porównaniu do USA i krajów Europy Zachodniej wyraźne są wyżej wymienione deficyty edukacyjne, zwłaszcza dotyczy to wiedzy psychologicznej na temat kreatywności, procesów twórczych

oraz innowacyjności. „Temat kreatywności staje się raczej przedmiotem mody, a nie pogłębianych badań i aplikacji metodycznych” (Szmidt 2013, s. 16). Stąd, ważnym wydaje się pytanie o tworzenie podręczników akademickich, metodycznych, wprowadzenie innowacyjnych metod nauczania, przedmiotów z psychologii twórczości i rozwijania kreatywności w codziennej pracy edukacyjnej, a więc wykraczanie poza obręb pisanie artykułów oraz prowadzenia modnych szkoleń z kreatywności. Podobnie twierdzą inni naukowcy zagraniczni. Kluczowym czynnikiem, według Trompenaarsa (2012,) hamującym rozwój innowacji, jest właśnie system edukacji. O niedoskonałościach amerykańskiego systemu edukacji pisze Schwartz (2018), podkreślając, że jeśli tworzony jest on na wzór linii produkcyjnej może skutkować w przyszłości spadkiem energii, zaangażowania, entuzjazmu u nauczycieli a nawet rezygnacją z zawodu. Na wadliwy system brytyjskiej edukacji wskazuje Robinson (2016), twierdząc, że należy uczyć inaczej, że to wyobraźnia, kreatywność i innowacyjność są najważniejszymi zdolnościami, które pomogą sprostać wyzwaniom XXI wieku i to właśnie one powinny stać się priorytetem edukacji na całym świecie.

Przed współczesną edukacją stoi zatem zadanie rozwoju umiejętności kreatywności, gdyż tylko takie osoby będą w stanie stawić czoła wyzwaniom współczesnego świata. Poszukiwanie nowych metod nauczania sprzyjających rozwojowi kompetencji kreatywnych oraz kreatywnej osobowości jest problemem bardzo aktualnym w obecnym dyskursie naukowym.

1. Trendy organizacyjne - trendy edukacyjne

Eksperti od zarządzania, właściciele firm, naukowcy, edukatorzy podkreślają, że współczesne firmy nadają szczególnego znaczenia zasobom osobistym przyszłych pracowników. Do najważniejszych zalicza się kompetencje kreatywne oraz komunikacyjne. Zdaniem Scheina (2019) umiejętność pracy w zespole, m. in. budowania relacji, jest kluczową umiejętnością pracownika XXI wieku. Do istotnych zasobów XXI wieku zaliczana jest również kreatywność (Coutu, 2018; Kelly, Kelly, 2019; Robinson, 2016; Seppälä 2017). „Twórcza energia jest jednym z naszych najcenniejszych zasobów” Kelley, Kelley (2019, s. 23). Badania firmy IBM, przeprowadzone wśród 1500 dyrektorów firm, wykazały, że kreatywność jest najważniejszą cechą przywódczą (zob. Kelley, Kelley, 2019). Jak twierdzi Coutu (2018), na liście cech wymaganych przez firmy od potencjalnych kandydatów znajduje się kreatywność. Coutu podkreśla, że: „(...) firmy, które potrafią przetrwać traktują zdolność do improwizowania jako jedną z kluczowych umiejętności swojej organizacji” (2018, s. 32). Według Seppälä (2017), kreatywność „(...) jest kluczem do efektywności i sukcesu, zarówno w życiu osobistym jak i biznesie” (tamże, s. 139).

Podsumowując, trendy organizacyjne powinny znaleźć swoje odzwierciedlenie w edukacji, na co wskazują współcześni edukatorzy zagraniczni (zob. Hunziker, 2018). We współczesnych organizacjach zmienia się model pracy, odchodzi się od indywidualnej pracy biurowej na rzecz pracy we wspólnej przestrzeni biurowej (Hunziker, 2018). Podobne trendy powinny dotyczyć również edukacji w szkołach wyższych. Potrzebujemy coraz więcej ludzi potrafiących myśleć twórczo, konstruktywnie i międzysektorowo, którzy mają siłę niezbędną do tworzenia nowych pomysłów (tamże). Pracodawcy potrzebują ludzi kreatywnych, potrafiących komunikować się i pracować w zespole, ale zauważają, że edukacja nie kształci pod tym kątem młodych ludzi (zob. Robinson, 2016). Źródeł niezdolności młodych ludzi do kreatywnego myślenia właściciele firm, przedsiębiorcy upatrują we współczesnej edukacji. Robinson (twierdzi, że edukacja, biznes i kultura stoją przed licznymi wspólnymi wyzwaniami i w przyszłości potrzebna będzie między nimi ścisła współpraca. Zdaniem Robinsona, rozwiązanie tych wspólnych problemów leży u źródeł systemu edukacji (tamże).

2. Problemy współczesnej edukacji

Przyczynę niezdolności do kreatywnego myślenia młodych dorosłym upatruje się w niewłaściwym systemie edukacji, który bazuje głównie na rozwoju linearnego myślenia. Według Kaufmana (zob. Seppälä, 2017), mamy dwa typy myślenia – linearny (powiązany ze świadomym skupieniem na wykonywaniu zadania) oraz kreatywny (powiązany z myślami, fantazjami, marzeniami i wspomnieniami). Kaufman twierdzi, że: „Najważniejsze pomysły nie pojawiają się w wyniku obsesyjnego skupiania się na problemie przez siedem dni w tygodniu” oraz „kierownicy i pracownicy muszą zrozumieć, że kreatywne pomysły nie pochodzą z takich świadomych rozważań, ale z połączenia z bardziej swobodnymi koncepcjami i emocjami, które pojawiają się podczas wypoczynku, marzenia na jawie, wspomnienia i innych form kontaktu ze swoim wewnętrznym światem” (Seppälä, 2017, s. 142). Seppälä w pracy dydaktycznej ze studentami zauważyła, że odwoływanie się do zabawy jako gry dydaktycznej wywoływało u nich zdziwienie, a u osób dorosłych taki rodzaj pracy był odbierany jako marnowanie czasu oraz dziecinada. Jednak zabawa ma ogromny potencjał, ponieważ pobudza do kreatywności, odkrywczego myślenia i dobrego samopoczucia. Uczona sugeruje, że: „Straciliśmy kontakt z naszym wrodzonym dziecięcym umysłem, ponieważ zarówno edukacja jak i profesjonalne wykształcenie narzuca naszemu myśleniu granice, dyscyplinę i rygor. Nasze umysły uczą się działać w linearny sposób i rozumować logicznie – to oczywiście wspaniałe umiejętności, ale gdy są nadmiernie akcentowane, ograniczają one naszą kreatywność ze szkodą dla naszej wyobraźni i wynalazczości” (tamże, s. 143-144). Potwierdzeniem powyższej tezy jest badanie Kim (2011). Według jej wyników, zdolność do tworzenia pomysłów jest zauważalna do trzeciej

klasy, pozostaje statyczną do piątej klasy, a później istotnie spada. O ważności rozwoju myślenia dywergencyjnego, nie pomniejszając wagi konwergencyjnego, pisze Csikszentmihalyi (2017). Podkreśla on, że człowiek z szybkim, giętkim oraz oryginalnym myśleniem potrafi o wiele szybciej zaproponować nową ideę. Ludzie kreatywni łączą zarówno konwergencyjny jak i dywergencyjny typ myślenia. Stąd ważnym wyzwaniem dla współczesnej edukacji wydaje się problem rozwoju myślenia dywergencyjnego przy użyciu odpowiednich metod.

Kolejną ważną przyczyną braku kreatywności w dorosłości są doznane traumatyczne wspomnienia. Amerykańska badaczka Brown (2013), przeprowadzając wywiady z ludźmi, którzy doznali poczucia skrzywdzenia przez osoby dorosłe – rodziców czy nauczycieli, odkryła, że jedna trzecia z nich przeżyła zawstydzienie w twórczości plastycznej, muzycznej czy wokalne.

W kontekście edukacji ważnym wydaje się zadanie polegające na poszukiwaniu nowych form pracy ze studentami, podczas których mieliby oni możliwość odejścia od myślenia linearnego (rutynowych sposobów rozwiązywania zadań, opierających się wyłącznie na umiejętnościach analitycznych z jednym prawidłowym sposobem rozwiązania) na korzyść myślenia dywergencyjnego oraz nie obawialiby się oceniania pracy własnej przez innych. Do takich skutecznych i kreatywnych metod nauczania warto zaliczyć metodę *design thinking*.

3. Prezentacja metody *design thinking*

Celem artykułu jest prezentacja metody *design thinking*, którą można stosować jako skuteczną metodę w nauczaniu psychologii, pozwalającą na rozwój twórczego myślenia studentów poprzez aktywność własną każdego z uczestników, sprzyjającą rozwojowi myślenia dywergencyjnego, rozwiązywaniu problemów w sposób niestandardowy, umiejętności podejmowania decyzji, rozwijającą empatię, skuteczną komunikację oraz przyczyniającą się do kształtowania kreatywnej osobowości. Należy podkreślić, iż kurs *Design Thinking* jest obowiązkowym kursem na prestiżowych uczelniach świata – Harvardu oraz Stanforda.

3.1. Design thinking

W Dolinie Krzemowej powstała „potężna metodologia innowacji”, która „połączyła czynniki ludzkie, biznesowe oraz techniczne w tworzeniu problemów, ich rozwiązywaniu oraz projektowaniu: Design Thinking” (Leifer, Steinert, 2011, s. 151). Wspomniani autorzy (Leifer, Steinert, 2011) podkreślają, że ta metodologia łączy w sobie wiedzę specjalistyczną z zakresu projektowania, nauk społecznych, inżynierii i biznesu. Podobną myśl odnajdujemy w pracy „*Twórcza odwaga. Otwórz się na design thinking*” braci Kelley (2019, s. 41): „Myślenie

projektanckie to metodologia. Wykorzystując je, możemy odnosić się do całej różnorodności problemów osobistych, społecznych i biznesowych w nowy, twórczy sposób". Według Browna (2008, s. 1) „*design thinking* to metodologia, która napęnia całe spektrum działań innowacyjnych etosem projektowania skupionym na człowieku". Naukowcy Brown (2008), Coleman (2016), Kelley, Kelley (2019), Ingle (2015) podkreślają znaczenie metody *design thinking* (myślenia projektowego) nie tylko w tworzeniu nowych produktów komercyjnych, ale usług i problemów społecznych, skupiających się na potrzebach użytkowników. To z kolei ma bardzo istotne znaczenie w nauczaniu, m. in. takich dyscyplin społecznych jak psychologia, zarządzanie i in. Nawiązując do przedmiotu psychologii, taka metoda w realistyczny sposób uczy studentów rozwiązywać problemy jednostki w życiu powiązane z rozwojem, nauczaniem czy wychowaniem.

Metoda *design thinking* sprzyja rozwojowi myślenia kreatywnego. Kreatywność nie równa się inteligencji, co potwierdzają wyniki badań Kim (2005; 2011), która w swoim badaniu udowodniła, że wyniki w testach kreatywności są niezależne od wyników IQ. Podobnie twierdzi Csikszentmihalyi (2017), mianowicie, że wysoki poziom IQ niekoniecznie wskazuje na wysoki poziom kreatywności. Kreatywność – to zdolność człowieka do tworzenia wytworów nowych i wartościowych na skalę globalną (zob. Nęcka, 2003; Robinson, 2016; Szmidt, 2013; Trompenaars, 2012). Według Robinsona (2016, s. 178): „kreatywność jest procesem opracowywania oryginalnych pomysłów, które posiadają wartość”. W swojej definicji Robinson (2016) akcentuje uwagę na trzech ważnych składowych elementach twórczości takich jak proces, oryginalność i wartość. Według Ingle (2015, s.16): „Design thinking, czyli myślenie projektowe, to badawcze podejście do rozwiązywania problemów, które zawiera i równoważy analityczne i kreatywne procesy myślowe”. Wspomniana autorka wskazuje, że myślenie projektowe rzuca wyzwanie konwencjonalnym metodom rozwiązywania problemów, ponieważ nie jest myśleniem linearnym od punktu A do punktu B, lecz jest okrężne, a jednocześnie takie, które kończy się w wyznaczonym celu. Praca metodą *design thinking* sprzyja rozwojowi dwóch typów myślenia – konwergencyjnego i dywergencyjnego (zob. Dym i wsp., 2005; Owen, 2005, 2007).

Waloszek (2012) wymienia i wyjaśnia dziewięć cech myślenia projektowego: wieloznaczność, współpraca, konstruktywność, ciekawość, empatia, całościowość, cykliczność, brak osądu, otwarty sposób myślenia. Wieloznaczność należy tu rozumieć jako podejście, pozwalające jakkolwiek problem rozpatrywać na wiele sposobów, tym samym dając poczucie komfortu uczestnikom, gdy wszystko jest niejasne, lub kiedy nie znają odpowiedzi. Współpraca zakłada interdyscyplinarne podejście do problemu. Konstruktywność polega na poszukiwaniu rozwiązań problemów i zakłada tworzenie nowych pomysłów na podstawie starych w oparciu o najlepsze rozwiązanie. Ciekawość pozwala na zainteresowanie się rzeczami, których nie rozumiemy. Z kolei empatia zakłada widzenie i rozumienie rzeczy z punktu widzenia klienta. Całościowość (holizm) przewiduje

niezbędność spojrzenia na szerszy kontekst klienta. Cykliczność wskazuje na to, że proces myślenia projektowego jest procesem niesekwencyjnym przewidującym ulepszenie sposobów rozwiązywania problemu na każdym z jego etapów. Podejście nie zawierające osądu osoby, która wygenerowała pomysł lub samego pomysłu. Otwarty sposób myślenia zachęca do „myślenia poza schematem” (Waloszek, 2012).

Mówiąc o procesie *design thinking*, Ingle (2015, s.17) zaznacza, że: „Ze względu na elastyczną płynną naturę myślenia projektowego nie da się z całą stanowczością określić jego konkretnych ram. Da się natomiast zdefiniować następne etapy działań, które mogą być doskonałymi wskaźnikami postępu”. Waloszek (2012), wyodrębnia 6 etapów procesu myślenia projektowego: rozumienie problemu; obserwacja użytkownika; interpretacja wyników; generowanie pomysłów; tworzenie prototypu; testowanie. Fink (zob. Kelley, Kelley, 2019) z kolei wyodrębnia 4 etapy: inspiracji, syntezy, eksperymentowania i pomysłów, wdrażania. Brown (2008) symbolicznie wskazywał na trzy obszary: inspirację, ideę, realizację.

3.2. Design thinking w edukacji

Naukowcy Cohen i Mule (2019), Dorst (2011), Dym i wsp. (2005), Luka (2014), Owen (2017), Schrand (2016) podkreślają znaczenie design thinking w edukacji, m. in. w kształceniu pedagogów. Luka (2014, s. 63) podkreśla, że *design thinking* można rozpatrywać jako wspaniałe narzędzie w procesie nauczania, rozwijające umiejętności XXI wieku. Z kolei badaczki Cohen i Mule (2019, s. 31) *design thinking* określają jako „sposób myślenia” oraz „model edukacji”. Cohen i Mule (2019, s. 31) zauważają, że jest to sposób myślenia skoncentrowany na ludzkich wartościach, wymagający współpracy osób o różnych doświadczeniach i oparty na docenianiu pracy innych osób jako kluczowej dla własnego sukcesu. Design thinking jako model edukacyjny / pedagogiczny, wymaga pracy praktycznej – tworzenia koncepcji i prototypu, które z kolei są przekształcane i ulepszone przy użyciu informacji zwrotnych i testowania (Cohen, Mule, 2019, s. 31). Cohen i Mule (2019) również zaliczają metodę *design thinking* do najbardziej efektywnych form rozwoju profesjonalnego. Schrand (2016) podkreśla, że metoda *design thinking* sprzyja osiągnięciu celów edukacyjnych/programowych: rozwija ciekawość; rozwija pewność siebie; doskonalili rozumienie kontekstowe; zakłada globalne podejście do rozumienia problemu; rozwija empatię; rozwija współpracę; rozwija inicjatywność; rozwija refleksję etyczną.

3.3. Metodyka design thinking

Przeprowadzenie zajęć ze studentami metodą design thinking wymaga od nauczyciela akademickiego ustalenia zasad, logicznych kroków postępowania. Żeby należycie prowadzić zajęcia ze studentami należy udać się na szkolenia i warsztaty z Design Thinking, organizowane przez Google, PFR. W niniejszym artykule odwołujemy się do

opisu metody design thinking przedstawionej w pracy Kelley, Kelley, (2019). Z kolei proces myślenia projektanckiego został oparty na metodologii prof. Chrisa Finka i zawierał cztery etapy: inspirację, syntezę, pomysły i eksperymenty oraz implementację (zob. Kelley, Kelley, 2019, s. 38-40). Główne zadanie *etapu inspiracji* polega na zrozumieniu problemu z perspektywy klienta. Na tym etapie ogromną rolę przypisuje się empatii, która występuje jako źródło inspiracji. *Etap syntezy* przewiduje formułowanie problemu oraz tworzenie macierzy jego rozwiązania. *Etap eksperymentowania i pomysłów* zakłada poszukiwanie najlepszego sposobu rozwiązania problemu oraz tworzenie jego prototypu. *Etap wdrażania* może zawierać jeszcze kilka podetapów i polegać na wprowadzeniu produktu na rynek lub wprowadzaniu drobnych poprawek produktu po poprzednim jego testowaniu.

Celem podjętego badania było uzyskanie odpowiedzi na następujące pytania:

- 1) *Czy istnieje zainteresowanie ze strony studentów metodą design thinking w procesie nauczania?*
- 2) Odpowiedź na to pytanie wskazuje na zainteresowanie lub brak zainteresowania studentów metodą *design thinking* w procesie edukacyjnym.
- 3) *Czy metoda design thinking jest pożyteczna?*
- 4) Interesuje nas pożyteczność tej metody z perspektywy studentów. Analizie zostaną poddane treści wymienianych odpowiedzi jak i liczby kategorii składających się na te odpowiedzi.
- 5) *Czy studenci planują korzystać z metody design thinking w swojej pracy pedagogicznej w przyszłości?*
- 6) Tego rodzaju wiedza daje nam wgląd w gotowość studentów do wykorzystania metody *design thinking* w praktyce pedagogicznej.

3.4. Osoby badane

W badaniu wzięli udział studenci Karpackiej Państwowej Uczelni w Krośnie, którzy uczęszczali na ćwiczenia z psychologii społecznej z użyciem metody *design thinking* w semestrze zimowym (2019/2020). Osobami badanymi byli studenci drugiego roku studiów stacjonarnych, kierunku pedagogika (specjalizacja pedagogika społeczno-opiekuńcza z terapią pedagogiczną oraz edukacja wczesnoszkolna z wychowaniem przedszkolnym). Rozkład płci wynosił – 58 kobiet i 2 mężczyzn. Badanie przeprowadzono w warunkach uczelnianych z wykorzystaniem ankiety anonimowej.

W celu uzyskiwania informacji o skuteczności metody *design thinking* studentom zadano następujące pytania: *Czy spodobała Ci się praca metodą design thinking? (Odpowiedź tak/nie należało uzasadnić); W czym tkwi pożyteczność metody design thinking?; Czy planujesz korzystać z metody design thinking w pracy pedagogicznej?* Warto podkreślić, że podobne badanie przeprowadziły Cohen i Mule (2019), co prawda na nielicznej szesnastoosobowej grupie.

3.5. Wyniki

Analiza wyników wykazała, że uczestniczący w badaniu studenci wysoko ocenili metodę *design thinking*. Praca z użyciem tej metody spodobała się 60. osobom. Uzyskane odpowiedzi na pierwsze i drugie pytanie zostały poddane analizie jakościowej. Najpierw obliczono frekwencję we względnie homogenicznych kategoriach. Kolejnym krokiem było szeregowanie od najczęściej do najrzadziej wymienianych kategorii. Ogólnie, każda osoba badana wygenerowała od 1 do 5 kategorii. Uzyskane rezultaty wykazały, że wśród liczby wygenerowanych kategorii (tabela 1), wskazujących na zainteresowaniem metodą *design thinking* najczęściej wymienianymi zostały: „rozwija umiejętności współpracy” 36 (60%); „rozwija kreatywność” 29 (48%); „doskonali umiejętności komunikacyjne” 20 (33%); „pozwala na aktywność własną każdego z uczestników grupy” 19 (32%); „rozwija ciekawość” 15 (25%); „zgłębia wiedzę” 13 (22%). Warto podkreślić, że wyniki prezentowanych badań korespondują z wynikami badań Cohen i Mule (2019), gdzie do najbardziej znaczących cech metody *design thinking* zaliczono współpracę.

Tabela 1. Częstotliwość kryteriów wymienianych przez studentów zainteresowanych metodą *design thinking* w procesie nauczania

L.p.	Kryteria zainteresowania metodą <i>design thinking</i>	Frekwencja (%)
1	Rozwija umiejętność współpracy	36 (60%)
2	Rozwija kreatywność	29 (48%)
3	Doskonali umiejętności komunikacyjne	20 (33%)
4	Pozwala na aktywność własną każdego z uczestników grupy	19 (32%)
5	Rozwija ciekawość	15 (25%)
6	Zgłębia wiedzę	13 (22%)

Analiza odpowiedzi na drugie pytanie również wykazała, że studenci zakwalifikowali metodę *design thinking* do pożytecznych metod (60 odpowiedzi). Każda z osób badanych wygenerowała od 1 do 5 kategorii. Najczęściej wymienianą kategorią była kategoria - „rozwija myślenie kreatywne” 43 odpowiedzi (73%) . Nie mniej ważnymi okazały się kolejne kategorie: „rozwija współpracę” 38 (63%), „poszerza wiedzę” 19 (32%); „rozwija kompetencje komunikacyjne” 16 (27%) oraz „podkreśla ważny wkład każdej jednostki do pracy zespołowej” 13 (22%). Wśród ważnych kategorii wymieniano również: „możliwość lepszego poznania siebie nawzajem” 10 (17%); „wzrost poczucia odpowiedzialności” 10 (17%); „możliwość poznania własnych słabych stron” 8 (13%) i in.

Tabela 2. Częstotliwość wymienianych kryteriów przez studentów wskazujących na skuteczność metody *design thinking* w procesie nauczania

L.p.	Kryteria skuteczności metody <i>design thinking</i>	Frekwencja (%)
1	Rozwija myślenie kreatywne	43 (73%)
2	Rozwija współpracę	38 (63%)
3	Poszerza wiedzę	19 (32%)
4	Rozwija kompetencje komunikacyjne	16 (27%)
5	Podkreśla ważny wkład każdej jednostki do pracy zespołowej	13 (22%)
6	Możliwość lepszego poznania siebie nawzajem	10 (17%)
7	Wzrost poczucia odpowiedzialności	10 (17%)
8	Możliwość poznania własnych słabych stron	8 (13%)

Analiza trzeciego pytania wskazuje na korzyści w odniesieniu do praktyki pedagogicznej przyszłych nauczycieli, wynikające z uczenia się metodą *design thinking*. Za wykorzystaniem tej metody w przyszłej pracy pedagogicznej opowiedziało się 60 osób. Chociaż trzecie pytanie nie przywidywało odpowiedzi otwartej, studenci podawali argumentację (przykłady odpowiedzi patrz tabela 3).

4. Dyskusja wyników

Analiza uzyskanych wyników ankietowych pozwala dostrzec potwierdzenie teoretycznych założeń Kelly'ego, Kelly'ego (2019) o skuteczności metody *design thinking* w rozwoju kreatywności oraz kompetencji komunikacyjnych. Odpowiedzi studentów wykazały, że do najczęściej wymienianych kategorii zarówno w pierwszym jak i drugim pytaniu należą – *kreatywność* oraz *współpraca w grupie*.

Wydaje się, iż metoda *design thinking* sprzyja rozwojowi 10 cech kreatywnej osobowości opisanej przez Csikszentmihalyi (2017, s. 71-94). Owymi cechami są: pracowitość i spokój; myślenie dywergencyjne i konwergencyjne; zabawa i zdyscyplinowanie; wyobraźnia i kreatywność; ekstrawersja i introwersja; skromność oraz duma; męskość i kobiecość; konserwatyzm i buntownictwo; pasja i obiektywność; cierpienia i radości. Zastosowanie metody *design thinking* sprzyja rozwojowi kreatywności nie tylko pojedynczych studentów, ale całych zespołów, o niezbędności których piszą współcześni naukowcy, m. in. Trompenaars (2012).

Praca metodą *design thinking* kładzie akcent na *współpracę*, a to z kolei przewiduje interakcję uczestników w celu realizacji zadań, skuteczną komunikację, empatię, pomoc, wsparcie uczestników, podział obowiązków oraz kreuje pozytywną atmosferę. Inaczej mówiąc, metoda *design thinking* rozwija kompetencje społeczne studentów. Jak podkreśla Schein (2019), świat staje się coraz bardziej złożony pod kątem technologii, wzajemnych

zależności oraz różnorodności kulturowej, w którym realizacja trudnych zadań stanie się niemożliwa bez dobrych relacji.

Warto zauważyć, że studenci wskazywali na korzyści z pracy metodą design thinking w zakresie *wiedzy*, podkreślając, że dzięki niej potrafili zrozumieć temat i zapamiętać go. Metoda *design thinking* jest metodą, która motywuje studentów do uczenia się poprzez zainteresowanie tematem i samodzielnym poszukiwaniem informacji (co pozwala na głębokie i wszechstronne poznanie zagadnienia), sprzyja rozwojowi myślenia zarówno konwergencyjnego, jak i dywergencyjnego oraz wpływa na zaangażowanie studentów w pracę zespołu.

Wnioski

Podsumowując, możemy stwierdzić, że metoda *design thinking* może znacznie wzbogacać proces edukacji i być alternatywą do współczesnych metod nauczania. Jak słusznie podkreśla Luka (2014), rozwój myślenia projekcyjnego metodą *design thinking* jest jednym ze sposobów modernizacji procesu edukacji. Współczesna edukacja nastawiona jest głównie na realizację zadań. Studenci w trakcie studiów skupiają swoją uwagę na zdobywaniu punktów ECTS, napisaniu sprawdzianów i prac dyplomowych. Taki model nauczania jest narzucony młodym dorosłym przez nauczyciela akademickiego a realizowany poprzez nadmierne koncentrowanie się na wykonaniu zadań. Model kształcenia przyszłych nauczycieli powinien opierać się nie tylko na realizacji zadań, lecz także na relacjach. Jak podkreślają Blanchard i Johnson (2019), sukces firmy/organizacji zależy od współpracy. Schein, Schein (2019) twierdzą, że zachodzące szybkie zmiany w gospodarce przyniosą trudne i złożone zadania do rozwiązania pod względem technologicznym, wymagające pracy zespołowej opartej na otwartości i bardziej osobistych relacjach. Stąd ważnym zadaniem dla współczesnych nauczycieli akademickich jest rozwój u studentów umiejętności współpracy, pracy w grupie, zarządzania zespołem, podejmowania decyzji.

Podsumowując, metoda *design thinking* jest skuteczną metodą edukacyjną wspomagającą rozwój zasobów osobistych młodych dorosłych, m. in. kreatywności oraz kompetencji społecznych kształtującej się jednostki. Wspomniane kompetencje są niezbędne w pracy współczesnego nauczyciela, gdzie praktyka pedagogiczna przewiduje codzienne rozstrzygnięcie problemów i wyzwań wymagających niestandardowych rozwiązań.

Załącznik nr 1.

Tabela 3. Wybrane przykłady odpowiedzi studentów na trzy pytania ankiety

Pytanie pierwsze: „Czy spodobała Ci się praca metodą design thinking?”	Pytanie drugie: „W czym tkwi pożyteczność metody design thinking?”	Pytanie trzecie: „Czy planujesz korzystać z metody design thinking w pracy pedagogicznej?”
Odpowiedź osoby (6): „Tak, ponieważ stałam się bardziej kreatywna. Temat, nad którym pracowała nasza grupa był bardzo interesujący. Wspólnie mogliśmy się wymieniać swoimi spostrzeżeniami na dany temat”.	Odpowiedź osoby (4): „Taka metoda rozwija wyobraźnię, kreatywność, pogłębia wiedzę i pozwala na polepszenie stosunków koleżeńskich”.	Odpowiedź osoby (11): „Tak. Bardzo. Wykorzystam ten pomysł w swojej pracy pedagogicznej”.
Odpowiedź osoby (7): „Tak, ponieważ jest to ciekawa metoda, kolorowa, można wpaść na wiele różnych pomysłów”.	Odpowiedź osoby (12): „Dzięki tej metodzie rozwijamy się nawzajem, to znaczy, że każdy może się czegoś nauczyć od innej osoby z grupy, uczymy się dobrze współpracować”.	Odpowiedź osoby (15): „Tak. Bardzo rozwija współpracę. Również zrozumiałam, jak ważny jest dobry kontakt w grupie”.
Odpowiedź osoby (8): „Tak. Podoba mi się taka forma pracy. Mieliśmy czas na zajęciach, aby przygotować swoje pracy, mogliśmy wykonać według własnych pomysłów, a ograniczeniem była tylko wyobraźnia”.	Odpowiedź osoby (17): „Ta metoda rozwija współpracę, co jest ważne w przyszłej pracy nauczyciela. I jeszcze, w sposób delikatny zmusza do skorzystania książek i przeczytania ich”.	Odpowiedź osoby (20): „Tak. Zrozumiałam, że niewolno narzucać swojego zdania komuś. Jak ważne by wysłuchać wszystkich członków zespołu. Bardzo rozwija umiejętności komunikacyjne i współpracę w grupie”.
Odpowiedź osoby (21): „Tak. Uczy zarówno samodzielności, jak i współpracy z innymi. Podoba się tym, że możemy uzyskać na bieżąco pomocy pani doktor”.	Odpowiedź osoby (33): „Forma takiej pracy pozwala nauczyć się współpracy w grupie, że każdy głos, każde zdanie osoby z grupy jest ważne i warty wysłuchania i często do zrealizowania”.	Odpowiedź osoby (22): „Tak, bo zrozumiałam, że współpraca jest bardzo ważna. Chciałabym kiedyś stosować tą metodę, ponieważ jest ciekawa, nie jest nudna. Można też zawsze zacerpnąć rady prowadzącego, który służy pomocy”.
Odpowiedź osoby (22): „Tak. Bardzo podoba mi się taka forma pracy, ponieważ mogliśmy pracować w grupie, wymieniać się pomysłami, spostrzeżeniami na dany temat. A także pomagać sobie, gdy miałyśmy jakieś trudności”.	Odpowiedź osoby (39): „Można nauczyć się czegoś nowego od pozostałych członków grupy. Uczy cierpliwości. Można dyskutować, wymieniać się pomysłami. Rozwija kreatywność. Uczy pracy w zespole”.	Odpowiedź osoby (31): „Oczywiście, że tak. Uważam, że wiedzę można przekazywać na kilka sposobów, wtedy jest ona bardziej ciekawa, zajęcia są urozmaicone i chętnie bierze się w nich udział”.
Odpowiedź osoby (44): „Tak. Podoba się metoda od strony bardzo kreatywnej i odciąga od standardowej formy prezentacji czy referatów. Dzięki tej pracy wychodzimy poza schematy i bariery”.	Odpowiedź osoby (54): „Tak. Moim zdaniem, praca w grupie bardziej zachęca do pracy, każdy może się wypowiedzieć, podać pomysł i każdy czuje się swobodnie”.	Odpowiedź osoby (57): „Myślę, że jak najbardziej. Przede wszystkim rozwija to ucznia (studenta) a także uczy pewnego rodzaju samodzielności, bo to jednak uczeń musi sam znaleźć informację”.
Odpowiedź osoby (58): „Tak, ponieważ razem mogliśmy współpracować. Każdy pokazał to, co umie, zajął się rzeczą, która najbardziej mu się podobała. Było to również połączeniem kilku dziedzin nauki: plastyki, psychologii, pedagogiki itp.”.	Odpowiedź osoby (59): „Taka forma pracy rozwija kreatywność, myślenie. Nie jest to kolejna prezentacja, tylko coś, w co musimy włożyć swoje umiejętności i serce”.	Odpowiedź osoby (59): „Oczywiście, że tak. Myślę, że uczniom bardzo spodoba się taka forma pracy zamiast pracy na komputerze, jak to wygląda w dzisiejszym świecie”.

Bibliografia:

- Blanchard, K., Johnson, S. (2019). *Nowy jednodominutowy menedżer*, (przeł. M. Witkowska). Warszawa: MT Biznes Sp. z o.o.
- Brown, B. (2013). *Z wielką odwagą. Jak odwaga bycia wrażliwym zmienia to, jak żyjemy i kochamy, jakimi jesteśmy rodzicami i jak przywodzi*, (przeł. A. Owsiak), Warszawa: Laurum.
- Brown, T. (2008). Design Thinking, *Harvard Business Review*, June, 1 - 10.
- Cohen, R.M., Mule, L. (2019). Collaborative Pedagogy in a Design Thinking Education Course, *InSight: A Journal of Scholarly Teaching*, Vol. 14, 29-42.
- Coleman, M.C. (2016). Design thinking and the school library, *Knowledge Quest*, 44 (5), 62 - 68, za: <https://files.eric.ed.gov/fulltext/EJ1099478.pdf>, (dostęp: 28.03.2020).
- Coutu, D.L. (2018). Odporność emocjonalna w praktyce. Trzy cechy osób, które się nie poddają, (w:) *Odporność. Inteligencja emocjonalna. Seria „Harvard Business Review”*, (tłum. W. Usarzewicz), Gliwice: Wydawnictwo Helion.
- Dorst, K. (2011). The core of 'design thinking' and its application, *Design Studies*, Vol. 32 (6), 521 - 532.
- Dym, C.L., Agogino, A.M., Eris, O., Frey, D.D., Leifer, L.J. (2005). Engineering Design Thinking, Teaching, and Learning, *Journal of Engineering Education*, January, 103-120.
- Hunziker, D. (2018). *Kompetencje bez tajemnic. Rozwijanie kompetencji to nie czary*, (przeł. M. Guzowska), Warszawa: Dobra Literatura.
- Kelly, T., Kelly, D. (2019). *Twórcza odwaga. Otwórz się na design thinking*, (przeł. A. Doroba), Warszawa: MT Biznes Sp. z o.o.
- Kim, K.H. (2005). Can Only Intelligent People Be Creative? *The Journal of Secondary Gifted Education*, Vol. XVI, 2/3, 57-66.
- Kim, K.H. (2011). The Creativity Crisis: The Decrease in Creative Thinking Scores on the Torrance Tests of Creative Thinking, *Creativity Research Journal*, 23 (4), 285-295, <http://dx.doi.org/10.1080/10400419.2011.627805>.
- Leifer, L. G., Steinert, M. (2011). Dancing with Ambiguity: Causality Behavior, Design Thinking, and Triple-Loop-Learning, *Information Knowledge Systems Management*, 10, 151-173, <http://dx.doi.org/10.3233/IKS-2012-0191>.
- Luka, I. (2014). Design Thinking in Pedagogy, *Journal of Education Culture and Society*, 2, 63-74, <http://dx.doi.org/10.15503/jecs20142.63.74>.
- Nęcka, E. (2003). *Psychologia twórczości*, Gdańsk: GWP.
- Owen, C.L. (2005). Design Thinking. What is. Why It Is Different. Where It Has New Value. Institute of Design, Illinois Institute of Technology, za: https://www.id.iit.edu/wp-content/uploads/2015/03/Design-thinking-what-it-is-owen_korea05.pdf, (dostęp: 01.09.2020).

- Owen, C.L. (2017). Design Thinking: Notes on its Nature and Use, za: https://www.id.iit.edu/wp-content/uploads/2015/03/Design-thinking-notes-on-its-nature-and-use-owen_desthink071.pdf, (dostęp: 28.03.2020).
- Robinson, K. (2016). *Oblicza umysłu: ucząc się kreatywności*, (tłum. M. Mentel), Gliwice: Element.
- Rudkin, B.I. (2015). *Design Thinking dla przedsiębiorców i małych firm. Potęga myślenia projektowego w codziennej pracy*, (tłum. K. Żarnowska), Gliwice: HELION.
- Schein, E.H. (2019). *Potęga dobrej komunikacji w zespole. O trudnej sztuce pokornego zadawania pytań*, (przekład P. Zagórska), Warszawa: PWN.
- Schein, E.H., Schein, P.A. (2019). *Potęga relacji w zarządzaniu. O trudnej sztuce bycia pokornym liderem*, (przekład P. Zagórska), Warszawa: PWN.
- Schwartz, B. (2018). *Dlaczego pracujemy*, (przekł. A. Rogozińska), Warszawa: Grupa Wydawnicza Relacja.
- Seppälä, E. (2017). *Droga do szczęścia. Jak nauka o szczęściu pomoże ci osiągnąć sukces*, (przekł. K. Misiak), Warszawa: Wydawnictwo Czarna Owca.
- Szmidt, K.J. (2013). *Trening kreatywności. Podręcznik dla pedagogów, psychologów i trenerów grupowych*, Wydanie II. Gliwice: HELION.
- Trompenaars, F. (2012). *Kultura innowacji. Kreatywność pracowników źródłem sukcesu firmy*, (tłum. A. Kwaśniewska), Warszawa: Wolters Kluwer Polska Sp. z o. o.
- Waloszek, G. (2012). Introduction to Design Thinking.SAP User Experience Community, September, za: <https://experience.sap.com/skillup/introduction-to-design-thinking/>, (dostęp: 28.03.2020).
- Чиксентмихайи, М. (2017). *Креативность. Поток и психология открытий и изобретений*. Москва: Карьера Пресс/Csikszentmihalyi M. (1997). *Creativity. Flow and the Psychology of Discovery and Invention*.

Mgr Pavel M. Larionov, <https://orcid.org/0000-0002-4911-3984>

Wydział Psychologii

Uniwersytet Kazimierza Wielkiego

w Bydgoszczy

W stronę psychologii środowiskowej: właściwości psychometryczne polskiej wersji Skali Tożsamości Środowiskowej

Toward an Environmental Psychology: psychometric properties
of the Polish version of the Environmental Identity Scale

<https://doi.org/10.34766/fetr.v44i4.452>

Abstrakt: W artykule zaprezentowano właściwości psychometryczne polskiej wersji Skali Tożsamości Środowiskowej (Environmental Identity Scale – EID Scale) autorstwa Clayton (2003). Badanie walidacyjne było przeprowadzone w próbie 212 osób w wieku 18–63 lat wśród osób dorosłych. Trafność narzędzia w aspekcie zbieżnym i różnicowym została oceniona na podstawie zależności Skali Tożsamości Środowiskowej z ruminacją o sobie i świecie społecznym (Kwestionariusz Ruminacji), wymiarami osobowości w modelu Wielkiej Piątki (Inwentarz Osobowości TIPI), z poczuciem bezpieczeństwa (Kwestionariusz Doświadczania Bezpieczeństwa) oraz z orientacją materialistyczną jednostki (Skala Wartości Materialnych). Potwierdzono jednoczynnikową strukturę skali. Wskaźniki dopasowania modelu przyjmowały następujące wartości: RMSEA (0,037; 90%CI: 0,024; 0,048), GFI (0,959), CFI (0,983), TLI (0,981), SRMR (0,079), χ^2/df (1,29). Rzetelność Skali Tożsamości Środowiskowej została oceniona za pomocą współczynnika alfa Cronbacha, wartość którego wyniosła 0,91. Polska wersja skali Skali Tożsamości Środowiskowej charakteryzuje się bardzo dobrymi właściwościami psychometrycznymi. Zastosowanie skali stwarza nowe możliwości w rozwoju psychologii środowiskowej w Polsce.

Słowa kluczowe: Skala Tożsamości Środowiskowej, walidacja, właściwości psychometryczne, psychologia środowiskowa, natura

Abstract: The article presents the psychometric properties of the Polish version of the Environmental Identity Scale (EID Scale) developed by Clayton (2003). The survey was conducted in the sample (N = 212) among adults aged 18–63. The convergent and divergent validity were assessed on the basis of the correlation between the EID Scale with the scale of rumination about self and the rumination about the social world (Rumination Questionnaire), the personality traits of the Big Five model (Ten Item Personality Inventory), the sense of safety (Safety Experience Questionnaire) and the materialistic values (Material Values Scale). The one-factor structure of the EID Scale was confirmed. The parameters of model fit took the following values: RMSEA (0.037; 90%CI: 0.024; 0.048), GFI (0.959), CFI (0.983), TLI (0.981), SRMR (0,079), χ^2/df (324,815/252 = 1.29). The reliability of the Polish version of the EID Scale was high (Cronbach's alpha coefficient α was 0.91). The Polish version of the EID Scale has very good psychometric properties. The use of the EID Scale creates new opportunities in the development of environmental psychology in Poland.

Keywords: Environmental Identity Scale, validation, psychometric properties, environmental psychology, nature

Wprowadzenie

Problematyka postaw wobec natury staje się coraz bardziej znacząca ze względu na wzrost problemów ekologicznych na świecie. Istnieje dosyć dużo konstruktów psychologicznych rozpatrujących relacje człowiek–natura, wśród których można wymienić następujące: pokrewieństwo z naturą (ang. *nature relatedness*; Nisbet, Zelenski, 2014), powiązanie z przyrodą (ang. *connectedness to nature*; Mayer, Frantz, 2004), łączność z przyrodą (ang. *connectivity with nature*; Dutcher, Finley, Luloff, Johnson, 2007), włączenie przyrody do jaźni (ang. *inclusion of nature in the self*; Martin, Czellar, 2016), zaangażowanie w przyrodę (ang. *commitment to nature*; Davis, Green, Reed 2009), emocjonalne przywiązanie do natury (ang. *emotional affinity toward nature*; Kals, Schumacher, Montada, 1999).

Pokrewieństwo z naturą odnosi się do subiektywnego poczucia więzi ze środowiskiem naturalnym. Autorzy tej koncepcji, Nisbet i Zelenski (2014), stwierdzili, że pokrewieństwo z naturą obejmuje trzy wymiary: emocjonalny, poznawczy (np. przekonania, postawy i wiedzę), a także bezpośrednie doświadczenia związane z naturą. Wnioskowano, że pokrewieństwo z naturą jest względnie stabilną różnicą indywidualną.

Mayer i Frantz (2004) rozpatrywali powiązanie z przyrodą w aspekcie emocjonalnej więzi człowieka z naturą. Koncepcja łączności z przyrodą jest związana z rozpatrywaniem postrzegania przez ludzi fundamentalnego podobieństwa między sobą a światem przyrody (Dutcher i in., 2007). Koncepcja włączenia przyrody do jaźni bada relacje człowiek–natura z perspektywy ekspansji poznawczej. W tej koncepcji został przedstawiony interesujący sposób badania tych relacji. Opracowano oryginalny 4-punktowy test projekcyjny, który bazuje na wyborze obrazów graficznych odzwierciedlających stopień szczelności związku jaźni jednostki z przyrodą (Martin, Czellar, 2016).

Davis i in. (2009) w koncepcji zaangażowania w przyrodę podkreślili, że ludzie są współzależni od natury, która jest rozpatrywana w jakości partnera dla człowieka. Można odnotować, że koncepcja ta jest oparta na teoriach relacji międzyludzkich i stosuje ich aparat terminologiczny. W koncepcji emocjonalnego przywiązania do natury (Kals i in., 1999) rozpatrywano rolę emocji, które kształtują się w stosunku do natury poprzez doświadczenia z dzieciństwa.

Podsumowując, w literaturze opisano wiele teorii rozważających relacje między człowiekiem a przyrodą z różnych stanowisk. Zasadnicza różnica między nimi polega na tym, że niektóre z wyżej wymienionych koncepcji rozpatrują te relacje z pozycji emocjonalnego lub poznawczego aspektu. Najwidoczniej relacje między człowiekiem a przyrodą są najgłębiej rozważane w koncepcji tożsamości środowiskowej, która ze względu na jej wielowymiarowy charakter zasługuje na uwagę.

1. Koncepcja tożsamości środowiskowej S. Clayton

Koncepcja tożsamości środowiskowej (ang. *environmental identity*) została zaprezentowana przez Clayton (2003). Autorka ta określiła tożsamość środowiskową jako sposób, w jaki ludzie kształtują swoją samoświadomość: poczucie połączenia z jakąś częścią nieludzkiego środowiska naturalnego, oparte na historii, emocjonalnym przywiązaniu i/lub podobieństwie, które wpływa na to jak postrzegamy świat i działamy wobec niego; przekonanie, że środowisko jest dla nas ważne i jest ważną częścią tego, kim jesteśmy.

Warto podkreślić tezę tej koncepcji, którą można określić następująco: natura jest rozpatrywana jako komponent tożsamości jednostki, za pomocą którego ona określa siebie. Nie ma wątpliwości, że wymienione na początku artykułu koncepcje są podobne do siebie, o czym świadczy badanie Tama (2013). Jednak ta teza fenomenologicznie różnicuje koncepcję tożsamości środowiskowej od koncepcji pokrewnych. Pod tym względem w tej teorii rozpatruje się nie tylko stosunek jednostki do natury, ale również rolę przyrody w kształtowaniu się samoświadomości. W ten sposób rozpatrywane są bardziej głębokie i nawet nieświadome aspekty relacji jednostki z przyrodą w porównaniu do innych koncepcji rozważających je, m.in. z pozycji wiedzy o środowisku (poznawczy aspekt), emocjonalnej więzi (emocjonalny aspekt) lub zachowań proekologicznych (behawioralny aspekt). Z fenomenologicznego punktu widzenia dobrym wyrażeniem określającym znaczenie tożsamości środowiskowej w życiu człowieka jest następujące przeżywanie bycia: „Ja jestem częścią przyrody, a przyroda jest częścią mnie”. Zatem poziom tożsamości środowiskowej odzwierciedla stopień *identyfikacji* jednostki z przyrodą.

W celu badania tożsamości środowiskowej Clayton (2003) opracowała Skalę Tożsamości Środowiskowej, która składa się z 24 pytań. Skala zawiera pozycje o następującym znaczeniu fenomenologicznym: behawioralne aspekty interakcji jednostki z naturą, samoidentyfikacja z naturą, ideologiczne aspekty (wspieranie edukacji proekologicznej i prowadzenie zrównoważonego stylu życia), pozytywne emocje i estetyczne poczucie wobec natury, a także autobiograficzny komponent obcowania z przyrodą. Autorka wskazała na jednoczynnikową strukturę narzędzia. Odnotowano obecność dodatniego związku między tożsamością środowiskową a ekocentryzmem, kolektywizmem i działaniami przyjaznymi środowisku naturalnemu, a także wykazano silny ujemny związek tożsamości środowiskowej z apatią i nieco słabszy ujemny z indywidualizmem. Clayton (2003) wniosowała, że Skala Tożsamości Środowiskowej jest trafnym i rzetelnym kwestionariuszem samoopisowym. Skala znalazła szerokie zastosowanie na świecie. Zostały opracowane różne wersje językowe skali: hiszpańska (Olivos, Aragonés, 2011), rosyjska (Clayton, Irkhin, Nartova-Bochaver, 2019), niemiecka (Fritsche, Häfner, 2012), chińska (Tam, 2013) i in. Z zastosowaniem Skali Tożsamości Środowiskowej przeprowadzono wiele badań rozpatrujących związki tożsamości

środowiskowej z różnymi zmiennymi, w tym zachowaniem proekologicznym, cechami osobowości, jakością życia i dobrostanem psychicznym.

Najbardziej zbadany jest związek tożsamości środowiskowej i koncepcji pokrewnych z postawami proekologicznymi. W badaniach wykazano bardzo silny dodatni związek pomiędzy tożsamością środowiskową a zachowaniem proekologicznym wśród studentów (Freed, Wong, 2019). Korespondujące wyniki otrzymano w badaniu Tama (2013). Otto i Pensini (2017) wykazali, że edukacja ekologiczna oparta na przyrodzie (ang. *nature-based environmental education*) miała związek z wiedzą o środowisku (ang. *environmental knowledge*) i powiązaniem z przyrodą (ang. *connectedness to nature*), które z kolei były dodatnio związane z zachowaniem proekologicznym. Ważne jest, aby podkreślić, że w tamtym badaniu połączenie z przyrodą wyjaśniało 69%, a wiedza o środowisku tylko 2% zmienności zachowań ekologicznych. Podkreśla to, że raczej nie wiedza o środowisku, a wewnętrzna postawa człowieka wobec natury jest ważnym czynnikiem związanym z zachowaniem proekologicznym. W ten sposób powstaje ważne pytanie, jak należy kształtować tożsamość środowiskową oraz jakie cechy osobowości są związane z tym procesem.

Większość badań dotyczących powiązania cech osobowości z tożsamością środowiskową charakteryzuje się spójnymi wynikami. W badaniu Tama (2013) stwierdzono obecność dodatnich związków pomiędzy tożsamością środowiskową a ekstrawersją, ugodowością, sumiennością i otwartością na doświadczenie, a także wykazano ujemny związek z neurotycznością. W próbie studentów Irkhin (2020) wykazał obecność dodatniego związku pomiędzy ugodowością i otwartością na doświadczenia a tożsamością środowiskową oraz podkreślił, że jedynym predyktorem tożsamości środowiskowej jest otwartość na doświadczenia. Najbardziej interesujące wyniki dotyczą dodatniego związku tożsamości środowiskowej z ugodowością i sumiennością oraz ujemnego związku z neurotycznością. Z jednej strony, te dane dostarczają nowej wiedzy dotyczącej uwarunkowań kształtowania się tożsamości środowiskowej. Z drugiej jednak, mają one charakter opisowy, a nie objaśniający. Z kolei przeprowadzenie dalszych badań skierowanych na poszukiwanie zmiennych pośredniczących w tych związkach może przyczynić się do bardziej praktycznych wniosków.

W badaniach odnotowano, że tożsamość środowiskowa sprzyja dobrostanowi jednostki. Wykazano, że identyfikacja z naturą oraz wewnętrzne umiejscowienie kontroli zdrowia korzystnie wpływały na jakość życia mieszkańców społeczności produkującej ropę w Nigerii (Ilevbare, Idemudia, Atiola, 2019). W badaniu Irkhina (2020) odnotowano pozytywny związek tożsamości środowiskowej z dobrostanem psychicznym w próbie rosyjskich studentów. Tam (2013) odnotował dodatni związek między satysfakcją z życia i poczuciem szczęścia a tożsamością środowiskową. Ostatni z wymienionych związków został przeanalizowany w metaanalizie (N = 8523). Wykazano obecność związku między tożsamością środowiskową (i koncepcjami pokrewnymi) a poczuciem szczęścia, który nie

był moderowany przez płeć i wiek (Capaldi, Dopko, Zelenski, 2014). Biorąc pod uwagę fakt, że przyszłość planety leży w rękach dzieci, naukowcy z Meksyku przeprowadzili badania dotyczące związku przywiązania do natury, zachowań zrównoważonych (zachowania proekologiczne, oszczędność, altruizm oraz sprawiedliwe relacje społeczne) i poczucia szczęścia u dzieci w średnim wieku 10,41 lat. Wykazano, że przywiązanie do natury przez zachowania zrównoważone wywiera wpływ na poczucie szczęścia (Barrera-Hernández, Sotelo-Castillo, Echeverría-Castro, Tapia-Fonllem, 2020). Na podstawie tych danych można wysunąć ważny wniosek o pozytywnej roli tożsamości środowiskowej dla zdrowia i szczęścia człowieka, ale także dla „zdrowia środowiska”.

Postępujący rozwój psychologii środowiskowej stwarza nowe możliwości badania relacji między człowiekiem a przyrodą. Mając na celu przybliżenie polskiej psychologii do nowych osiągnięć w tej dziedzinie, celem tego badania jest opracowanie polskiej wersji Skali Tożsamości Środowiskowej i prezentowanie jej właściwości psychometrycznych.

2. Badania własne

Oryginalna anglojęzyczna wersja Skali Tożsamości Środowiskowej została przetłumaczona na język polski przez trzech tłumaczy. Na podstawie tych tłumaczeń ustalono wspólną polską wersję Skali Tożsamości Środowiskowej. Następnie polska wersja skali została przetłumaczona na język angielski przez tłumacza, któremu nie była znana oryginalna wersja testu. Zatem autorka Skali Tożsamości Środowiskowej S. Clayton sprawdziła równoważność językową narzędzia i wskazała jak należy zmienić sformułowania dla niektórych pytań. Zgodnie z zaleceniami S. Clayton wykonano niezbędne zmiany. Stwierdzono zgodność sensu twierdzeń oryginalnej i polskiej wersji Skali Tożsamości Środowiskowej, którą poddano dalszym procedurom walidacji. Była sprawdzona struktura skali za pomocą confirmacyjnej analizy czynnikowej oraz została oceniona rzetelność i trafność narzędzia. Analiza statystyczna była przeprowadzona za pomocą programu Statistica 13.3 i pakietów statystycznych *lavaan* (Rosseel, 2012) i *MVN* (Korkmaz, Goksuluk, Zararsiz, 2014) w środowisku R.

2.1. Charakterystyka badanych grup

Badanie walidacyjne zostało przeprowadzone online w próbie 212 osób. Udział w badaniu był anonimowy i dobrowolny. Uczestnikami badania byli studenci i osoby aktywne zawodowo.

Próba składała się z 212 osób w wieku 18–63 lat ($Me = 22$, $Q_1 = 21$, $Q_3 = 23$). Większość osób miała wykształcenie średnie (80,66%). Wykształcenie wyższe miała prawie co piąta osoba badana (19,34%). Większość osób zamieszkiwała w wielkich miastach powyżej 100 tys. mieszkańców (46,70%), na wsi – 21,70% osób badanych, w małych (do 20

tys. mieszkańców) i średnich miastach (20–100 tys. mieszkańców) – 14,62% i 16,98% odpowiednio. Większość osób badanych (49,06%) studiowała, 41,04% osób łączyło naukę z pracą i 9,90% wyłącznie pracowało. Około trzech piątych (61,32%) osób badanych wyznawało chrześcijaństwo, z kolei 8,02% – inne religie (nie islam lub judaizm). Ateistami lub osobami niereligijnymi było 30,66% osób.

2.2. Narzędzia badawcze

1) Skala Tożsamości Środowiskowej autorstwa Clayton (2003) służy do badania tożsamości środowiskowej. Skala jest jednoczynnikowa i zawiera 24 pytania. Skala odpowiedzi jest pięciostopniowa od 1 (zupełnie dla mnie nieprawdziwe) do 5 (zupełnie dla mnie prawdziwe).

2) Kwestionariusz Ruminacji (KR) autorstwa Baryły i Wojciszke (2005) pozwala na ocenę częstości nawracania negatywnych myśli na temat własnej osoby i świata społecznego. KR zawiera dwie skale: skalę ruminacji o sobie i skalę ruminacji o świecie społecznym. Każda z tych skal zawiera po 10 pytań. Skala odpowiedzi jest pięciostopniowa od 1 (nigdy) do 5 (bardzo często). Przykładowe pytania skal: ruminacja o sobie („powracam myślami do własnych postępów, których już nie można zmienić”) i ruminacja o świecie społecznym („boleję nad tym, jakimi egoistami jest większość ludzi”).

3) Skala Wartości Materialnych (ang. *Material Values Scale – MVS*) w wersji 9-itemowej autorstwa Richins (2004) w adaptacji polskiej Górnik-Durose (2016) służy do badania orientacji materialistycznej jednostki. Skala zawiera trzy podskale (sukces, szczęście, centralność) z możliwością obliczenia ogólnego wskaźnika materializmu. Przykładowe pytania skal: sukces („lubię mieć rzeczy, które robią wrażenie na innych”), szczęście („byłbym szczęśliwszy, gdyby było mnie stać na kupowanie większej ilości rzeczy”), centralność („lubię luksus w swoim życiu”).

4) Kwestionariusz Doświadczania Bezpieczeństwa (KDB) autorstwa Klamuta (2019) służy do badania poziomu poczucia i refleksji nad bezpieczeństwem. KDB składa się z dziewięciu pytań: pięć pytań należy do skali poczucia i cztery do skali refleksji nad bezpieczeństwem. Skala odpowiedzi jest pięciostopniowa: od 1 (zdecydowanie nie zgadzam się) do 5 (zdecydowanie zgadzam się). Przykładowe pytania skal: poczucie bezpieczeństwa („aktualnie czuję, że mam zaspokojone podstawowe potrzeby dające mi przekonanie o bezpieczeństwie mojego życia”) i refleksja nad bezpieczeństwem („bezpieczeństwo narodowe jest dla mnie istotną wartością”).

5) Polska wersja testu Ten Item Personality Inventory (TIPI-PL) służy do badania cech osobowości w modelu Wielkiej Piątki. TIPI-PL zawiera pięć skal: ekstrawersję, ugodowość, sumienność, stabilność emocjonalną i otwartość na doświadczenia. Narzędzie składa się z dziesięciu pytań, po dwa pytania na każdą skalę. Przykładowe pytania ze skal: ekstrawersja („sposrzegam siebie jako osobę lubiącą towarzystwo innych, aktywną

i optymistyczną”), ugodowość („spozrzegam siebie jako osobę zgodną, życzliwą”), sumienność („spozrzegam siebie jako osobę sumienną, zdyscyplinowaną”), stabilność emocjonalna („spozrzegam siebie jako osobę niemartwiącą się, stabilną emocjonalnie”), otwartość na doświadczenia („spozrzegam siebie jako osobę otwartą na nowe doznania, w złożony sposób postrzegającą świat”) (Sorokowska, Słowińska, Zbieg, Sorokowski, 2014).

2.3. Wyniki

Statystyki opisowe pozycji skali zostały zaprezentowane w tabeli 1. Analiza jakościowa itemów skali wykazała, prawie wszystkie itemy miały $Me = 4$, oprócz itemów 10, 18, 20 i 22, które miały $Me = 3$ i opisywały dość specyficzne działania (item 10), przekonania (18), sytuacje (20) i poglądy (22) związane z kontekstem ekopsychologicznym. Dostyć mało młodych Polaków miało wiele wspólnego z działaczami na rzecz ochrony środowiska (item 7 miał najniższą średnią i medianę wśród wszystkich pozycji skali $M = 2,25$, $Me = 2$). Z kolei większość Polaków uważała, że poznawanie świata przyrody powinno być ważną częścią wychowania każdego dziecka (item 14 miał najwyższą średnią i medianę $M = 4,52$; $Me = 5$).

Tabela 1a. Statystyki opisowe pozycji Skali Tożsamości Środowiskowej ($N = 212$)

Pozycje skali	<i>M</i>	<i>Me</i>	<i>SD</i>	<i>SKE</i>	<i>K</i>	Korelacje item-skala *
1. Spędzam dużo czasu na łonie natury (w lesie, w górach, na pustyni, nad jeziorem, nad oceanem)	3,58	4	0,98	-0,45	-0,62	0,60
2. Angażowanie się w działania na rzecz środowiska naturalnego jest dla mnie ważne	3,41	4	0,94	-0,46	-0,05	0,55
3. Uważam siebie za część natury, a nie odrębny jej element	4,05	4	0,83	-1,09	1,64	0,58 ^s
4. Jeśli miałbym wystarczająco dużo czasu lub pieniędzy, z pewnością poświęciłbym część z nich na ochronę środowiska	3,86	4	0,97	-1,07	1,10	0,48 ^s
5. Kiedy jestem smutny lub zestresowany, to nastrój poprawia mi spędzanie czasu na świeżym powietrzu „obcując z naturą”	4,12	4	0,94	-1,28	1,55	0,57 ^s
6. Życie blisko natury jest dla mnie ważne; nie chciałbym mieszkać cały czas w mieście	3,90	4	1,17	-0,97	0,17	0,64

Tabela 1b. Statystyki opisowe pozycji Skali Tożsamości Środowiskowej (N = 212) cd.

Pozycje skali	M	Me	SD	SKE	K	Korelacje item-skala *
7. Mam wiele wspólnego z działaczami na rzecz ochrony środowiska	2,25	2	0,92	0,34	-0,51	0,54
8. Wierzę, że niektóre z dzisiejszych problemów społecznych mogłyby zostać rozwiązane przez powrót do bardziej wiejskiego stylu życia, w którym ludzie pozostają w większej harmonii z ziemią	3,50	4	1,06	-0,57	-0,26	0,52
9. Czuję, że mam wiele wspólnego z innymi gatunkami	3,42	4	1,01	-0,42	-0,46	0,46
10. Lubię zajmować się ogrodem	2,99	3	1,25	-0,01	-1,17	0,59
11. Bycie częścią ekosystemu jest ważną częścią tego, kim jestem	3,43	4	1,01	-0,66	0,09	0,80
12. Czuję, że mam korzenie w określonej lokalizacji geograficznej, która miała znaczący wpływ na mój rozwój	3,22	4	1,17	-0,37	-0,93	0,43
13. Odpowiedzialne postępowanie wobec ziemi, prowadzenie zrównoważonego stylu życia, jest częścią mojego kodeksu moralnego	3,83	4	0,79	-0,63	0,59	0,58
14. Poznawanie świata przyrody powinno być ważną częścią wychowania każdego dziecka	4,52	5	0,54	-0,45	-1,04	0,57 ^s
15. Ogólnie, bycie częścią świata przyrody jest ważnym elementem mojego postrzegania siebie	3,59	4	0,99	-0,66	0,07	0,72
16. Wolalbym mieszkać w małym pokoju lub domu z ładnym widokiem niż w większym pokoju lub domu z widokiem na inne budynki	3,97	4	1,12	-1,02	0,14	0,45 ^s
17. Bardzo lubię biwakowanie oraz wędrowki na świeżym powietrzu	4,03	4	0,97	-1,13	1,10	0,51 ^s
18. Czasami mam wrażenie, że części natury – niektóre drzewa, burze lub góry – mają własną osobowość	2,97	3	1,23	-0,09	-1,18	0,56 ^s
19. Czułbym, że brakuje mi ważnej części mojego życia, jeśli od czasu do czasu nie byłbym w stanie wyjść i cieszyć się naturą	4,24	4	0,88	-1,38	2,12	0,64 ^s

Tabela 1c. Statystyki opisowe pozycji Skali Tożsamości Środowiskowej ($N = 212$) cd.

Pozycje skali	<i>M</i>	<i>Me</i>	<i>SD</i>	<i>SKE</i>	<i>K</i>	Korelacje item-skala *
20. Jestem dumny z tego, że umiałbym samodzielnie przetrwać na łonie natury przez kilka dni	3,08	3	1,18	-0,14	-0,93	0,49
21. Nigdy nie widziałem dzieła sztuki tak pięknego, jak natura, zachód słońca czy pasmo górskie	3,88	4	1,10	-0,96	0,36	0,51
22. Moje własne zainteresowania zazwyczaj wydają się zbieżne z poglądem propagowanym przez działaczy prośrodowiskowych	3,06	3	0,93	-0,15	-0,37	0,60
23. Czuję, że otrzymuję wsparcie duchowe z doświadczeń z kontaktu z przyrodą	3,36	4	1,15	-0,52	-0,63	0,62
24. Trzymam w pokoju pamiątki z wypraw na świeżym powietrzu, takie jak muszle, skały czy pióra	3,15	4	1,34	-0,13	-1,39	0,51 ^s
Wynik Skali Tożsamości Środowiskowej (średnia sumy wszystkich itemów)	3,56	3,63	0,58	-0,48	0,16	–
Wynik Skali Tożsamości Środowiskowej (suma wszystkich itemów)	85,42	87	13,81	-0,48	0,16	–

Uwaga. *M* – średnia; *Me* – mediana; *SD* – odchylenie standardowe; *SKE* – skośność; *K* – kurtoza; * – wszystkie korelacje są istotne statystycznie na poziomie $p < 0,001$; ^s – współczynnik korelacji rang Spearmana.

2.4. Analiza struktury czynnikowej skali

Struktura czynnikowa narzędzia została zweryfikowana za pomocą confirmacyjnej analizy czynnikowej z wykorzystaniem pakietu statystycznego *lavaan* w środowisku R (Rosseel, 2012). Obliczono współczynnik wielowymiarowej kurtozy, który świadczył o niespełnieniu warunków w stosunku do wielowymiarowego rozkładu normalnego zmiennych (użyto pakietu statystycznego *MVN* w środowisku R; Korkmaz i in., 2014). Ze względu na to zastosowano estymator diagonalnie ważonych kwadratów (ang. *diagonally weighted least squares – DWLS*). Dopasowanie modelu oszacowano na podstawie miar: RMSEA, GFI, CFI, TLI, SRMR i wartości χ^2/df .

Zgodnie z założeniami teoretycznymi Skala Tożsamości Środowiskowej ma jednoczynnikową strukturę. Wskaźniki dopasowania osiągnęły wartości wskazujące na dobre dopasowanie modelu: RMSEA (0,037; 90%CI: 0,024; 0,048), GFI (0,959), CFI (0,983), TLI (0,981), SRMR (0,079), χ^2/df (324,815/252 = 1,29). Oceniono wartości wystandaryzowanych ładunków czynnikowych, które przyjmowały wartości od 0,30 do 0,82 (wszystkie $p < 0,001$).

Ważne jest, aby podkreślić, że najniższa wartość (0,30) dotyczyła 14. pozycji skali. Z kolei wszystkie inne wartości były w granicach od 0,43 do 0,82.

2.5. Rzetelność narzędzia oraz trafność w aspekcie zbieżnym i różnicowym

Rzetelność skali była oceniona za pomocą oszacowania współczynnika alfa Cronbacha (α), wartość którego wynosiła 0,91. Analiza wykazała, że rzetelność polskiej Skali Tożsamości Środowiskowej jest bardzo dobra i wyższa w porównaniu do hiszpańskiej ($\alpha = 0,90$; Olivos, Aragonés, 2011) i rosyjskiej wersji skali ($\alpha = 0,88$; Clayton i in., 2019), a także wersji oryginalnej ($\alpha = 0,90$; Clayton, 2003).

W celu sprawdzenia trafności narzędzia przeprowadzono analizę korelacyjną między tożsamością środowiskową a dwoma rodzajami ruminacji, poczuciem bezpieczeństwa i refleksją nad bezpieczeństwem, cechami osobowości w modelu Wielkiej Piątki oraz wymiarami orientacji materialistycznej. Skośność i kurtoza wszystkich analizowanych zmiennych, oprócz kurtozy poczucia bezpieczeństwa i stabilności emocjonalnej, nie przekraczały przedziału od -1 do +1, dlatego ich kształty można uznać w przybliżeniu za normalne (Bedyńska, Książek, 2012). Analiza związków między tymi zmiennymi została przeprowadzona za pomocą analizy korelacyjnej r Pearsona. Z kolei analizę korelacyjną rang Spearmana zastosowano podczas analizy związków między tożsamością środowiskową a poczuciem bezpieczeństwa i stabilnością emocjonalną.

W tabeli 2 zaprezentowano współczynniki korelacji między wynikiem Skali Tożsamości Środowiskowej a analizowanymi zmiennymi. Analizę rzetelności zastosowanych narzędzi badawczych dokonano za pomocą oszacowania współczynników alfa Cronbacha (α). Rzetelność skal otwartość na doświadczenia (TIPI-PL) i centralność (MVS) była niska, dlatego te zmienne były wyłączone z analizy korelacyjnej. Rzetelność skal refleksja nad bezpieczeństwem i sukces nie była zbyt wysoka ($\alpha = 0,64$ i $\alpha = 0,63$ odpowiednio). Biorąc pod uwagę fakt, że pierwsza z tych skal składa się z czterech itemów, a druga – z trzech, można uznać ich rzetelność za dostateczną.

Analiza korelacji wykazała, że ruminacja o świecie społecznym dodatnio wiązała się z tożsamością środowiskową. Z kolei wykazano brak korelacji Skali Tożsamości Środowiskowej z ruminacją o sobie. Tożsamość środowiskowa była dodatnio związana z refleksją nad bezpieczeństwem i nie korelowała z poczuciem bezpieczeństwa. Ugodowość jako cecha osobowości była słabo, ale dodatnio związana z tożsamością środowiskową. Ekstrawersja i stabilność emocjonalna nie były związane ze Skalą Tożsamości Środowiskowej.

Tabela 2. Współczynniki korelacji między analizowanymi zmiennymi

Zmienne	Tożsamość środowiskowa ($\alpha = 0,91$)	p
Ruminacja o sobie ($\alpha = 0,95$)	0,050	0,471
Ruminacja o świecie społecznym ($\alpha = 0,89$)	0,158 *	0,021
Poczucie bezpieczeństwa ($\alpha = 0,85$)	0,050 ^s	0,469
Refleksja nad bezpieczeństwem ($\alpha = 0,64$)	0,265 ***	< 0,001
Ekstrawersja ($\alpha = 0,80$)	0,065	0,343
Ugodowość ($\alpha = 0,66$)	0,179 **	0,009
Sumienność ($\alpha = 0,77$)	0,132 ^{TS}	0,055
Stabilność emocjonalna ($\alpha = 0,81$)	-0,045 ^s	0,515
Otwartość na doświadczenia ($\alpha = 0,22$)	nd.	nd.
Centralność ($\alpha = 0,58$)	nd.	nd.
Szczęście ($\alpha = 0,81$)	-0,109	0,115
Sukces ($\alpha = 0,63$)	-0,131 ^{TS}	0,057
Orientacja materialistyczna (pełna skala MVS) ($\alpha = 0,82$)	-0,109	0,113

Uwaga. α – współczynnik alfa Cronbacha; * – $p < 0,05$; ** – $p < 0,01$; *** – $p < 0,001$; nd. – nie dotyczy; ^s – współczynnik korelacji rang Spearmana; ^{TS} – wynik na poziomie tendencji statystycznej

Nie wykazano oczekiwanego ujemnego związku między tożsamością środowiskową a orientacją materialistyczną jednostki. Brak korelacji oraz obecność istotnych statystycznie związków zarówno dodatnich, jak i ujemnych między tożsamością środowiskową a odpowiednimi konstruktami teoretycznymi świadczy o trafności narzędzia w aspekcie zbieżnym i różnicowym. Specyfika tych związków ze względu na ich interesujący i wartościowy charakter została omówiona w dyskusji.

2.6. Analiza różnic międzygrupowych

W celu sprawdzenia trafności teoretycznej skali przeprowadzono analizę różnic międzygrupowych. W próbie wyodrębniono i porównywano grupy w zależności od płci, miejsca zamieszkania i według wyznawanej religii. Zastosowano test U Manna-Whitneya oraz ANOVA rang Kruskala-Wallisa wraz z poprawką Bonferroniego. Wykazano obecność istotnych statystycznych różnic w wyniku Skali Tożsamości Środowiskowej według płci ($U = 2724$, $Z = 3,11$, $p = 0,002$). Mężczyźni charakteryzowali się znacznie niższym wynikiem

w porównaniu do kobiet (średnia rang 81,9 vs 113,5; $M = 78,96$ vs $M = 87,26$). Nie wykazano istotnych statystycznie różnic w poziomie tożsamości środowiskowej według miejsca zamieszkania ($H = 0,53$; $p = 0,911$). Odnotowano obecność istotnych statystycznie różnic w zakresie wyniku Skali Tożsamości Środowiskowej ($H = 6,09$; $p = 0,048$) między trzema grupami – chrześcijanami (średnia rang 107,97), ateistami/osobami niereligijnymi (95,75) i osobami z innym wyznaniem religijnym (nie islam lub judaizm) lub poglądami religijnymi (136,32). Z kolei analiza post-hoc wykazała brak istotnych statystycznie różnic między poszczególnymi grupami (wartość p była mniejsza od 0,05, ale wyższa od wartości 0,017, którą należy posługiwać się przy zastosowaniu poprawki Bonferroniego przy porównywaniu trzech grup między sobą). Bez względu na konserwatywność poprawki Bonferroniego, która nie pozwoliła uzyskać istotnych statystycznie różnic, analizując średnią rang można dojść do wniosku, że osoby ateistyczne charakteryzowały się najsłabszym związkiem z naturą, osoby wiary chrześcijańskiej miały głębsze relacje z przyrodą, podczas gdy osoby z innymi poglądami religijnymi charakteryzowały się najbardziej głębokimi relacjami ze światem przyrody. Analiza jakościowa odpowiedzi wykazała, że poglądy religijne ostatniej grupy badanych można określić jako panteistyczne.

3. Dyskusja

Podstawowym celem badania było opracowanie polskiej wersji Skali Tożsamości Środowiskowej, która pozwala zbadać identyczność środowiskową jednostki, tj. stopień identyfikacji jednostki z naturą. W wyniku przeprowadzonych procedur walidacyjnych można wnioskować, że polska wersja skali charakteryzuje się równoważnością językową w stosunku do wersji oryginalnej oraz jest trafnym i rzetelnym narzędziem. Przeprowadzenie badań walidacyjnych, zwłaszcza analizy różnic międzygrupowych i trafności w aspekcie zbieżnym i różnicowym, pozwoliło odnotować interesujące wyniki, które zasługują na uwagę.

Średnia tożsamości środowiskowej u Polaków ($M=3,56$; $SD=0,58$) była znacznie wyższa niż u respondentów z Rosji ($M=2,58$; $SD=0,49$) (Clayton i in., 2019). Prawie równe wyniki w tożsamości środowiskowej były u Polaków ($M=3,56$; $SD=0,58$) i Hiszpanów ($M=3,58$; $SD=0,51$) (Olivos, Aragones, 2011). Na tle respondentów z Rosji młodzi Polacy – uczestnicy badania – wykazali wysoką jedność z naturą. Prawdopodobnie to może być związane ze specyfiką wychowania dzieci w Polsce, gdzie w ramach edukacji zwraca się szczególną uwagę na rozwój odpowiednich postaw wobec natury i ekologii.

Rozpatrując rolę ruminacji, którą istotą jest nawracanie powtarzających się myśli na temat różnych uczuć, sytuacji życiowych, zwłaszcza nieprzyjemnych, ważne jest, aby odnotować związek tożsamości środowiskowej z ruminacją o świecie społecznym i brak związku z ruminacją o sobie. Zgodnie z wynikami badania przeprowadzonego przez Baryłę

i Wojciszke (2005) te dwa rodzaje ruminacji były skorelowane z lękiem, depresją i obniżonym nastrojem. Ruminacja o świecie społecznym wiązała się z chronicznym narzekaniem oraz wiarą w niesprawiedliwość świata społecznego. W tym badaniu związek tożsamości środowiskowej z ruminacją o świecie społecznym był dodatni i słaby, ale istotny. Z psychologicznego punktu widzenia im bardziej osoba identyfikuje się z przyrodą i czuje siebie jako część przyrody, tym bardziej jest skłonna narzekać na ludzi i na świat (większość pozycji w KR dotyczy narzekania na ludzi, np. „smuci mnie, że ludzie myślą tylko o własnym interesie” lub „boleję nad tym, jakimi egoistami jest większość ludzi”). Pod tym względem znaczenie tożsamości środowiskowej dla funkcjonowania psychospołecznego jednostki może mieć dysfunkcyjny charakter. Powstaje ważne pytanie, jaki charakter komunikacji z innymi ludźmi mają osoby z wysoko rozwiniętą tożsamością środowiskową oraz czy może wysoka tożsamość środowiskowa powodować konflikty interpersonalne z powodu różnych poglądów w stosunku do kwestii środowiskowych? Odpowiedzi na te pytania są ważne. Pod tym względem psychologiczne koncepcje dotyczące relacji człowiek-natura wydają się zbyt spersonalizowane. Przedmiotem ich badań jest stosunek jednostki do natury. Z kolei kwestia stosunku jednostki do innych ludzi, którzy są częścią przyrody, zostaje prawie pominięta. W badaniach wykazano, że aktywiści próśrodośkowi odczuwali negatywne emocje, takie jak złość i wstręt wobec „nieodpowiedzialnych” w stosunku do środowiska ludzi (Jia, Soucie, Alisat, Curtin, Pratt, 2017). Niemieccy naukowcy Fritsche i Häfner (2012) wykazali, że poczucie zagrożenia egzystencjalnego wywołane obawami o środowisko może paradoksalnie zmniejszać zachowania proekologiczne. Efekt ten obserwowano zwłaszcza w tym przypadku, kiedy podstawą do podjęcia tych zachowań służyła biocentryczna motywacja (chęć ochrony samej przyrody). Autorzy ci zwrócili uwagę, że tego efektu nie było, kiedy motywacja do działań próśrodośkowych miała charakter antropocentryczny (ochrona ludzi i przyrody poprzez zachowania proekologiczne). Podsumowując, pojawienie się opozycji między silnie zidentyfikowaną z naturą jednostką a innymi ludźmi może stanowić poważny problem psychospołeczny. Niemniej na podstawie tego badania nie można jednoznacznie potwierdzić obecności takiej opozycji. Specyfika korelacji między tożsamością środowiskową a ruminacją o świecie społecznym podkreśliła negatywny efekt tożsamości środowiskowej, na który należy zwrócić uwagę w przyszłych badaniach.

Specyfika związków między KDB a Skalą Tożsamości Środowiskowej świadczy o trafności walidowanego narzędzia. Refleksję nad bezpieczeństwem Klamut (2019) określa jako aktywność poznawczą związaną z zainteresowaniem bezpieczeństwem zarówno własnym, jak i narodowym. Taka refleksja polega na uwzględnieniu bezpieczeństwa w tworzeniu i ocenie sytuacji życiowych. Z tej pozycji refleksja jest względnie stałą cechą jednostki w porównaniu do poczucia bezpieczeństwa, które jest powiązane z aktualnym zaspokojeniem podstawowych potrzeb i brakiem zagrożenia (Klamut, 2019). Skala poczucia

bezpieczeństwa w KDB raczej odnosi się do własnego bezpieczeństwa, gdy refleksja nad bezpieczeństwem obejmuje rozmyślenia nad bezpieczeństwem całego wszechświata (bezpieczeństwo własne, rodzinne, społeczne itd.). Dlatego dodatni związek między tożsamością środowiskową a refleksją nad bezpieczeństwem jest w pełni zasadny.

Badając związek tożsamości środowiskowej z cechami osobowości można odnotować, że wyniki odzwierciedliły wnioski z badań zagranicznych i podkreśliły trafność narzędzia. Korespondujące wyniki otrzymano w badaniu Irkhina (2020) w próbie rosyjskiej. Ze względu na niską rzetelność skali otwartości na doświadczenia w próbie polskiej nie było możliwe ocenić jej związek z tożsamością środowiskową (w próbie rosyjskiej Irkhin odnotował dodatni związek między tymi konstruktami). W niniejszym badaniu na poziomie statystycznej tendencji istniał związek sumienności z tożsamością środowiskową. Poszukiwanie zmiennych pośredniczących w tych związkach może przyczynić się do opracowania skutecznych programów edukacyjnych sprzyjających kształtowaniu się tożsamości środowiskowej. Interesujące doniesienia na ten temat zostały zaprezentowane przez Markowitz, Goldberga, Ashtona i Lee (2012), którzy stwierdzili, że wpływ otwartości na doświadczenia na zachowania prośrodowiskowe był całkowicie mediowany przez postawy środowiskowe oraz związek jednostki z naturą (ang. *connectedness to nature*). Ze względu na relatywną stabilność cech osobowości w toku życia opracowanie i wdrożenie programów promocji zachowań proekologicznych uwzględniających mało sprzyjające rozwojowi tożsamości środowiskowej cechy osobowości, wydaje się ważnym elementem bezpieczeństwa narodowego. Realizacja tego celu może być skuteczna w przypadku, kiedy będą wyjaśnione psychologiczne mechanizmy objaśniające istnienie tych związków. W obecnej postaci mają one charakter opisowy, a nie objaśniający, co dość mocno ogranicza ich interpretację, jednak pozwala na wysunięcie nowych hipotez dotyczących uwarunkowań tożsamości środowiskowej.

Na poziomie statystycznej tendencji istniał ujemny związek między tożsamością środowiskową a podskalą sukcesu ze Skali Wartości Materialnych. Z psychologicznego punktu widzenia to znaczy, że osoby, które mają głębsze relacje z naturą, są mniej skłonne do traktowania posiadania dóbr materialnych jako kryterium oceny sukcesu życiowego.

W badaniu wykazano, że kobiety odczuwały głębszy związek z naturą, co koresponduje z wnioskami Clayton (2003). Autorka ta w swoich badaniach odnotowała obecność takich różnic, które chociaż nie zawsze były one istotne statystycznie. Względnie stałą zmienną, która może mieć ważne znaczenie w różnicowaniu tożsamości środowiskowej, są postawy religijne. Dane dotyczące różnic w wynikach tożsamości środowiskowej u trzech grup osób badanych – chrześcijan, ateistów/osób niereligijnych i osób z wyznaniem, które można określić jako panteistyczne – należy interpretować ostrożnie ze względu na brak jednoznacznych wyników spowodowanych zastosowaniem poprawki Bonferroniego. Można wyciągnąć ostrożny wniosek o silniejszym związku z

naturą u osób religijnych. Warto podkreślić, że specyfika poglądów religijnych odrywa określoną rolę w różnicowaniu wyników w Skali Tożsamości Środowiskowej. Z ostrożnością można odnotować, że poglądy panteistyczne określają silny związek jednostki z naturą. Ogólnie rzecz biorąc, religia może pełnić ważną rolę w rozwiązaniu problemów ekologicznych poprzez kształtowanie się troski o środowisko i społeczeństwo (Sachdeva, 2016; Zemo, Nigus, 2020). Interesujące rozważania na ten temat przedstawił Taylor (2019), który odnotował, że w ostatnich latach obserwuje się rozwój procesu „zielenienia religii” (ang. *greening of religion*). Autor ten podkreślił, że ten proces odbywa się w warunkach, gdy większość tradycji religijnych nie promuje bezpośrednio zachowań prośrodowiskowych. Z kolei badania wykazały, że efektywność podejść edukacyjnych, które obejmowały tematy duchowości i elementy religijne, była satysfakcjonująca (Crowe, 2013). Podsumowując, integracja duchowości i tradycji religijnych w edukacji proekologicznej wydaje się być perspektywicznym podejściem.

Należy zwrócić uwagę na ograniczenia badania, wśród których najważniejsze to: nierówna struktura próby badanej, która wyrażała się w przewadze liczby kobiet nad liczbą mężczyzn; zdecydowaną większość próby stanowiły osoby w wieku młodym. Warto odnotować, że w tego rodzaju badaniach uczestniczą głównie osoby młode (Clayton i in., 2019; Irkhin, 2020; Olivos, Aragonés, 2011). Wybór takiej grupy badanych nie jest przypadkowy, ponieważ osoby młode są tym pokoleniem, które w najbliższej przyszłości będzie rozwiązywało najważniejsze problemy ekologiczne, społeczne i polityczne. Ze względu na to badanie stosunku do przyrody u młodych ludzi nabiera coraz większego znaczenia.

W wyniku przeprowadzonych badań walidacyjnych można stwierdzić, że polska wersja Skali Tożsamości Środowiskowej jest trafna, rzetelna i charakteryzuje się bardzo dobrymi właściwościami psychometrycznymi. Skala może znaleźć szczególne zastosowanie w psychologii środowiskowej, psychologii społecznej, socjologii i innych dziedzinach wiedzy ludzkiej rozpatrujących związek człowieka z naturą.

Bibliografia:

- Barrera-Hernández, L.F., Sotelo-Castillo, M.A., Echeverría-Castro, S.B., Tapia-Fonllem, C.O. (2020). Connectedness to Nature: Its Impact on Sustainable Behaviors and Happiness in Children, *Frontiers in Psychology*, 11, 276, <https://doi.org/10.3389/fpsyg.2020.00276>.
- Baryła, W., Wojciszke, W. (2005). Kwestionariusz Ruminacji, *Studia Psychologiczne*, 43, 5–22.
- Bedyńska, S., Książek, M. (2012). *Statystyczny drogowskaz 3. Praktyczny przewodnik wykorzystania modeli regresji oraz równań strukturalnych*, Warszawa: Wydawnictwo Akademickie Sedno.

- Capaldi, C.A., Dopko, R.L., Zelenski, J.M. (2014). The relationship between nature connectedness and happiness: a meta-analysis, *Frontiers in Psychology*, 5, 976, <https://doi.org/10.3389/fpsyg.2014.00976>.
- Clayton, S. (2003). Environmental Identity: A Conceptual and an Operational Definition, (w:) S. Clayton, S. Opatow (red.), *Identity and the natural environment: The psychological significance of nature*, 45–65, Cambridge: MIT Press.
- Clayton, S., Irkhin, B., Nartova-Bochaver, S. (2019). Environmental Identity in Russia: Validation and Relationship to the Concern for People and Plants, *Psychology. Journal of the Higher School of Economics*, 16 (1), 85–107, <https://doi.org/10.17323/1813-8918-2019-1-85-107>.
- Crowe, J.L. (2013). Transforming Environmental Attitudes and Behaviours through Eco-spirituality and Religion, *International Electronic Journal of Environmental Education*, 3 (1), 75–88.
- Davis, J.L., Green, J.D., Reed, A. (2009). Interdependence with the environment: Commitment, interconnectedness, and environmental behavior, *Journal of Environmental Psychology*, 29 (2), 173–180, <https://doi.org/10.1016/j.jenvp.2008.11.001>.
- Dutcher, D.D., Finley, J.C., Luloff, A.E., Johnson, J.B. (2007). Connectivity With Nature as a Measure of Environmental Values, *Environment and Behavior*, 39 (4), 474–493, <https://doi.org/10.1177/0013916506298794>.
- Freed, A., Wong, D. (2019). The Relationship between University Students' Environmental Identity, Decision-Making Process, and Behavior, *Journal of Sustainability Education*, 20.
- Fritsche, I., Häfner, K. (2012). The Malicious Effects of Existential Threat on Motivation to Protect the Natural Environment and the Role of Environmental Identity as a Moderator, *Environment and Behavior*, 44 (4), 570–590, <https://doi.org/10.1177/0013916510397759>.
- Górnik-Durose, M. (2016). Polska adaptacja skali wartości materialnych (MVS) – właściwości psychometryczne wersji pełnej i wersji skróconych, *Psychologia Ekonomiczna*, 9, 5–21, <https://doi.org/10.15678/PJOEP.2016.09.01>.
- Ilevbare, F.M., Idemudia, E. S., Atiola, S. (2019). Environmental Identity, Health Locus of Control, and Quality of Life in Oil-Producing Community, *Environmental Quality Management*, 28, 123–129, <https://doi.org/10.1002/tqem.21580>.
- Irkhin, B. D. (2020). Who Benefits from Environmental Identity? Studying Environmental Identity and Mental Wellbeing in Russia, *Psychology in Russia: State of the Art*, 13 (3), 66–78, <https://doi.org/10.11621/pir.2020.0305>.

- Jia, F., Soucie, K., Alisat, S., Curtin, D., Pratt, M. (2017). Are environmental issues moral issues? Moral identity in relation to protecting the natural world, *Journal of Environmental Psychology*, 52, 104–113, <https://doi.org/10.1016/j.jenvp.2017.06.004>.
- Kals, E., Schumacher, D., Montada, L. (1999). Emotional Affinity toward Nature as a Motivational Basis to Protect Nature, *Environment and Behavior*, 31 (2), 178–202, <https://doi.org/10.1177/00139169921972056>.
- Klamut, R. (2019). Dwuczynnikowy model doświadczania bezpieczeństwa - założenia teoretyczne i empiryczna weryfikacja: Kwestionariusz Doświadczania Bezpieczeństwa (KDB), *Polskie Forum Psychologiczne*, 24 (3), 308–323, <https://doi.org/10.14656/PFP20190303>.
- Korkmaz, S., Goksuluk, D., Zararsiz, G. (2014). MVN: An R Package for Assessing Multivariate Normality, *The R Journal*, 6 (2), 151–162, za: <https://journal.r-project.org/archive/2014-2/korkmaz-goksuluk-zararsiz.pdf>.
- Markowitz, E.M., Goldberg, L.R., Ashton, M.C., Lee, K. (2012). Profiling the “Pro-Environmental Individual”: A Personality Perspective, *Journal of Personality*, 80 (1), 81–111, <https://doi.org/10.1111/j.1467-6494.2011.00721.x>.
- Martin, C., Czellar, S. (2016). The extended Inclusion of Nature in Self scale, *Journal of Environmental Psychology*, 47, 181–194, <https://doi.org/10.1016/j.jenvp.2016.05.006>.
- Mayer, F.S., Frantz, C. M. (2004). The connectedness to nature scale: A measure of individuals’ feeling in community with nature, *Journal of Environmental Psychology*, 24 (4), 503–515.
- Nisbet, E. K., Zelenski, J. M. (2014). Nature Relatedness and Subjective Well-Being, (w:) A.C. Michalos (red.), *Encyclopedia of Quality of Life and Well-Being Research*, 4269–4276, Dordrecht: Springer, https://doi.org/10.1007/978-94-007-0753-5_3909.
- Olivos, P., Aragonés, J.-I. (2011). Propiedades psicométricas de la Escala de Identidad Ambiental (EID), *Psycology*, 2 (1), 15–24, <https://doi.org/10.1174/217119711794394671>.
- Otto, S., Pensini, P. (2017). Nature-based environmental education of children: Environmental knowledge and connectedness to nature, together, are related to ecological behaviour, *Global Environmental Change*, 47, 88–94, <https://doi.org/10.1016/j.gloenvcha.2017.09.009>.
- Richins, M. (2004). The Material Values Scale: Measurement Properties and Development of a Short Form, *Journal of Consumer Research*, 31 (1), 209–219, <https://doi.org/10.1086/383436>.
- Rosseel, Y. (2012). lavaan: An R Package for Structural Equation Modeling, *Journal of Statistical Software*, 48 (2), 1–36. <http://www.jstatsoft.org/v48/i02/>.

- Sachdeva, S. (2016). Religious Identity, Beliefs, and Views about Climate Change, (w:) *Oxford Research Encyclopedia of Climate Science*, Oxford: Oxford University Press, <https://doi.org/10.1093/acrefore/9780190228620.013.335>.
- Sorokowska, A., Słowińska, A., Zbieg, A., Sorokowski, P. (2014). *Polska adaptacja testu Ten Item Personality Inventory (TIPI) – TIPI-PL – wersja standardowa i internetowa*, Wrocław: WrocLab.
- Tam, K.-P. (2013). Concepts and measures related to connection to nature: Similarities and differences, *Journal of Environmental Psychology*, 34, 64–78, <https://doi.org/10.1016/j.jenvp.2013.01.004>.
- Taylor, B. (2019). Religion and environmental behaviour (part one): World religions and the fate of the Earth, *The Ecological Citizen*, 3 (1), 71–76.
- Zemo, K.H., Nigus, H. Y. (2020). Does religion promote pro-environmental behaviour? A cross-country investigation, *Journal of Environmental Economics and Policy*, 1–24, <https://doi.org/10.1080/21606544.2020.1796820>.

Skala Tożsamości Środowiskowej (polska wersja: P. Larionov, 2020)

Environmental Identity (EID) scale (S. Clayton, 2003)

Instrukcja. Proszę określić, w jakim stopniu każde z następujących stwierdzeń Panią/Pana opisuje, zaznaczając kółkiem właściwą cyfrę na podanej niżej skali.

- zupełnie dla mnie nieprawdziwe – 1
nieprawdziwe dla mnie – 2
ani prawdziwe, ani nieprawdziwe – 3
prawdziwe dla mnie – 4
zupełnie dla mnie prawdziwe – 5

1	Spędzam dużo czasu na łonie natury (w lesie, w górach, na pustyni, nad jeziorem, nad oceanem)	1	2	3	4	5
2	Angażowanie się w działania na rzecz środowiska naturalnego jest dla mnie ważne	1	2	3	4	5
3	Uważam siebie za część natury, a nie odrębny jej element	1	2	3	4	5
4	Jeśli miałbym wystarczająco dużo czasu lub pieniędzy, z pewnością poświęciłbym część z nich na ochronę środowiska	1	2	3	4	5
5	Kiedy jestem smutny lub zestresowany, to nastrój poprawia mi spędzanie czasu na świeżym powietrzu „obcując z naturą”	1	2	3	4	5
6	Życie blisko natury jest dla mnie ważne; nie chciałbym mieszkać cały czas w mieście	1	2	3	4	5
7	Mam wiele wspólnego z działaczami na rzecz ochrony środowiska	1	2	3	4	5

8	Wierzę, że niektóre z dzisiejszych problemów społecznych mogłyby zostać rozwiązane przez powrót do bardziej wiejskiego stylu życia, w którym ludzie pozostają w większej harmonii z ziemią	1	2	3	4	5
9	Czuję, że mam wiele wspólnego z innymi gatunkami	1	2	3	4	5
10	Lubię zajmować się ogrodem	1	2	3	4	5
11	Bycie częścią ekosystemu jest ważną częścią tego, kim jestem	1	2	3	4	5
12	Czuję, że mam korzenie w określonej lokalizacji geograficznej, która miała znaczący wpływ na mój rozwój	1	2	3	4	5
13	Odpowiedzialne postępowanie wobec ziemi, prowadzenie zrównoważonego stylu życia, jest częścią mojego kodeksu moralnego	1	2	3	4	5
14	Poznanie świata przyrody powinno być ważną częścią wychowania każdego dziecka	1	2	3	4	5
15	Ogólnie, bycie częścią świata przyrody jest ważnym elementem mojego postrzegania siebie	1	2	3	4	5
16	Wolałbym mieszkać w małym pokoju lub domu z ładnym widokiem niż w większym pokoju lub domu z widokiem na inne budynki	1	2	3	4	5
17	Bardzo lubię biwakowanie oraz wędrowki na świeżym powietrzu	1	2	3	4	5
18	Czasami mam wrażenie, że części natury – niektóre drzewa, burze lub góry – mają własną osobowość	1	2	3	4	5
19	Czułbym, że brakuje mi ważnej części mojego życia, jeśli od czasu do czasu nie byłbym w stanie wyjść i cieszyć się naturą	1	2	3	4	5
20	Jestem dumny z tego, że umiałbym samodzielnie przetrwać na łonie natury przez kilka dni	1	2	3	4	5
21	Nigdy nie widziałem dzieła sztuki tak pięknego, jak natura, zachód słońca czy pasmo górskie	1	2	3	4	5
22	Moje własne zainteresowania zazwyczaj wydają się zbieżne z poglądem propagowanym przez działaczy prośrodowiskowych	1	2	3	4	5
23	Czuję, że otrzymuję wsparcie duchowe z doświadczeń z kontaktu z przyrodą	1	2	3	4	5
24	Trzymam w pokoju pamiątki z wypraw na świeżym powietrzu, takie jak muszle, skały czy pióra	1	2	3	4	5

Klucz do Skali Tożsamości Środowiskowej

Wynik Skali Tożsamości Środowiskowej to śternia sumy wszystkich itemów.

W niektórych badaniach wynik oblicza się jako suma wszystkich itemów.

Dr Aleksandra Samełko <https://orcid.org/0000-0002-5004-3610>
Akademia Wychowania Fizycznego Józefa Piłsudskiego
w Warszawie

Values important to students of the Faculty of Physical Education

Ważne wartości dla studentów Wydziału Wychowania Fizycznego

<https://doi.org/10.34766/fetr.v44i4.442>

Abstract: The aim of the study was to analyse values important to the students of the University of Physical Education in Warsaw. The survey was conducted among 102 students of first- and second-cycle studies (51 women and 51 men) aged between 18 and 26 years ($M=20.941$; $SD=2.029$). Differences between groups of basic values were analysed using the Mann-Whitney and Kruskal-Wallis U test. A standardized tool (Scheler Value Scale SVS) was used. The results showed significant differences between *vital* ($Z=-2.936$; $p=.003$), *moral* ($H=9.386$; $p=.025$) and *sacred* values ($H=7.829$; $p=.049$). Differences in the study groups show the expected trend related to the current developmental period of young people and the field of study.

Keywords: coaches, higher education, teachers

Abstrakt: Celem pracy była analiza wartości ważnych dla studentów z Akademii Wychowania Fizycznego w Warszawie. Badanie zostało przeprowadzone wśród 102 studentów studiów I i II stopnia (51 kobiet i 51 mężczyzn) w wieku od 18 do 26 lat ($M = 20,941$; $SD = 2,029$). Różnice wartości podstawowych między grupami analizowano za pomocą testu U Manna-Whitneya i Kruskala-Wallisa. Zastosowano standardowe narzędzie (Scheler Value Scale SVS). Wyniki wykazały istotne różnice między wartościami *życiowymi* ($Z = -2,936$; $p = 0,003$), *moralnymi* ($H = 9,386$; $p = 0,025$) i *świętymi* ($H = 7,829$; $p = 0,049$). Rezultat porównania wyników między badanymi grupami wskazuje na oczekiwany trend związany z aktualnym okresem rozwojowym młodzieży i kierunkiem podjętych studiów

Słowa kluczowe: edukacja wyższa, nauczyciele, trenerzy

1. Introduction

The proper transmission of the hierarchy of importance to the younger generations, especially the outdated ethos of chivalry (now beyond the boundaries of educational standards), seems more important than ever. In the ethos of the Middle Ages, there were manifestations of life in accordance with the principle of *fair play*, which can hardly be regarded as identical with the foundations of the contemporary meaning of competition (Nowocień, 2014, pp. 198-204).

Values are understood as forms or beliefs or a particular type of knowledge. Especially in the case of physical education, their consideration should also be connected with the process of social impact (Wallhead, Garn, Vidoni, 2012). Establishing the character of the rules of living among people, expecting the rules of proper conduct, and defining the

role of values as a determinant of the internal sense of striving for normative behaviour justifies the presence of this concept in culture (Kirk, 2013), and, at the same time, raises some reservations regarding the terminological subtleties.

The “elusive quality” of values is associated with its abstract character. This leads to the perception of this construct in the dimension of assessment (valuating), subjective states (feelings), or moral principles (Nikiel, 2009, pp. 201-210). Contemporary culture is characterized by an attitude towards measurable, superficial results with no delayed gratification (Evans, 2012). Continuous evaluation of outcomes rather than the development brings profits in the form of a continuous but apparent increase in numerical or ranking-related “values” (López-Pastor, Kirk, Lorente-Catalán, MacPhail, Macdonald, 2012). However, this attitude and the need for a rapid improvement in competences do not have an effect on the education of children and young people. What really counts in physical education and sport is many years of experience of the individual. This is especially evident in beginner physical education teachers, who use the knowledge from their own participation in physical activity (Garrett, Wrench, 2007).

“Values” mean mental experiences or emotional reactions (Brzozowski, 1995). The basis for building a system is experiences, feelings of a person, and contact with other people. It turns out that the professed values of coaches and physical education teachers are important in the intensity of their commitment and differentiation of priorities in the process of learning (Sofa, Curtner- Smith, 2010). Studies show the effect of sport and physical education on the development of values in young people (Koh, Ong, Camiré, 2014). Establishing a specific hierarchy is important to relationships and interactions. The individual value system may differ from the accepted rules and standards. In physical education, each teacher has an individual value system that is conducive or restricts his or her curriculum (Zhu, Ennis, Chen, 2010). Differences are revealed in situations of conflicts or development crises. The externally acquired contents in the educational process change over time into internalized ones and thus become part of the person’s own value system (Elżanowska, 2012, pp.97-114). There is evidence of correlations between the values important to carers and children at an early stage of development. Programs that analyse the specific behaviour of teachers, such as the tone of voice, encouragement and serving as a role model, emphasize the adoption of appropriate attitudes by students through appropriate modelling and understanding the intrinsic value of physical activity and sport (Jung, Choi, 2014). The next stages of development (adolescence and early adulthood) are characterized by increased autonomy and the establishment of their place in the adult world. Late adolescence is connected with the development of identity. The cognitive awareness of material or moral values important to parents and presentation of behaviour similar to those learnt at home plays a decisive role in preserving moral and aesthetic feelings. University age is usually the time of becoming an adult and moving from adolescence to early

adulthood. This is related to an internal qualitative change in the form of transferring excessive concentration from one's own person to others and gaining relative independence. Multiple roles require rich resources in every sphere; physical, mental and social. Without the regeneration of the potential, reserves can be exploited and the vitality cannot be regained, which, in the middle of adulthood, inhibits development (Smykowski, 2004, pp.4-5). According to Scheler, "value" is understood as a factual equivalent of feelings - it is the only way to capture directly emotional experiences and an intentional object of experiences. Basic groups of values (*hedonistic, vital, spiritual, sacred*) are present in every epoch, social group and form a model of universal hierarchy.

Using the standardized theoretical framework and assessed the values of students physical education, we will predict probably their passed to the students in future teacher work (Timken, van der Mars, 2009).

2. Methodology

2.1. Objective

The study analysed values appreciated by students of the University of Physical Education in Warsaw. The aim of the research was to answer questions about differences in the professed values between men and women and between students in their first year of first-cycle studies and first year of second-cycle studies.

2.2. Participants

Respondents were students from the Faculty of Physical Education from the university majors of sport and physical education at the University of Physical Education in Warsaw. The number of participants was 102, with 51 female and 51 male students aged between 18 and 26 ($M=20.941$; $SD=2.029$) from the first year of first-cycle studies and the first year of second-cycle studies.

2.3. Instrument and procedure

A diagnostic survey was conducted for the purpose of the research. A standardized psychological tool (SVS Scheler Value Scale) in the Polish adaptation of Brzozowski was used. Four groups of basic values were analysed: *hedonistic, vital, spiritual* and *sacred*, from which spiritual values were divided into *aesthetic, truth* and *moral* values. No factorial subscale values (*secular, religious, fitness* and *physical strength* and *endurance*) were interpreted in the study. Respondents were informed about the purpose of the study and gave consent for participation. The principle of anonymity of results and the possibility of termination of the examinations at any time were used for all the respondents.

2.4. Data analysis

Based on the collected data of the raw results in the above scales, the relevant statistical analyses were carried out using the Mann-Whitney U-test and Kruskal-Wallis test to compare students by current year of study and sex. The statistical significance was set at $p < .05$ and $p < .001$, respectively.

The analyses represent a significant contribution to sports education. Moreover, they outline the current state of knowledge concerning the values professed by future teachers (graduates of the University of Physical Education). Using a standardized theoretical framework, the values appreciated by students were evaluated. The chosen field of study, (physical education in this case), plays an important role. It requires the development of specific competencies and having appropriate internal aptitudes guaranteeing the student's success as a future teacher or a coach.

3. Results

The following tables contain the results of the female and male students. The applied statistical analyses made it possible to present the data and, in accordance with the objectives mentioned above, to determine the differences between the variables surveyed and to identify the interdependencies between each other. The first table shows the results of the mean for values professed by the female and male students. Based on the non-parametric Mann-Whitney U test, women and men were compared in terms of scale data (Tab.1.).

Table 1. Comparison of means for women and men in terms of value scales

Variables	Female students			Male students			Mann-Whitney U-test	
	M	Me	SD	M	Me	SD	Z	p
Truth	77.47	78.75	9.18	79.49	80	12	-1.332	.183
Hedonistic	71.75	73.75	13.43	75.18	75	11.07	-1.098	.272
Vital	68.12	67.5	15.57	66.24	65	15.8	-.797	.426
Esthetic	56.31	58.57	17	60.67	64.29	18.91	-1.419	.156
Moral	82.48	83.81	11.43	79.48	80.91	11.07	-1.677	.094
Sacred	61.37	63.5	20.76	65.74	65	18.75	-.733	.464

The above results show the mean results, which in women on the scale of *vital* and *moral* values, turned out to be higher than in men. In other scales, students showed an advantage over their peers in terms of mean results. Based on the analyses, no statistically significant differences can be found between the examined persons.

The second table compares the first-year students of first-cycle studies with female and male first-year students of second-cycle studies. The difference is statistically significant in the case of the variable of *vital* values. Higher scores on this scale were found for students of second-cycle studies than among those from the first-cycle studies.

Table 2. Comparison of means for study participants from first-cycle and second-cycle studies in terms of value scales

Variables	First-cycle studies			Second-cycle studies			Mann-Whitney U-test	
	M	Me	SD	M	Me	SD	Z	p
Truth	7.14	78.75	9.69	78.82	79.75	11.67	-.355	.723
Hedonistic	71.64	74.06	13.31	75.29	73.75	11.17	-1.158	.247
Vital	62.75	63.33	14.88	71.61	71.67	15.25	-2.936	.003*
Esthetic	57.46	57.86	18.28	59.53	62.86	17.88	-.683	.495
Moral	79.9	81.82	11.45	82.06	83.81	11.15	-1.018	.309
Sacred	61.06	63.5	18.62	66.05	67	20.8	-1.315	.188

* p < .05

The results contained in the following table show the differences between the years of study. It turns out that newcomers are characterized by lower means in all scales. The only values tested that significantly differentiated both groups were *vital* values. Students from the second-cycle studies value this variable higher than those from the first-cycle studies. The third table contains the mean results for values in individual groups of respondents. Based on the results obtained, a hierarchy of values (Tab. 3) can be observed in students by sex and degree of study.

Table 3. Hierarchy of mean test values

	First-cycle studies				Second-cycle studies			
	Female students		Male students		Female students		Male students	
	M	SD	M	SD	M	SD	M	SD
Hedonistic	68.87	15.57	74.3	10.33	71.68	10.58	76.09	11.93
Vital	62.33	15.88	63.16	14.16	70.58	13.31	69.44	17.05
Esthetic	56.14	17.53	58.72	19.24	53.9	16.82	62.7	18.73
Truth	79.35	8.55	76.97	10.72	72.51	9.56	82.11	12.9
Moral	83.67	10.89	76.28	10.97	78.11	12.02	82.81	10.36
Sacred	62.58	21.77	59.59	15.3	57.9	20.1	72.13	20.12

The results presented in the table reveal the mean values professed by students from the first and second cycle studies. The highest-ranked *moral* values are those presented by the respondents at a mean level in relation to the general population. *Moral* values are at the

same time the most valued by women studying in first-cycle studies (5th sten) as well as men in first-cycle studies (5th sten) and second-cycle studies (6th sten).

High in the hierarchy of values are also *truth* values, which in almost all groups have a numerical value close to *moral* values. The results of the *truth* values are average compared to the population; they range between the fifth and sixth stens. Other values considered important for each group are *hedonistic* values, which in the hierarchy of the variables studied take the third position (against the background of the population they have higher average levels i.e. 6th and 7th stens). Sten results show a similar arrangement in the case of *vital* values. The greatest intergroup variation concerns the *sacred* values. Students of the first-degree cycle studies achieved results at the level of 4th sten, whereas female students of the second-cycle studies had 5th sten. The highest score for these values can be observed in men from the older year group (6th sten). The results obtained are at an average level. All groups consider *aesthetic* values to be the least valued and this is comparable to values appreciated by society. The results are at a level consistent with the population standard (5th and 6th sten). The values presented by the students are within the mean sten standards. In both women and men, the results are medium compared to the general population.

The Kruskal-Wallis test was used to compare four groups: men and women from first-cycle and second-cycle studies. Furthermore, the multiple comparison test was used to determine the relationships between individual subgroups. Table 4 shows only statistically significant results for specific scales.

Table 4 presents statistically significant differences on the scales of *vital*, *moral* and *sacred* values. Based on the analyses, there are differences between female students of the second-cycle studies (2) and male and female students starting higher education (1), (3).

Table 4a. Significant differences in the values professed by female and male students of the first-cycle and second-cycle studies

Values	Group	M	Me	SD	Kruskal-Wallis Test
Vital	Female students first-cycle studies (1)	62.33	63.33	15.88	H=9.386 p=.025* S.S. ^a : (1)>(3)
	Female students second-cycle studies (2)				
	Male students first-cycle studies (3)				
	Male students second-cycle studies (4)				

Table 4b. Significant differences in the values professed by female and male students of the first-cycle and second-cycle studies

Values	Group	M	Me	SD	Kruskal-Wallis Test
Moral	Female students first-cycle studies (1)	83.67	86.82	10.89	H=9.386 p=.025* S.S.: (1)>(3)
	Female students second-cycle studies (2)				
	Male students first-cycle studies (3)				
	Male students second-cycle studies (4)				
Sacred all	Female students first-cycle studies (1)	62.58	66	21.77	H=7.829 p=.049* S.S.: (4)>(3)
	Female students second-cycle studies (2)				
	Male students first-cycle studies (3)				
	Male students second-cycle studies (4)				

* p < .05

It turns out that female students (2) have a significantly higher mean scale of *vital* values than female and male students from earlier years. In the case of *moral* values, female students of the first year of the first-cycle studies (1) achieved a significantly different result from their male peers (3). Compared to men, women reached a higher level of values on this scale. In the last of the analysed variables, in which statistically significant results were obtained, differences were found between men from first-cycle (3) and second-cycle (4) studies. The students of the older year (4) presented a significantly higher level of *sacred* values compared to their younger peers (3).

4. Discussion

The presented results can be considered only as part of the student's reality of the University of Physical Education. It is difficult to refer to the entire University to give opinions on the level of the value of its students, or to separate individual differences based on one-off analyses.

The literature on the subject shows that the values important for students are above all health, happiness, friendship, feelings, trust, sincerity, respect and joy. Further places are occupied by self-improvement, peace, individuality, privacy, and kindness. These values are considered universal - common to all, regardless of their role (Görgüt, Tutkun, 2018). There

is evidence that young people brought up in a sports climate, engaging in various activities, thus more often shape ethical behavior (Harvey, Kirk, O'Donovan, 2011).

The student's role should be adjusted to the socially accepted role that is currently considered desirable in the environment. According to Ostrowska (2004), contemporary young people point to values that favour excessive individualism, the devastation of the value system and intensification of hedonistic tendencies (ibid, pp.10-25). Perhaps the results of this study are related to the mutual support of students for the purpose of strategic (informal) education also shown in other reports (Armor, Yelling, 2007). It is hard to find that the values presented by the female and male students of Physical Education were characterised by such high egoism and pessimism. The hierarchy of values, starting from the most important ones (which scored the most points), was *moral, truth, hedonistic, vital, sacred* and *aesthetic* values. In all the variables, the respondents achieved average stent scores, which means that their values were highly consistent with those professed in society. At the same time, there was a significant difference between younger and older people in terms of vital values (*resistance to fatigue, physical strength, fitness, flexibility, ability to bear cold, ability to bear hunger*). This may mean that there has already been a process of over-exploitation of student's organisms at the age starting early adulthood, where the multitude of tasks and lack of opportunities for recovery leads to the overload to the body (Smykowski, 2004, pp. 4-5). Therefore, it is suspected that people from the second-cycle studies, more than younger students, appreciate greater resistance to fatigue or physical strength.

As shown by Demel (1973), physical culture includes, among other things, values relating to "health, body build, immunity, fitness and beauty" (ibid, p. 38). The reason for the results may be the fact that as a specific group, the students of the University of Physical Education shape the values associated with physical culture in the educational process.

In the case of analyses concerning women and men, a statistically significant result differentiating younger female and male students is observed. Among the *moral* values that comprise the variables of *goodness, honour, love of neighbour, peace, helping others, truthfulness, reliability, sincerity, honesty, kindness, politeness*, women from the first year of the first-year studies attained a significantly higher level than men from the same studies. Similar differences can no longer be observed in the master's course (second-cycle studies).

In similar studies involving students from the faculty of Physical Education and Sport, the hierarchy of student values began with *kindness*, followed by *universalism, security, achievement, stimulation, self-direction, hedonism, compliance, power* and *tradition*. The differences between students were evident in *strength, tradition, compliance* and *safety* values in which women scored higher. The values of *hedonism* and *stimulation* of men turned out to be higher than for their friends (Gullu, 2016). In some reports examining the approach of students from Physical Education was observed a different ratio of values for girls and boys; men valued *strength* and *endurance* higher, and women took into account *aesthetic* values and slim figure

(Klomsten, Marsh, Skaalvik, 2005). In other publications that have shown the aspect of moral reasoning, students of the last year showed a significantly lower level of moral judgements than students of the first year (Splawska, 2008, pp.107-120). Value theories emphasize the "circular continuum" as the basis for the accepted system. This demonstrates that it is impossible to realize conflicting values in one action, but it does not negate their occurrence in one system. The hierarchy of values is changing and it seems natural to see the dominance of the opposing values in different developmental periods. Observations related to moral changes indicate a developmental crisis or a temporary dominance of opposing variables. There are also studies that show differences based solely on experience and not gender (Behets, 2001). The students from Józef Piłsudski University of the older year showed a significantly higher level of *sacred* values compared to those younger. The sacred values are composed of religious and secular values (items: *God, country, faith, nation, salvation, homeland, eternal life, state, patriotism*). These results are consistent with the general trend that indicates a positive correlation between *sacred* values and age (Brzozowski, 1995). It is interesting to note that such a difference occurred in respondents at a very similar age (mean age of students from the first-cycle studies: $M=19.08$, $SD=.56$; in those from the second-cycle studies: $M=23$, $SD=1.02$). It was also found that significant differences between men and women in the first year of the first-cycle studies did not occur in the master's degree courses.

The previous interdependence analyses have presented female and male students of the University of Physical Education as people who did not stand out from the rest of the population in terms of their values. Differences in the study groups show the expected trend related to the current developmental period of young people and the field of study.

5. Conclusions

The paper deals with the problems of the values professed by female and male university students. The scales analysed were based on the Scheler's universal value hierarchy.

According to the author, the basic layers (sensual, vital, psychological and spiritual) are the spheres of the emotional life of a human being that do not yield to empirical experience. The author is aware of the limitations of the research, which include, for example, the lack of a longitudinal form, which would favour a more thorough analysis of values. The changing world and contemporary pressure-creating trends can also be a problem with noticed what is the most important for teacher development (Shaw, 2006). The lack of a measurable borderline between the observed development periods also represents a criticism-sensitive aspect of the study.

The analysed differences in individual maturation in terms of emotional, cognitive and social aspects allow for only expecting that the older, more educated and mature

a person is, the more fully his or her hierarchy of values is similar to the Scheler's universal hierarchy.

Bibliography:

- Behets, D. (2001). Value Orientations of Physical Education Preservice and Inservice Teachers, *Journal of Teaching in Physical Education*, 20 (2), 144-154, <https://doi.org/10.1123/jtpe.20.2.144>.
- Brzozowski, P. (1995). *Skala Wartości Schelerowskich – SWS* (Schelerian Values Scale SWS), Warsaw: PTP.
- Demel, M. (1973). *Szkice krytyczne o kulturze fizycznej*, (Critical sketches on physical culture), Warsaw: Sport i Turystyka.
- Elżanowska, H. (2012). Międzypokoleniowa transmisja wartości w rodzinie (Intergenerational transmission of values in the family), (in:) O. Gorbaniuk, O. Kostrubiec- Wojtachnio, B. Musiał, & D. Wiechetek (eds.), *Studia z Psychologii w KUL*, 97-114, Lublin: KUL. Available at: https://www.kul.pl/files/55/Stud_psych_18-2012_Elzanowska.pdf, (dostęp: 02.09.2020).
- Evans, J. (2012). Physical Education as porn! *Physical Education and Sport Pedagogy*, 18 (1), 75-89, <https://doi.org/10.1080/17408989.2011.631002>.
- Garrett, R., Wrench, A. (2007). Physical experiences: primary student teachers' conceptions of sport and physical education, *Physical Education and Sport Pedagogy*, 12 (1), 23-42, <https://doi.org/10.1080/17408980601060234>.
- Görgüt, I., Tutkun, E. (2018). Views of Physical Education Teachers on Values Education, *Universal Journal of Educational Research*, 6 (2), 317-332.
- Gullu, M. (2016). Examining the Values of Students in the Physical Education and Sport Departments, *Educational Research and Reviews*, 11(19), 1812-1822. Available at: <https://eric.ed.gov/contentdelivery/servlet/ERICServlet?accno=EJ1117285>.
- Harvey, S., Kirk, D., O' Donovan T.M. (2011). Sport Education as a pedagogical application for ethical development in physical education and youth sport, *Sport, Education and Society*, 19(1), 41-62, <https://doi.org/10.1080/13573322.2011.624594>.
- Jung, H., Choi, E. (2014). The importance of indirect teaching behaviour and its educational effects in physical education, *Physical Education and Sport Pedagogy*, 21 (2), 121-136.
- Kirk, D. (2013). Educational Value and Models-Based Practice in Physical Education, *Educational Philosophy and Theory*, 45 (9), 973-986.
- Klomsten, A.T., H.W. Marsh, Skaalvik, E. M.(2005). Adolescents' Perceptions of Masculine and Feminine Values in Sport and Physical Education: A Study of Gender Differences, *Sex Roles*, 9/10, 52, 625-636. Available at: <https://link.springer.com/article/10.1007/s11199-005-3730-x>, (dostęp: 02.09.2020).

- Koh, K.T., Ong, Sh. W., Camiré, M. (2014). Implementation of a values training program in physical education and sport: perspectives from teachers, coaches, students, and athletes, *Physical Education and Sport Pedagogy*, 21 (3), 295-312.
- López-Pastor, V.M., Kirk, D., Lorente-Catalán, E., MacPhail, A., Macdonald, D. (2012). Alternative assessment in physical education: a review of international literature, *Sport, Education and Society*, 18 (1), 57-76, <https://doi.org/10.1080/13573322.2012.713860>.
- Nikiel, T. (2009). Interpretacja wartości a rozumienie ideału dobra moralnego (Interpretation of values and understanding of the ideal of moral good), *Studia Psychologica*, 9, 201-210.
- Nowocien, J. (2014). Olimpizm i fair play jako źródło wartości w nowoczesnym procesie edukacji (Olympism and fair play as a source of value in the modern education process), (in:) K. Hądzelek, M. Rejś, H. Zdebska-Biziewska & R. Żukowski (eds.), *Czysta gra (Fair Play)*, 198-202, Cracow: Fall.
- Ostrowska, K. (2004). *W poszukiwaniu wartości*, ([In search of value), Kraków: Rubikon.
- Shaw, K. (2006). Traditional society and modern teaching, *Teacher Development*, 2 (2): 179-191, <https://doi.org/10.1080/13664539800200053>.
- Smykowski, B. (2004). Wczesna dorosłość- szanse rozwoju, (Early adulthood - development opportunities), *Remedium*, 2 (132), 4-5.
- Sofa, S., Curtner-Smith, M.D. (2010). Development of preservice teachers' value orientations during a secondary methods course and early field experience, *Sport. Education and Society*, 15(3), 347-365, <https://doi.org/10.1080/13573322.2010.493314>.
- Spławska, J. (2008). Poziom rozwoju rozumowania moralnego w świetle badań metodą Lawrence'a Kohlberga (The level of development of moral reasoning in the light of research by Lawrence Kohlberg's method), *Przegląd Pedagogiczny*, 2, 107-120.
- Timken, G.L., van der Mars, H. (2009). The effect of case methods on preservice physical education teachers' value orientations, *Physical Education and Sport Pedagogy*, 14 (2), 169-187, <https://doi.org/10.1080/17408980701718459>.
- Wallhead, T.L., A.C. Garn, Vidoni C. (2012). Sport Education and social goals in physical education: relationships with enjoyment, relatedness, and leisure-time physical activity, *Physical Education and Sport Pedagogy*, 18 (4), 427-441.
- Zhu, X., Ennis, C.D., Chen, A. (2010). Implementation challenges for a constructivist physical education curriculum, *Physical Education and Sport Pedagogy*, 16 (1), 83-99, <https://doi.org/10.1080/17408981003712802>.

Doctor habitatus prof. Edyta Wolter, <https://orcid.org/0000-0001-9895-6462>
Faculty of History of Education and Nurture
Department of Pedagogical Sciences
Cardinal Stefan Wyszyński University in Warsaw

The idea of nature protection and the educational implications of the “Ochrona Przyrody” annual in the Second Polish Republic (1918-1939)

Idea ochrony przyrody oraz edukacyjne implikacje rocznika pt. “Ochrona Przyrody” w II Rzeczypospolitej (1918-1939)

<https://doi.org/10.34766/fetr.v44i4.448>

Abstract: The purpose of the article is to present the contents of articles published in the “Ochrona Przyrody” annual concerning nature protection problems, clarifying the methods of introducing ecological education to Polish schools during the period of the Second Polish Republic (1918-1939). The fundamental source (original material for internal criticism) is the “Ochrona Przyrody” periodical of 1920-1937.

Keywords: Second Polish Republic; history of education; press periodicals; State Nature Protection Commission / State Nature Protection Council; “Ochrona Przyrody” annual; pro-environmental attitude training.

Abstrakt: Celem artykułu jest zaprezentowanie treści artykułów opublikowanych w roczniku „Ochrona Przyrody” dotyczących problematyki ochrony przyrody, wdrażania edukacji ekologicznej w polskich szkołach w okresie II Rzeczypospolitej (1918-1939). Podstawę źródłową (materiał pierwotny krytyki wewnętrznej) stanowi czasopismo „Ochrona Przyrody” za lata 1920-1937.

Słowa kluczowe: II Rzeczypospolita; historia edukacji; czasopiśmiennictwo; Państwowa Komisja Ochrony Przyrody / Państwowa Rada Ochrony Przyrody; rocznik „Ochrona Przyrody”; wychowanie do postaw ekologicznych.

Introduction

Since 1920, the “Ochrona Przyrody” annual had been a publication of the State Nature Protection Commission, which was transformed (as of 10 June, 1925) into the State Nature Protection Council (compare: Pawlikowski, 1926/6, p. 7-8). The Editorial Committee was composed of: Jan Gwalbert Pawlikowski, Eugeniusz Romer, Edward Schechtel, Stanisław Sokołowski, Władysław Szafer (“Ochrona Przyrody” 1920/1, cover). The contents of the periodical were divided into the following thematic divisions:

- “Część główna” / the Main Part (implying professional articles on nature protection),
- “Część urzędowa” / the Official Part (containing documents such as reports, draft protection regulations),

- "Korespondencje" / Correspondence (in the correspondence section (compare: *Korespondencje*, 1927/7, p. 119-131), references were made to the Polish poets¹ and scientists² affiliated to the nature study circles. The published texts concerned nature protection issues),

- "Wiadomości bieżące" / News (information about lectures, allocutions, surveys of nature peculiarities),

- "Rozmaitości" / Miscellanies (the articles written in this section covered, for example, the status/destiny of the oldest tree in Poland) (*ibidem*, p. 2).

The editorial and administrative offices of the "Ochrona Przyrody" annual and the Office of the State Nature Protection Commission / State Nature Protection council were located in Kraków, street address: ul. Lubicz 46. Professor Władysław Szafer wrote in the introduction to the first issue/annual, dated 1920, that nature protection was 'an urgent need to safeguard the remnants of Polish nature from the threat of extinction' (Szafer, 1920/1, p. 3), mainly with regard to forests and historical parks. Man is 'a piece of nature who depends on nature. If he wants to live in nature and to live off nature, he needs moderation in his destructive activity' (*ibidem*, p. 4).

1. Articles dedicated to nature protection matters

Since 1920, professional/expert articles were published in "Ochrona Przyrody", dedicated to the protection of the natural environment. The authors included: Jan Gwalbert Pawlikowski, the aforementioned Władysław Szafer, Stanisław Sokołowski, Wiktor Kuźniar.

In his article entitled "On the nature protection goals and measures", Jan G. Pawlikowski wrote that nature protection should be conceived 'in its proper, narrower sense, as the protection of the face of the Earth, is only about a dozen years old. We can say that it is the child of the 20th century" (Pawlikowski, 1920/1, p. 6). He identified the following motivations for nature protection: aesthetic (protecting the 'native'); historical/commemorative (old trees, rocks); nature research/science (object of scientific research). He referred to the idea of setting up nature reserves in the United States of America (Yellowstone) and Sweden. His argument was that nature conservation was a primarily educational issue, meaning that 'it can only be properly implemented if it is absorbed as an idea by folk masses, where it is rooted in the feeling of love of the native land... extensive spoken and written propaganda is needed, as well as proper instruction at schools' (*ibidem*, p. 11).

In his article entitled "Nature protection in Poland", Władysław Szafer presented the historical background of the idea and application measures in the field of nature protection

¹ Specifically, *inter alia*: Seweryn Goszczyński, Wincenty Pol, Adam Asnyk, Stanisław Ignacy Witkiewicz, Jan Kasprowicz, Kazimierz Przerwa Tetmajer.

² Among the many names, there is Stanisław Staszic.

in the territory of Poland during the period of the nation's subjugation during the period of the Partitions of Poland (under the Prussian, Russian and Austrian rule). The author made a reference to the works and activities of a famous botanist H. Conwentz (the Prussian Partition) (compare: Szafer, 1920/1, p. 12), as well as of K. Kulwieć, J. Kołodziejczyk, Z. Wóycicki (the Russian Partition) (compare: ibidem, p. 15), A. Nowicki, M. Raciborski, J. Brunicki (the Austrian Partition) (compare: ibidem, p. 18). He emphasized the importance of their scientific accomplishments for the development of the idea of nature protection in Poland. In the article entitled "On the need to set up forest reserves", Stanisław Sokołowski stated that 'in the remnants of an ancient forest a botanist, a zoologist, a forester, a geographer and an aesthetician can find an immeasurable variety of subjects to work on, problems to be resolved, motivations and impressions to stimulate creativity'(Sokołowski, 1920/1, p. 21). Wiktor Kuźniar, on the other hand, presented the activity of Marian Raciborski in the field of nature conservation (see: Kuźniar, 1920/1, p. 24-27).

The topics covered by the annual, subjected to the research analysis, included the protection of the yew tree, 'condemned by man, in his unlimited egoism, to disappearance' (Sokołowski, 1921/2, p. 4-22), as well as the elimination of pests (see: Niezabitowski, 1921/2, p. 23-27). Attention was drawn to city reserves (see: Kuźniar, 1921/2, p. 28-33), nature in Czorsztyn (see: Kulczyński, 1921/2, p. 35-37), conservation of the larch (see: Szafer, 1921/2, p. 39-40) and the coastal moor (see: Kulesza, 1921/2, p. 41-43), distribution of *Eryngium* at the Polish seaside (see: Pawłowski, 1921/2, p. 44-45), *Betula obscura* in the vicinity of Nowy Targ (see: Niezabitowski, 1921/2, p. 46-47), linden forest flora in the Poprad valley (see: Pawłowski, 1921/2, p. 49-59).

In addition, Jan Gwalbert Pawlikowski explained the barriers preventing proper development of nature conservation and therefore of ecological education in Poland. He stated that even though the natural environment was the 'common place to live' for all the entities in the system of nature, it is often not appreciated by people(see: Pawlikowski, 1922/3, p. 3), which makes it difficult to build pro-environmental attitudes. He emphasized that respect was both due to nature 'transformed' by human work and to original/wild nature. He further pointed out that the idea of strict nature protection was primarily applicable to nature in its original form, without any human interference. In his elaboration on the issue, he made a reference to foreign legislation (French, Norwegian, Swiss) and to foreign societies devoted to protect the 'native'. He made a generalization to the effect that the State Nature Protection Commission under the Ministry of Religious Denominations and Public Enlightenment had enumerated the following as the objects of protection in its draft organizational regulations: 'all the formations of nature, whether isolated or in communities, as well as entire landscapes and neighborhoods, the retention of which is in the public interest, whether for natural science reasons, aesthetic, or historical/commemorative ones, or on the basis of their unique features. This diversity of motivations would also show in the

composition of the commission, where some members were nominated from outside the natural science circles' (compare: *ibidem*, p. 5).

Pawlikowski concluded that the idea of nature protection could not be restricted to drafting legislation and setting up organizations, but it had to be appreciated by the general public, as 'public awareness is the best guarding force' (*ibidem*, p. 6). He appealed about creating active measures for nature conservation, which should engage scientists, artists, public officials, children and young people. In his opinion, with the involvement of 'civic elements will the initiative and work of the associations be coordinated and become more efficient when engaging in a direct relationship with the State organization. Yet that organization is trying to enter the community with even further threads, even at the back of beyond' (*ibidem*, p. 7). He claimed that the rules and regulations of the State Nature Protection Commission implied an obligation to set up new societies and to encourage the existing ones, dedicated to natural, sightseeing, tourist activities, so that they implement the nature conservation ideas and practice. Particularly whereas protection of 'the native' was linked to civic and patriotic attitudes, it could not be considered 'some esoteric idea cultivated in closed conventicles³, because it would then miss its real destination' (Pawlikowski, 1922/3, p. 9). We can add that although years have passed, Jan Gwalbert Pawlikowski's thoughts/claims on nature protection have never become outdated.

In the annual, Władysław Szafer presented the roadmap for the development of the idea of nature conservation (see: Szafer, 1922/3, p. 10-15), while Kazimierz Zbigniew Gottwald discussed the oldest Polish legislative acts on nature protection (see: Gottwald, 1922/3, p. 16-17). Witold Kulesza explained certain plant conservation issues (see: Kulesza, 1922/3, p. 17-21), Konstanty Stecki wrote about the Alpine marmot (see: Stecki, 1922/3, p. 22-26), while Edward Lubicz Niezabitowski focused on the need to protect the peat bogs in Podhale (see: Niezabitowski, 1922/3, p. 26-34). Bogumił Pawłowski delivered the knowledge about the necessary conservation of plants in the vicinity of Nowy Sącz (see: Pawłowski, 1922/3, p. 35-42). Kazimierz Demel wrote about a forest reserve in Pilawina, Volhynia region (see: Demel, 1922/3, p. 42-47), Ludwik Sitowski expressed his artistic view of the nature of the Pieniny mountains (see: Sitowski, 1922/3, p. 47-55). Stanisław Kulczyński wrote of a reserve project in the Pieniny mountains (see: Kulczyński, 1922/3, p. 55-58), Jan Malitowski shared some valuable information about the yew forest in Jasień (see: Malitowski, 1922/3, p. 58-61), Adam Wodziczko published a research survey trip report (related to the pursuit of nature conservation goals) (see: Wodziczko, 1922/3, p. 61-70), Stanisław Łabendziński presented a project of a reserve (see: Łabendziński, 1922/3, p. 70-73). Kazimierz Rouppert introduced the readers to photos of rare fruits of the earth in Bigoszkówka (see: Rouppert,

³ Conventicle (Latin: *conventiculum*) a confidential meeting. See: Kopalinski W., Słownik wyrazów obcych i zwrotów obcojęzycznych z almanachem, Oficyna Wydawnicza RYTM, Warszawa 2007, p. 310.

1922/3, p. 73), Bolesław Hryniewiecki described nineteen U.S. natural parks (see: Hryniewiecki, 1922/3, p. 79-86). The above research expressions were topped with the protection regulations in place at the Yellowstone National Park⁴ and a report on the proceedings of the National Park Commission in Switzerland (see: Lilpop, 1922/3, p. 88-89).

The articles printed in the subsequent "Ochrona Przyrody" annuals contained descriptions, data and claims concerning nature conservation, as well as black and white flora and fauna photographs. The authors wrote about the role of zoology in the area of nature conservation (see: Jakubski, 1924/4, p. 3-18), the plan to set up a reserve on the Wigry lake (see: Hryniewiecki, Lityński, 1924/4, p. 18-21; compare: Lityński, 1924/4, p. 27-35) and about the local vegetation of that ecosystem (see: Hryniewiecki, 1924/4, p. 21-26), protection of glacial rocks (see: Szulczewski, 1924/4, p. 35-40), the history of conservation of the Tatra mountains (see: Stecki, 1924/4, p. 43-46), the Prądnik river basin (see: Smoleński, 1924/4, p. 69-75) and valleys (see: Krukowski, 1924/4, p. 85-92), the fauna in the vicinity of Ojców (see: Stach, 1924/4, p. 82-85), the spa (see: Piotrowski, 1924/4, p. 97-98) and the vegetation protection claims in Ojców (see: Pawłowski, 1924/4, p. 75-82), and the locations of rare plant specimens (see: Simm, 1924/4, p. 98-100; Wiśniewski, 1924/4, p. 100-103; Eisenreich, 1924/4, p. 103-107).

Special attention should be paid to the article written by professor Adam Wodziczko, in his deliberation of the above-material value of the conservation of the living environment, he presented the following claim: 'Nature is a harmonious whole, in which every living being has a certain role to play, and no link can be removed without detriment or alteration to the whole' (Wodziczko, 1924/4, p. 47). He topped his creative reflection with the appendices to the letters on nature conservation, addressed to such institutions as the Nature Protection Curator Office in Poznań, the State Nature Museum in Warsaw, and the State Nature Protection Commission in Krakow (compare: *ibidem*, p. 63).

As it has already been mentioned in this article, after the transformation of the State Nature Protection Committee into the State Nature Protection Council (1925), the "Ochrona Przyrody" annual was still published, and its sixth issue of 1926 was opened with an article by Jan Gwalbert Pawlikowski, dedicated to the legal aspects of nature protection. Considering the economic, public health, public safety and State defense goals, Pawlikowski believes that almost all the legislation is conservational in nature, yet 'in its proper sense meaning the protection of nature for itself, irrespective of its economic and utility values concerning the ideal nature, which can be divided into the following groups: the nature research/science motivation, the historical/commemorative motivation, the aesthetic/landscape motivation, the native landscape features maintenance motivation (not necessarily consistent with the aesthetic motive). Pawlikowski writes that nature protection

⁴ Translated by J. Lilpop, in: *Ochrona Przyrody. Organ Państwowej Komisji Ochrony Przyrody*, Kraków 1922 (rocznik 3), p. 86.

in its proper, more narrow sense should hence be understood as the protection of ideal, non-economic motives (...). The realm of protection legislation starts at the point of facilitating nature conservation irrespective of the intention of the owner (or holder of usufruct title), or even contrary to the owner's intentions. (...) This is because nature protection is not an economic matter, but rather a cultural one, quite equivalent to the protection of culture and art monuments' (Pawlikowski, 1926/6, p. 4, 6). Furthermore, he argued that the meetings of the State Nature Protection Council had to be attended by delegates of all the government ministries (in charge of nature protection matters at their respective departments), as the protection of nature was linked to many other areas of everyday life.

The subsequent articles were devoted to the issue of nature reserves (see: Kulczyński, Kozikowski, Wilczyński, 1926/6, p. 23-24; Rydzewski, 1926/6, p. 50-52; Karpowicz, 1926/6, p. 63-67; Kozłowska, 1926/6, p. 68-72; Gąsiorowski, 1926/6, p. 79-84), vegetation protection (see: Wodziczko, 1926/6, p. 35-50; Kołodziejczyk, 1926/6, p. 53-63), natural environment in the particular regions of Poland (see: Krzemieniowski, 1926/6, p. 72-75; Nowiński, 1926/6, p.75-79; Szafranówna, 1926/6, p. 85-87). The articles covered the State protection of the environment in Belgium, nature protection in the United States of America and in the Free City of Danzig, as well as the vicinity of Zurich, Switzerland.

The 1927 annual opens with an article by Jan Gwalbert Pawlikowski about the development tendencies exhibited in the area of nature protection worldwide. In his deliberation of the significance of nature conservation, both in terms of its economic objective and the 'non-economic' value of nature, Pawlikowski concluded the following: 'nevertheless, conservation for economic purposes is still conservation, serving the ideal goals at the same time one has to bear in mind that in the course of historical development, the economic protection is usually the foundation for future growth of protection of ideal motives' (Pawlikowski, 1927/7, p. 3) The 1928 annual included numerous photos and articles dedicated to the nature of Poland (see: Massalski i Kazanowski, 1928/8, p. 29-33; Kreutz, 1928/8, p. 34-35), nature reserves⁵ and their designs (Midowicz, 1928/8, p. 35-46), as well as the issues of bird nest construction (see: Sokołowski, 1928/8, p. 9-13) and animal lives within the nature system (compare: Kuntze, 1928/8, p. 13-15). Adam Wodziczko wrote an interesting article about nature conservation in Ludwikowo near Poznań (extended with black and white nature photographs)⁶. He noted that 'the contemporary man's attitude towards nature is expressed in cultured communities in the form of strengthening

⁵ The examples are the following works: Paczoski J., Rezerwat cisowy w Puszczy Tucholskiej, in: *Ochrona Przyrody. Organ Państwowej Rady Ochrony Przyrody 1928 (rocznik 8)*, p. 4-9; Wołoszyńska J., O rezerwat nad Piaśnicą, in: *Ochrona Przyrody. Organ Państwowej Rady Ochrony Przyrody 1928 (rocznik 8)*, p. 16-29.

⁶ A speech preceding the publication of the article was delivered at a session of the Poznań Branch of the Mikołaj Kopernik Polish Society of Nature Scientists, published thereafter in "Kurier Poznański" (1925, no. 204, of 4 September, 1925) and in the "Ochrona Przyrody" annual, in: *Ochrona Przyrody. Organ Państwowej Rady Ochrony Przyrody 1928 (rocznik 8)*, p. 46-53.

development of the idea of nature protection. Its goal is to give today's and future generations the options to use the educational, aesthetic and scientific values, at the lowest level of deterioration possible, of the free native environment available to people (Wodziczko, 1928/8, p. 47) Moreover, readers were presented with the aspects of nature protection abroad, specifically in Italy, Germany, Finland, Norway, Spain, Japan, South Africa, Central Africa, Dutch India, and Brazil.

More articles dedicated to nature protection were published in the subsequent annual (1929/9). Here are some examples of such articles: "Ochrona przyrody a kultura materialna" / Nature protection vs. material culture by H. Jasieński; "Utworzenie Parku Narodowego w Pieninach" / Setting up the National Park in Pieniny Mountains by W. Goetl; "Cisy w Puszczy Augustowskiej" / Yew trees in the Augustów wild forest by W. Szafer; "Zabytkowa roślinność wzgórz pomiędzy Pińczowem i Skowronnem" / Historical vegetation in the heights between Pińczów and Skowronne by K. Kazanowski; "Ryś w dzisiejszej Polsce" / Lynx in contemporary Poland, by J. Ejsmond; "Z ochrony ptaków" / On the protection of birds by J. Sokołowski; "Czarny bóbr z Łunny pod Grodnem" / The black beaver from Łunna near Grodno by J. Cytarzyński; "Do historii zabiegów o ochronę kozicy i świstaka w Tatrach" / To the history of chamois and marmot protection measures in the Tatra Mountains by J. Grochmalicki. Special attention needs to be drawn to the brochure entitled "Upomnienie Zakopianów i wszystkich Podhalańców, aby nie tępiłi świstaków i kóz" / Reprimanding the people of Zakopane and the whole Podhale region not to exterminate marmons and goats (pp. 17), published by the Jagiellonian University Printing House on 28 September, 1865. Its probable authors are rev. E. Janota and professor M. Nowicki, who used the publication as the expression of their care about the Tatra Mountains fauna protection (particularly the chamois and the marmon); moreover, they wrote about the legislative act on the protection of these animals, passed on 5 October, 1868 by the Galicia Parliament (approved on 19 July of the following year) (compare: Grochmalicki, 1929/9, p. 51-53). There were also explanations concerning nature conservation organization abroad (in Switzerland, England, Spain, Netherlands, Austria, Italy, Bosnia and Herzegovina, Sweden, Russia, the United States, Africa and Japan), together with the legal basis and implementation in the teaching/educational process at Swiss schools.

In 1930, the authors covered the topic of nature devastation (Szafer, 1930/10, p. 20-34) and the importance of conservation of the natural landscape, 'the native' (compare: Wodziczko, 1930/10, p. 34-45), protection of the yew and the larch. The article refers to the need to set up forest reserves. The readers were informed of the aspects of nature conservation abroad and of the grants awarded by the Ministry of Religious Denominations and Public Enlightenment for studies in the field of zoology, forestry and the humanities,

with special consideration of matters related to nature protection (compare: *Stypendia Ministerstwa...*, 1930/10, p. 146-148).

Witold Kulesza, in his 1931 article entitled "Pan Tadeusz" as the Gospel of nature protection", emphasized that the work of the Polish national bard glorified the nature of Poland, implying the great descriptions of the forest (compare: Kulesza, 1932/11, p. 1, 4). Prof. Adam Wodziczko, on the other hand, stated the following: 'Our green cities - here is one of the most important goals and objectives of the nature protection movement in Poland at the moment' (Wodziczko, 1932/11, p. 106)

In another article entitled "Ochrona przyrody wczoraj, dziś i jutro" / Nature protection yesterday, today and tomorrow, Adam Wodziczko stated that the following periods could be distinguished within the history of the nature conservation movement in Europe: the propaganda period (the 19th century), the conservation period (1900 to 1922) and the biocenosis period (with its characteristic feature of protecting the vast diversity of nature). Wodziczko emphasized that the Nature Protection Act of 10 March, 1934⁷ was a conservational act, referring to the scientific and cultural nature monument maintenance movement first created by H. Conwentz in Pomerania (West Prussia). Wodziczko stated the following: 'Nature protection is becoming the scientific knowledge of man's relationship towards nature, which I myself call physiotactics' (Wodziczko, 1936/16, p. 8). Several articles in the matter of international nature conservation organization were also published in the 1936 annual. We can add that "Ochrona Przyrody" would also publish articles about the institutions implementing environmental principles in monastic rules and institutions (Michalski, 1933/13, p. 1-15), medical spa facilities in natural settings (Szafer, 1933/13, p. 15-23), or the relations between architecture and the natural environment (compare: Treter, 1933/13, p. 23-30).

In the last annual (1937/issue 17) published during the Second Polish Republic Period, apart from articles pertaining to such matters as the need to prevent deforestation (compare: Wodziczko, 1937/17, p. 1-9) and merging ('linking') construction engineering with the natural environment (compare: Treter, 1937/17, p. 10-11), there were also pieces about conservation of nature abroad.

2. Conclusion

It has been determined on the basis of an internal analysis of a printed source entitled "Ochrona Przyrody" (chronological criterion, years 1920-1937) that the dominant part of the annual's contents were professional papers in the field of nature protection, such as dissertations, scientific articles, concerning the ecological relations in the life environment, the importance of the idea of conservation of nature and the natural environment in Poland

⁷ Dziennik Ustaw Rzeczypospolitej Polskiej 1934, nr 31 (z 13 kwietnia 1934 r.), poz. 274.

and abroad. These articles were primarily written by nature researchers, university professors. They could certainly be used as valuable teaching resources in the process of ecological education in the Second Polish Republic, and therefore in the development of knowledge about the life environment and willingness to co-exist harmoniously in that environment, with pro-environmental care (sensitivity) about the protection of primeval nature, particularly in Poland, and the natural landscape.

In the Second Polish Republic, ecological education was closely linked to the idea of nature protection. The readers of the annual were given the opportunity to get a better understanding of such concepts as “ecology”, “nature protection”, and the importance of the idea of nature conservation in the process of development of ecological/pro-environmental attitudes in the Polish society. Another valuable aspect was the opportunity given to readers (particularly school teachers) to understand that nature protection was an important educational problem and task⁸, associated with the process of teaching the society to appreciate the beyond-material value of nature and to pursue proactive ecological attitudes, in harmony with nature. It should be emphasized that the “Ochrona Przyrody” annual not only had an educational and knowledge promoting function, but also kept the readers informed of international legislation, research and popular science publications (Polish and international) in the field of ecology, nature protection issues. The authors would also write about scientific conferences, lectures, speeches, ecological competitions, associations of nature fans that were active in many schools in the territory of the Second Polish Republic (1918-1939).

Bibliography:

- Demel, K. (1922). Rezerwat leśny i zwierzyńiec w Pilawinie na Wołyniu (opis z r. 1916), (in:) *Ochrona Przyrody*. Organ Państwowej Komisji Ochrony Przyrody, Kraków 1922 (rocznik 3), 42-47.
- Gąsiorowski, H. (1926). Z naszych rezerwatów cisowych, (in:) *Ochrona Przyrody*. Organ Państwowej Rady Ochrony Przyrody, Nakładem Państwowej Rady Ochrony Przyrody, Kraków 1926 (rocznik 6), 79-84.
- Gottwald, K.Z. (1922). Najstarsze ustawy ochronne w dawnej Polsce, (in:) *Ochrona Przyrody*. Organ Państwowej Komisji Ochrony Przyrody, Kraków 1922 (rocznik 3), 16-17.
- Grochmalicki, J.(1929). Do historii zabiegów o ochronę kozicy i świstaka w Tatrach, (in:) *Ochrona Przyrody*. Organ Państwowej Rady Ochrony Przyrody 1929 (rocznik 9), 51-53.
- Hryniewiecki, B. (1922). Rezerваты czyli „parki narodowe” w Stanach Zjednoczonych Ameryki Północnej, (in:) *Ochrona Przyrody*. Organ Państwowej Komisji Ochrony Przyrody, Kraków 1922 (rocznik 3), 79-86.

⁸ The main authors writing on that subject are: professor Jan Gwałbert Pawlikowski, professor Marian Sokołowski, professor Adam Wodziczko.

- Hryniewiecki, B. (1924). Roślinność okolic jeziora Wigierskiego z punktu widzenia rezerwatu, (in:) *Ochrona Przyrody*. Organ Państwowej Komisji Ochrony Przyrody, Nakładem Państwowej Komisji Ochrony Przyrody, Kraków 1924 (rocznik 4), 21-26.
- Hryniewiecki, B., Lityński A., (1924). Plan utworzenia rezerwatu na jeziorze Wigierskim, (in:) *Ochrona Przyrody*. Organ Państwowej Komisji Ochrony Przyrody, Nakładem Państwowej Komisji Ochrony Przyrody, Kraków 1924 (rocznik 4), 18-21.
- Jakubski, A. (1924). Rola zoologii w zadaniach ochrony przyrody, (in:) *Ochrona Przyrody*. Organ Państwowej Komisji Ochrony Przyrody, Nakładem Państwowej Komisji Ochrony Przyrody, Kraków 1924 (rocznik 4), 3-18.
- Karpowicz, K. (1926). Świtez jako rezerwat, (in:) *Ochrona Przyrody*. Organ Państwowej Rady Ochrony Przyrody, Nakładem Państwowej Rady Ochrony Przyrody, Kraków 1926 (rocznik 6), 63-67.
- Kołodziejczyk, J. (1926). Osobliwości przyrody Świtezi nowogródzkiej, (in:) *Ochrona Przyrody*. Organ Państwowej Rady Ochrony Przyrody, Nakładem Państwowej Rady Ochrony Przyrody, Kraków 1926 (rocznik 6), 53-63.
- Korespondencje (1927). *Ochrona Przyrody*. Organ Państwowej Rady Ochrony Przyrody, 1927 (rocznik 7), 119-131.
- Kozłowska, A. (1926). Rezerwat stepowy w Jaksicach w ziemi Miechowskiej, (in:) *Ochrona Przyrody*. Organ Państwowej Rady Ochrony Przyrody, Nakładem Państwowej Rady Ochrony Przyrody, Kraków 1926 (rocznik 6), 68-72.
- Kreutz, S. (1928). Gipsowe turnie w Głuszkowie pod Horodenką, (in:) *Ochrona Przyrody*. Organ Państwowej Rady Ochrony Przyrody 1928 (rocznik 8), 34-35.
- Krukowski, S. (1924). Doliny Prądnika i Saspówki jako teren przedhistoryczny, (in:) *Ochrona Przyrody*. Organ Państwowej Komisji Ochrony Przyrody, Nakładem Państwowej Komisji Ochrony Przyrody, Kraków 1924 (rocznik 4), 85-92.
- Krzemieniowski, S. (1926). Chomic w Krzywczycach pod Lwowem (Na podstawie referatów prof. dra J. Łomnickiego i dra Wilczyńskiego), (in:) *Ochrona Przyrody*. Organ Państwowej Rady Ochrony Przyrody, Nakładem Państwowej Rady Ochrony Przyrody, Kraków 1926 (rocznik 6), 72-75.
- Kulczyński, S.(1922). Projekt rezerwatu w Pieninach, (in:) *Ochrona Przyrody*. Organ Państwowej Komisji Ochrony Przyrody, Kraków 1922 (rocznik 3), 55-58.
- Kulczyński, S. (1921). Rezerwat w Czorszynie, (in:) *Ochrona Przyrody*. Organ Państwowej Komisji Ochrony Przyrody, Nakładem Państwowej Komisji Ochrony Przyrody, Kraków 1921 (rocznik 2), 35-37.
- Kulczyński, S., Kozikowski, A., Wilczyński, T. (1926). Czarna Hora jako rezerwat przyrodniczy, (in:) *Ochrona Przyrody*. Organ Państwowej Rady Ochrony Przyrody, Nakładem Państwowej Rady Ochrony Przyrody, Kraków 1926 (rocznik 6), 23-34.

- Kulesza, W. (1922). Kilka uwag w sprawie ochrony roślin zarodnikowych, (in:) *Ochrona Przyrody*. Organ Państwowej Komisji Ochrony Przyrody, Kraków 1922 (rocznik 3), 17-21.
- Kulesza, W. (1932). „Pan Tadeusz” ewangelją ochrony przyrody, (in:) *Ochrona Przyrody*. Organ Państwowej Rady Ochrony Przyrody 1932 (rocznik 11), p. 1, 4.
- Kulesza, W. (1921). Zagrożone wrzosowisko nadmorskie, (in:) *Ochrona Przyrody*. Organ Państwowej Komisji Ochrony Przyrody, Nakładem Państwowej Komisji Ochrony Przyrody, Kraków 1921 (rocznik 2), 41-43.
- Kuntze, R. (1928). Stanowiska szczurka pszczołojada (*Merops apiaster* L.), (in:) *Ochrona Przyrody*. Organ Państwowej Rady Ochrony Przyrody 1928 (rocznik 8), 13-15.
- Kuźniar, W. (1920). Marian Raciborski jako pionier ruchu polskiego ku ochronie przyrody, (in:) *Ochrona Przyrody*. Organ Państwowej Komisji Ochrony Przyrody, Nakładem Komisji Ochrony Przyrody, Warszawa 1920 (rocznik 1), 24-27.
- Kuźniar, W. (1921). Rezerwat miejski na krzemionkach nad Wisłą, (in:) *Ochrona Przyrody*. Organ Państwowej Komisji Ochrony Przyrody, Nakładem Państwowej Komisji Ochrony Przyrody, Kraków 1921 (rocznik 2), p. 28-33.
- Lilpop, J.(1922). Ze sprawozdania Komisji Szwajcarskiego parku narodowego za lata 1919 i 1920, (in:) *Ochrona Przyrody*. Organ Państwowej Komisji Ochrony Przyrody, Kraków 1922 (rocznik 3), 88-89.
- Lityński, A. (1924). Jezioro Wigry jako rezerwat, (in:) *Ochrona Przyrody*. Organ Państwowej Komisji Ochrony Przyrody, Nakładem Państwowej Komisji Ochrony Przyrody, Kraków 1924 (rocznik 4), 7-35.
- Łabendziński, S. (1922). Projekt rezerwatu na Wielkiej Kępie w Ostromecku nad Wisłą, (in:) *Ochrona Przyrody*. Organ Państwowej Komisji Ochrony Przyrody, Kraków 1922 (rocznik 3), 70-73.
- Malitowski, J.(1922). Las cisowy w Jasieniu, (in:) *Ochrona Przyrody*. Organ Państwowej Komisji Ochrony Przyrody, Kraków 1922 (rocznik 3), 58-61.
- Massalski, E. i Kaznowski, K. (1928). Piaskowce skałki góry Piekło pod Niekłaniem. Opis morfologiczny, (in:) *Ochrona Przyrody*. Organ Państwowej Rady Ochrony Przyrody 1928 (rocznik 8), 29-33.
- Michalski, K. (1933). Ochrona przyrody w regulach i konstytucjach zakonnych. La Protection de la Nature dans les Regles et les Constitutions des Ordes Religieux, (in:) *Ochrona Przyrody*. Organ Państwowej Rady Ochrony Przyrody 1933 (rocznik 13), 1-15.
- Midowicz, W.(1928). Przyszły Park Narodowy na Babiej Górze. Projekt rezerwatu, (in:) *Ochrona Przyrody*. Organ Państwowej Rady Ochrony Przyrody 1928 (rocznik 8), 35-46.
- Niezabitowski, E. L. (1921). Brzoza czarna w okolicy Nowego Targu, (in:) *Ochrona Przyrody*. Organ Państwowej Komisji Ochrony Przyrody, Nakładem Państwowej Komisji Ochrony Przyrody, Kraków 1921 (rocznik 2), 46-47.

- Niezabitowski E. L. (1921). Szkodniki w gospodarstwie, przyczyny ich występowania oraz ich zwalczania przez ochronę drapieżnych i owadożernych zwierząt, (in:) *Ochrona Przyrody*. Organ Państwowej Komisji Ochrony Przyrody, Nakładem Państwowej Komisji Ochrony Przyrody, Kraków 1921 (rocznik 2), 23-27.
- Niezabitowski, E. L. (1922). Wysokie torfowiska Podhala i konieczność ich ochrony, (in:) *Ochrona Przyrody*. Organ Państwowej Komisji Ochrony Przyrody, Kraków 1922 (rocznik 3), 26-34.
- Nowiński, M.(1926). Las klasztorny pod Leżajskiem, (in:) *Ochrona Przyrody*. Organ Państwowej Rady Ochrony Przyrody, Nakładem Państwowej Rady Ochrony Przyrody, Kraków 1926 (rocznik 6), 75-79.
- Ochrona Przyrody* (1920). Organ Państwowej Komisji Ochrony Przyrody, Nakładem Komisji Ochrony Przyrody, Warszawa 1920 (rocznik 1), cover.
- Pawlikowski, J. G. (1920). O celach i środkach ochrony przyrody, (in:) *Ochrona Przyrody*. Organ Państwowej Komisji Ochrony Przyrody, Nakładem Komisji Ochrony Przyrody, Warszawa 1920 (rocznik 1), 6.
- Pawlikowski, J.G. (1926). O prawie ochrony przyrody, (in:) *Ochrona Przyrody*. Organ Państwowej Rady Ochrony Przyrody, Nakładem Państwowej Rady Ochrony Przyrody, Kraków 1926 (rocznik 6), 4, 6 i 7-8.
- Pawlikowski, J.G. (1927). Słowo o międzynarodowej ochronie przyrody i jej tendencjach rozwojowych, (in:) *Ochrona Przyrody*. Organ Państwowej Rady Ochrony Przyrody, 1927 (rocznik 7), 3.
- Pawlikowski, J.G. (1922). Społeczna organizacja ochrony przyrody, (in:) *Ochrona Przyrody*. Organ Państwowej Komisji Ochrony Przyrody, Kraków 1922 (rocznik 3), p. 3.
- Pawłowski, B. (1921). Las lipowy w dolinie Popradu, (in:) *Ochrona Przyrody*. Organ Państwowej Komisji Ochrony Przyrody, Nakładem Państwowej Komisji Ochrony Przyrody, Kraków 1921 (rocznik 2), 49-59.
- Pawłowski, B. (1922). Ochrony godne zbiorowiska roślinne w powiecie Nowosądeckim, (in:) *Ochrona Przyrody*. Organ Państwowej Komisji Ochrony Przyrody, Kraków 1922 (rocznik 3), 35-42.
- Pawłowski, B. (1924). Osobliwości roślinnej szaty Ojcowa i postulaty ich ochrony, (in:) *Ochrona Przyrody*. Organ Państwowej Komisji Ochrony Przyrody, Nakładem Państwowej Komisji Ochrony Przyrody, Kraków 1924 (rocznik 4), 75-82.
- Pawłowski, S. (1921). O rozmieszczeniu mikołajka (*Eryngium maritimum*), (in:) *Ochrona Przyrody*. Organ Państwowej Komisji Ochrony Przyrody, Nakładem Państwowej Komisji Ochrony Przyrody, Kraków 1921 (rocznik 2), 44-45.
- Piotrowski, W. (1924). Regulacja uzdrowiska w Ojcowie w stosunku do ochrony miejscowej przyrody, (in:) *Ochrona Przyrody*. Organ Państwowej Komisji Ochrony Przyrody, Nakładem Państwowej Komisji Ochrony Przyrody, Kraków 1924 (rocznik 4), 97-98.

- Prof. Eisenreich, (1924). Ochrony godne osobliwości przyrodnicze na Polskim Górnym Śląsku (translated by dr. S. Łabendziński), (in:) *Ochrona Przyrody*. Organ Państwowej Komisji Ochrony Przyrody, Nakładem Państwowej Komisji Ochrony Przyrody, Kraków 1924 (rocznik 4), 103-107.
- Rouppert, K. (1922). Kamień - grzyb w Bigoszówce, (in:) *Ochrona Przyrody*. Organ Państwowej Komisji Ochrony Przyrody, Kraków 1922 (rocznik 3), 73.
- Rydzewski, B. (1926). Świtez nowogródzka jako rezerwat przyrody, (in:) *Ochrona Przyrody*. Organ Państwowej Rady Ochrony Przyrody, Nakładem Państwowej Rady Ochrony Przyrody, Kraków 1926 (rocznik 6), 50-52.
- Simm, K. (1924). Hacquetia epipactis w okolicy Cieszyna, (in:) *Ochrona Przyrody*. Organ Państwowej Komisji Ochrony Przyrody, Nakładem Państwowej Komisji Ochrony Przyrody, Kraków 1924 (rocznik 4), 98-100.
- Sitowski, L. (1922). Charakter i osobliwości przyrody pienińskiej, (in:) *Ochrona Przyrody*. Organ Państwowej Komisji Ochrony Przyrody, Kraków 1922 (rocznik 3), 47-55.
- Smoleński, J. (1924). Budowa i rzeźba dorzecza Prądnika, (in:) *Ochrona Przyrody*. Organ Państwowej Komisji Ochrony Przyrody, Nakładem Państwowej Komisji Ochrony Przyrody, Kraków 1924 (rocznik 4), 69-75.
- Sokołowski, J. (1928). Gniazda ptasie w skrzynkach, (in:) *Ochrona Przyrody*. Organ Państwowej Rady Ochrony Przyrody 1928 (rocznik 8), 9-13.
- Sokołowski, S. (1921). Cis na ziemiach polskich w krajach przyległych, (in:) *Ochrona Przyrody*. Organ Państwowej Komisji Ochrony Przyrody, Nakładem Państwowej Komisji Ochrony Przyrody, Kraków 1921 (rocznik 2), 4-22.
- Sokołowski, S. (1920). O potrzebie zakładania rezerwatów leśnych, (in:) *Ochrona przyrody w Polsce*, (in:) *Ochrona Przyrody*. Organ Państwowej Komisji Ochrony Przyrody, Nakładem Komisji Ochrony Przyrody, Warszawa 1920 (rocznik 1), 21.
- Stach, J. (1924). Charakterystyka fauny okolic Ojcowa, (in:) *Ochrona Przyrody*. Organ Państwowej Komisji Ochrony Przyrody, Nakładem Państwowej Komisji Ochrony Przyrody, Kraków 1924 (rocznik 4), 82-85.
- Stecki, K. (1924). Kartka z historii idei ochrony Tatr, (in:) *Ochrona Przyrody*. Organ Państwowej Komisji Ochrony Przyrody, Nakładem Państwowej Komisji Ochrony Przyrody, Kraków 1924 (rocznik 4), 43-46.
- Stecki, K. (1922). O świstaku w Tatrach, (in:) *Ochrona Przyrody*. Organ Państwowej Komisji Ochrony Przyrody, Kraków 1922 (rocznik 3), 22-26.
- Stypendia Ministerstwa W R i O P (1930). *Ochrona Przyrody*. Organ Państwowej Rady Ochrony Przyrody 1930 (rocznik 10), 146-148.
- Szafer, W. (1930). Niszczenie przyrody pod hasłem użytkowania roślin leczniczych, (in:) *Ochrona Przyrody*. Organ Państwowej Rady Ochrony Przyrody 1930 (rocznik 10), 29-34.

- Szafer, W. (1921). Ochrona modrzewia polskiego (*Larix polonica* rac.), (in:) *Ochrona Przyrody*. Organ Państwowej Komisji Ochrony Przyrody, Nakładem Państwowej Komisji Ochrony Przyrody, Kraków 1921 (rocznik 2), 39-40.
- Szafer, W. (1933). Ochrona przyrody a postulaty higieny społecznej. Protection of Nature and Postulates of Social Hygiene, (in:) *Ochrona Przyrody*. Organ Państwowej Rady Ochrony Przyrody 1933 (rocznik 13), 15-23.
- Szafer, W. (1920). Ochrona przyrody w Polsce, (in:) *Ochrona Przyrody*. Organ Państwowej Komisji Ochrony Przyrody, Nakładem Komisji Ochrony Przyrody, Warszawa 1920 (rocznik 1), 12.
- Szafer, W. (1922). Uwagi o celach i organizacji badań naukowych w polskich parkach natury, (in:) *Ochrona Przyrody*. Organ Państwowej Komisji Ochrony Przyrody, Kraków 1922 (rocznik 3), 10-15.
- Szafer, W. (1920). Wstęp, (in:) *Ochrona Przyrody*. Organ Państwowej Komisji Ochrony Przyrody, Nakładem Komisji Ochrony Przyrody, Warszawa 1920 (rocznik 1), 3.
- Szafranówna, H. (1926). Łąki nad ujściem Piaśnicy, (in:) *Ochrona Przyrody*. Organ Państwowej Rady Ochrony Przyrody, Nakładem Państwowej Rady Ochrony Przyrody, Kraków 1926 (rocznik 6), 85-87.
- Szulczewski, J. W. (1924). W sprawie ochrony głązów lodowcowych Wielkopolski, (in:) *Ochrona Przyrody*. Organ Państwowej Komisji Ochrony Przyrody, Nakładem Państwowej Komisji Ochrony Przyrody, Kraków 1924 (rocznik 4), 35 - 40.
- Treter, B. (1937). Ochrona krajobrazu i cech regionalnych w budownictwie wiejskim w ramach przepisów budowlanych. Protection of the landscape and regional traits in country building and building regulations, (in:) *Ochrona Przyrody*. Organ Państwowej Rady Ochrony Przyrody 1937 (rocznik 17), 10-11.
- Treter, B. (1933). Uwagi o związku między przyrodą a zabytkami architektury, (in:) *Ochrona Przyrody*. Organ Państwowej Rady Ochrony Przyrody 1933 (rocznik 13), 23-30.
- Wiśniewski, T. (1924). Kilka szczegółów o jodle w puszczy Białowieskiej, (in:) *Ochrona Przyrody*. Organ Państwowej Komisji Ochrony Przyrody, Nakładem Państwowej Komisji Ochrony Przyrody, Kraków 1924 (rocznik 4), 100-103.
- Wodziczko, A. (1926). *Ochrona pierwotnej szaty roślinnej na Pomorzu*, (in:) *Ochrona Przyrody*. Organ Państwowej Rady Ochrony Przyrody, Nakładem Państwowej Rady Ochrony Przyrody, Kraków 1926 (rocznik 6), 35-50.
- Wodziczko, A. (1936). Ochrona przyrody wczoraj, dziś i jutro. La protection de la nature hier, aujourd'hui et demain, (in:) *Ochrona Przyrody*. Organ Państwowej Rady Ochrony Przyrody 1936 (rocznik 16), 8.
- Wodziczko, A. (1937). Planowanie kraju drogą do utrzymania równowagi w przyrodzie. Country planning as the way of maintaining the equilibrium in nature, (in:) *Ochrona Przyrody*. Organ Państwowej Rady Ochrony Przyrody 1937 (rocznik 17), 1-9.

- Wodziczko, A. (1932). Rezerwaty zieleni w rozbudowie naszych miast ze szczególnym uwzględnieniem Poznania, (in:) *Ochrona Przyrody*. Organ Państwowej Rady Ochrony Przyrody 1932 (rocznik 11), 106.
- Wodziczko, A. (1922). Sprawozdanie z wycieczki po Pomorzu odbytej w celach ochrony przyrody, (in:) *Ochrona Przyrody*. Organ Państwowej Komisji Ochrony Przyrody, Kraków 1922 (rocznik 3), 61-70.
- Wodziczko, A. (1924). Tępienie szkodników rybnych wobec ustaw o ochronie ptactwa i postulatów ochrony przyrody, (in:) *Ochrona Przyrody*. Organ Państwowej Komisji Ochrony Przyrody, Nakładem Państwowej Komisji Ochrony Przyrody, Kraków 1924 (rocznik 4), 47.
- Wodziczko, A. (1928). Wielkopolski Park Natury w Ludwikowie pod Poznaniem. Karta z historii „szyfowych prac” ruchu ochrony przyrody w Polsce, (in:) *Ochrona Przyrody*. Organ Państwowej Rady Ochrony Przyrody 1928 (rocznik 8), 47.
- Wodziczko, A. (1930). Zieleń miast z punktu widzenia ochrony przyrody, (in:) *Ochrona Przyrody*. Organ Państwowej Rady Ochrony Przyrody 1930 (rocznik 10), 34-45.

Ks. Dr hab. prof. UKSW Norbert Mojżyn, <https://orcid.org/0000-0002-4013-7664>
Institut Edukacji Medialnej i Dziennikarstwa
Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego
w Warszawie

„Ogłuszająca cisza i niepokojąca pustka”.
Symboliczne znaczenie pustki w przekazach
fotograficznych i medialnych z Watykanu w związku
z pandemią Covid 19

"Deafening silence and disturbing emptiness".

The symbolic meaning of the void in the photographic messages from
the Vatican in connection with the Covid 19 pandemic

<https://doi.org/10.34766/fetr.v44i4.441>

Abstrakt: Artykuł zawiera refleksję na temat znaczenia pustki uobecniającej się na fotografiach i innych rodzajach przekazów medialnych pochodzących z celebracji religijnych na placu św. Piotra w Rzymie w czasie wiosennego szczytu zachorowań na pandemię Covid 19. W doktrynie chrześcijańskiej pustka wiąże się przede wszystkim z tajemnicą grobu Chrystusa (jako znak zmartwychwstania), przez co manifestuje „obecność nieobecnego” (analogicznie do wizerunków, które uwieczniają ślad życia, w antropologii obrazu). Nie bez znaczenia w doktrynie chrześcijańskiej jest również doświadczenie pustyni, które w oczach mistyków pozwalało na duchową więź z Bogiem, a także „święte poczucie nieobecności”, jako rodzaj „ciemnej nocy”, o którym pisała Simone Weil. Przywoływane w artykule fotografie pustki, dzięki bogatej semantyce nie tylko przywołują poczucie zagrożenia życia z powodu pandemii Covid 19, ale kierują ku głębszej refleksji w poszukiwaniu prawdziwego znaczenia życia, ofiarności, społecznej solidarności obecnych także w innych tradycjach religijnych. Wypływające z analizy wnioski pozwalają stwierdzić, że pustka to nie tylko neutralna przestrzeń, ale symboliczny punkt węzłowy, w którym przeplatają się potencjalność i stawanie się, niedostatek i pełnia, identyczność i inność.

Słowa kluczowe: fotografia, media, pandemia, pustka, nieobecność, cisza

Abstract: The article reflects on the symbolic meaning of emptiness rooted in Christian doctrine, philosophy and religiosity on the basis of photographs presenting the message from religious celebrations in St. Peter's in Rome during the spring Covid-19 pandemic incidence peak; these photos entered the wide circulation in the news media around the world. In Christian doctrine, emptiness is primarily related to the mystery of Christ's empty tomb, that is, the resurrection; thus, it takes on an ambivalent meaning – it manifests the "presence of the absent". A similar phenomenon characterizes the essence of images (image anthropology). Not without significance in this context is the ambivalence of the desert experience, which in the eyes of mystics allowed for a spiritual relationship with God, as well as the "holy sense of absence", as a kind of "dark night" that Simone Weil wrote about. Thanks to their rich semantics, the above-mentioned photographs not only evoke a sense of threat to life due to the Covid-19 pandemic, but also enforce deeper reflection, a delving into one's own self in search of the true meaning of life, self-sacrifice, social solidarity. Finally, they allow us to conclude that voidness is not only a neutral space for relieving tension, but a nodal point where potentiality and becoming, where deficiency and completeness, identity and disaccord intertwine.

Keywords: photography, media, pandemic, emptiness, absence, silence

Wprowadzenie

Niniejszy szkic podejmuje zagadnienie pustki uwidocznionej na fotografiach stanowiących przekaz z celebracji religijnych na placu św. Piotra w Rzymie w czasie wiosennego szczytu zachorowań na pandemię Covid 19. Zdjęcia te weszły do obiegu w mediach na całym świecie na przekór tezie, że fotografia straciła prymat w przekazywaniu informacji na rzecz obrazów ruchomych (na przykład nagrywanych przy pomocy smartfonów). Fotografie ilustrują trudne chwile w życiu społeczeństwa włoskiego i Kościoła katolickiego. Jednak nie czynią tego wprost: stanowią ich wynik w postaci opustoszałych ulic i placów, w tym placu św. Piotra w Rzymie. Fenomen tych zdjęć polega na tym, że pokazując niewiele elementów, przedstawiają wiele treści, stając się „otwarciami wrót wiedzy za pośrednictwem chwili widzenia” (Didi-Huberman, 2008, s. 108); jawią się przy tym jako „drobne świetliste ślady rzeczy (...) przeciwstawione mrocznej katastrofie” (Calvino, 2013, s. 12). Cytując słowa Susan Sontag, przedstawiają równocześnie „decydujący moment”, dzięki któremu są w stanie przemówić do wyobraźni widza lepiej niż dziesiątki innych zdjęć (por. Sontag, 2009, s. 111). Poprzez swoją zaskakującą, wręcz paradoksalną treść, skłaniają do refleksji nad uwidoczną treścią i formą. Istotą tych fotografii jest przekroczenie granicy „obrazka” i dotarcie do tego, co nie jest pokazane, ale jest immanentną częścią historii, narracji opowiedzianej przez nie, ponieważ „narracje mogą pomóc nam je zrozumieć” (Sontag, 2003, s. 80; cyt. za: Michałowska 2018, s. 297). W związku z tym należy postawić pytanie o właściwy kontekst i dyskurs, do którego odwołują się owe obrazy pustki uwiecznione na wspomnianych fotografiach?

Tekst nie jest kolejną próbą wyjaśnienia fenomenu fotografii artystycznej czy dokumentalnej (por. Lechowicz, 1996, s. 64), ale raczej postawieniem pytania o sytuację widza, który poddany zostaje poprzez fotografie oddziaływaniu poruszającego stanu pustki.

1. „Obrazy są bardziej wymowne niż słowa”

Wybuch pandemii Covid 19 we Włoszech zbiegł się w Kościele katolickim z początkiem Wielkiego Postu *Anno Domini* 2020¹, okresu ważnych przeżyć religijnych dla osób wierzących. Pierwszy wzrost zachorowań miał miejsce we Włoszech w czasie półpościa: Europejskie Centrum do spraw Zapobiegania i Kontroli Chorób informowało, że 29 marca br. odnotowano we Włoszech łącznie ponad 92 tys. potwierdzonych przypadków zakażenia koronawirusem oraz ponad 10 tys. zgonów (COVID-19)². W tym czasie media obiegały dramatyczne zdjęcia włoskich szpitali, które nie były w stanie pomieścić chorych

¹ W roku 2020, zgodnie z kalendarzem Kościoła katolickiego, Wielki Post rozpoczął się 26 lutego (Środa Popielcowa).

² COVID-19 situation update worldwide, as of 12 October 2020, za: <https://www.ecdc.europa.eu/en/geographical-distribution-2019-ncov-cases>, (dostęp: 1.09.2020).

oraz kostnic – przepelnionych ciałami zmarłych. Pojawiały się także złowieszcze obrazy pustych ulic i placów. Przejmująco wyglądały medialne relacje i telewizyjne transmisje nabożeństw Wielkiego Tygodnia z Watykanu. Szczególnie poruszające były zdjęcia, na których papież Franciszek w samotności (w towarzystwie tylko najbliższych współpracowników) modlił się na całkowicie pustym placu św. Piotra w Rzymie podczas nabożeństwa Drogi Krzyżowej w piątek 27 marca br. Bezpośredni komentarz do tych fotografii stanowi kazanie, wygłoszone tego dnia przez Franciszka, w którym porównał tę sytuację do burzy, co uświadamia nam, że jesteśmy słabi i zdezorientowani, i potrzebujemy Bożej pomocy i wzajemnej solidarności. Papież w swojej refleksji podzielił się także odczuciem dojmującej pustki i ciszy: „Gęsta ciemność zebrała się nad naszymi placami, naszymi ulicami i naszymi miastami; zawładnęła naszym życiem, wypełniając wszystko ogłuszającą ciszą i niepokojącą pustką, która zatrzymuje wszystko, co mija” (Pullella, 2020). Trudno nie odnieść wrażenia, że słowa te korespondują także z warunkami pogodowymi uwiecznionymi na zdjęciach – pochmurną i deszczową aurą, która nadała im szczególnego waloru estetyzacji. Na zakończenie nabożeństwa papież udzielił wiernym w Rzymie i na całym świecie, zwłaszcza chorym i cierpiącym, nadzwyczajnego błogosławieństwa *Urbi et Orbi*. Warto podkreślić przy tym, że po raz pierwszy w historii dotarło ono do wiernych wyłącznie za pośrednictwem telewizji, radia i mediów społecznościowych.

Naoczny świadek tych niezwykłych scen, dziennikarz Michele Monina, streszczał przedstawione wyżej wydarzenia w swojej refleksji opublikowanej w internetowym wydaniu *Optimagazine*: „Nigdy w historii, tak jak w dzisiejszych czasach poddanych izolacji społecznej, obrazy nie nabrały tak wielkiego znaczenia w telewizji, w śledzeniu wiadomości i programów specjalnych, a także w sieci. (...) Jesteśmy dosłownie bombardowani obrazami” (Monina, 2020). Włoski dziennikarz podkreślał, że z poruszających zdjęć obiegających środki masowej komunikacji na całym świecie wydobywa się obezwładniająca pustka, poczucie osamotnienia, wrażenie wielkiej nieobecności. Według niego odczucia te dowodzą, że „obrazy mogą być bardziej *wymowne* niż słowa” (tamże)³. Monina dodawał: „Jakkolwiek jestem człowiekiem słowa, to jednocześnie zwracam uwagę na obrazy. Najbardziej wzruszający był dla mnie obraz papieża przechodzącego przez opuszczony plac św. Piotra w strugach gęstego deszczu, kiedy zamierzał stanąć u boku cudownego krucyfiksu ustawionego na placu” (tamże) (Il. 1).

³Słusznie Raoul Mortley przestrzegał przed „narastającym niezadowoleniem z powodu nadużywania słów”, które skutkowało „wzrostem języka milczenia”. Zob. R. Mortley, *From Word to Silence*, Bonn 1986, s. 110.



Il. 1. Papież Franciszek przechodzi przez pusty plac św. Piotra w Rzymie podczas nabożeństwa Drogi Krzyżowej w piątek 27 marca 2020 roku

Ma rację Monina (2020), który sygnalizuje, że we wspomnianych fotorelacjach szczególnie rzuca się w oczy nadzwyczajna pustka na placu św. Piotra. Stanowi ona wymowny, wręcz krzykliwy, ślad wydarzeń dziejących się we Włoszech. Osamotniona postać papieża, tak jak w typowych reprezentacjach postpamięci (jak *Shoah* Claude'a Lanzmanna czy *Maus* Arta Spiegelmana) wskazuje na figurę narratora-świadka, którego opowieść/świadczenie buduje sens fototekstu. Fotograf ukazuje stan *ex post*, który nieraz daje więcej do myślenia niż sfotografowanie epicentrum wydarzeń. Z podobnym zjawiskiem mamy do czynienia na innych, uznanych przez krytykę fotografiach rejestrujących ważne chwile, np. *Archeologiczne skarby z Doliny Tygrysu* (2003) Simona Norfolka, gdzie autor pokazuje udokumentowany w archiwalny sposób kawałek metalu ze stopionego irackiego czołgu, ślad po wojennych operacjach Amerykanów w Iraku. Zdjęcia Norfolka nie pokazują potyczek zbrojnych, śmierci, zniszczeń, ale stanowią ich namacalny ślad, rezultat, który urasta do miana relikwii. Ten niezwykle powściągliwy znak jest bardzo wymowny (Michałowska, 2018, s. 298).

Odczucia włoskiego dziennikarza były zbieżne z odczuciami milionów ludzi, którzy przy pomocy mediów informacyjnych na bieżąco śledzili wydarzenia we Włoszech związane z Covid 19. Amerykańskie wydanie Agencji Reuters, pod nagłówkiem „Papież samotnie odprawia dramatyczne nabożeństwo w intencji uwolnienia od koronawirusa”, zamieściło poruszającą fotorelację z wielkotygodniowego nabożeństwa Drogi Krzyżowej

w dniu 27.03.2020⁴. W ślad za Reutersem takie same⁵ lub podobne⁶ nagłówki, komentarze i zdjęcia, opublikowały światowe i lokalne agencje prasowe, magazyny i portale informacyjne. Informacja ukazała się nawet na stronie internetowej arabskiej telewizji Al Jazeera, finansowanej przez emira Kataru (Nardi, 2020).



Il. 2. Papież Franciszek udziela błogosławieństwa *Urbi et Orbi* na placu św. Piotra w Rzymie w dniu 27 marca 2020 roku

⁴ *Pope holds dramatic solitary service for relief from coronavirus*, Reuters, za:

<https://www.reuters.com/article/us-health-coronavirus-pope/pope-holds-dramatic-solitary-service-for-relief-from-coronavirus-idUSKBN21E34A>, (dostęp: 1.09.2020).

⁵ *Pope holds dramatic solitary service for relief from coronavirus*, The Hindu, za:

<https://www.thehindu.com/news/international/covid-19-pope-holds-dramatic-solitary-service-for-relief-from-coronavirus/article31189191.ece>, (dostęp: 1.09. 2020). To samo w: U.S. News.

<https://www.usnews.com/news/world/articles/2020-03-27/pope-holds-dramatic-solitary-service-for-relief-from-coronavirus>, (dostęp: 1.09. 2020, AM New York.

<https://www.usnews.com/news/world/articles/2020-03-27/pope-holds-dramatic-solitary-service-for-relief-from-coronavirus>, (dostęp: 1.09. 2020), Swissinfo.ch.

<https://www.swissinfo.ch/eng/reuters/pope-holds-dramatic-solitary-service-for-relief-from-coronavirus/45649498>, (dostęp: 1.09. 2020).

⁶ *Pope holds dramatic solitary wervice for relief from coronavirus*, Il Tempo.

<https://en.tempo.co/photo/79353/pope-holds-dramatic-solitary-wervice-for-relief-from-coronavirus>, (dostęp: 1.09. 2020, National Post. <https://nationalpost.com/pmn/environment-pmn/pope-holds-dramatic-solitary-service-for-relief-from-coronavirus>, (dostęp: 1.09. 2020), News in Cyprus. <http://www.newsincyprus.com/news/229102/pope-holds-dramatic-solitary-service-for-relief-from-coronavirus>, (dostęp: 1.09. 2020, *Pope Francis delivers Urbi et Orbi global blessing outside Christmas and Easter*, Daily Mail. <https://www.dailymail.co.uk/news/article-8160959/Pope-Francis-delivers-Urbi-et-Orbi-global-blessing-outside-Christmas-Easter.html>, (dostęp: 1.09. 2020), *Pope Francis delivers Urbi et Orbi global blessing outside Christmas and Easter*, Daily Mail

(<https://www.dailymail.co.uk/news/article-8160959/Pope-Francis-delivers-Urbi-et-Orbi-global-blessing-outside-Christmas-Easter.html>, (dostęp: 1.09. 2020).

Na zdjęciach, ilustrujących celebracje na placu św. Piotra, pojawia się jeszcze jeden nadzwyczajny element - krucyfiks (il. 2), który stanowi ważny kontrpunkt w przedstawianych scenach. Krzyż został specjalnie sprowadzony z rzymskiego kościoła św. Marcelego na Corso. W 1522 roku, w przekonaniu rzymian, miał on ocalić Wieczne Miasto od dzumy⁷. Wystawienie tego krucyfiksu na pustym placu św. Piotra przypomniało teologię Krzyża Chrystusa: jego starotestamentalną prefiguracją był wąż miedziany zawieszony na palu; uchronił on Izraelitów od śmiertelnego jadu węży, które kąsały ich na pustyni podczas drogi do Ziemi Obiecanej (Lb 21, 5-9)⁸.

2. Pustka w Biblii - Misterium pustyni

W języku Starego Testamentu pustka (pustkowie) oznacza pierwotny chaos, z którego Bóg wyprowadził stworzenie⁹. Według Izajasza pustka stanowi synonim nicości i znikomości; prorok wieści w imieniu Jahwe: „Niczym są przed Nim wszystkie narody, znaczą dla Niego tyle co nicość i pustka” (Iz 40,17); w innym miejscu zaś dodaje: „Oto wszyscy oni są czczą ułudą; dzieła ich nie istnieją, posągi ich to znikomość i pustka” (Iz 41, 29).

Na kartach Biblii pojęcie pustki¹⁰ stanowi często równoważnik pustyni, bezbrzeżnych, nieurodzajnych, niegościnnych i odludnych ziem, zamieszkałych jedynie przez dzikie zwierzęta. Zwyczajny człowiek nie jest w stanie żyć na pustyni, może ją tylko przebyć, szczęśliwie unikając groźnych mu niebezpieczeństw. Dlatego przejście przez pustynię jest czasem szczególnego doświadczenia, prób i pokus. Izraelici przechodząc przez pustynię w drodze z Egiptu do Ziemi Obiecanej byli poddani pokusom niewierności (Wj 17,7; Lb 20,13; Ez 20) i próbom wiary (Pwt 1, 19) (Forstner, 1990, s. 82). W ostatecznym rozrachunku przejście przez pustynię oznacza pokonanie zagrożeń i ostateczne zwycięstwo. Bóg pozostaje wierny swojemu ludowi i obiecuje, że na końcu czasów poprowadzi go znowu na pustynię (Oz 2,16), miejsce pierwszej miłości Boga do człowieka (Jr 2, 2-3). Apokalipsa wspomina o eschatologicznej walce Niewiasty (utożsamianej przez egzegezę chrześcijańską z Kościołem lub Matką Mesjasza – Maryją) ze Smokiem (Szatanem), podczas której Niewiasta ma zbiec na pustynię, gdzie znajdzie schronienie: „A Niewiasta zbiegła na

⁷ pawk (IAR), *Symboliczna Droga Krzyżowa w Watykanie, nawet krucyfiks ma dodatkowe znaczenie*, „Gazeta Wyborcza”, 10.04.2020. <https://wiadomosci.gazeta.pl/wiadomosci/7,173952,25862990,symboliczna-droga-krzyzowa-nawet-krucyfiks-ma-dodatkowe-znaczenie.html>, (dostęp: 1.09.2020).

⁸ Św. Jan następująco definiował tajemnicę Krzyża: „jak Mojżesz wywyższył węża na pustyni, tak trzeba, by wywyższono Syna Człowieczego, aby każdy, kto w Niego wierzy, miał życie wieczne” (J 3,14-15). W artykule wszystkie sigła i cytaty biblijne podane są na podstawie: *Biblia Tysiąclecia Online*, Poznań 2003.

⁹ „Ziemia była bezładem i pustkowie” (Rdz 1, 2).

¹⁰ W Biblii słowo „pustka” pojawia się 8 razy, a wyrazy wobec niej bliskoznaczne: „pustkowie” – 59, „pustynia” – 339. Zob. J. Flis, *Konkordancja Biblijna do Pisma Świętego Starego i Nowego Testamentu Biblii Tysiąclecia*, Warszawa 1996.

pustynię, gdzie miejsce ma przygotowane przez Boga” (Ap 12, 6). Pustynia jest więc już nie tylko miejscem przerażającym i przeklętym, lecz także miejscem doświadczenia Boga, przygotowania duchowego do spotkania z Nim.

Przebywanie na pustyni było ważnym składnikiem misji Jana Chrzciciela, który objął urząd proroka czasów zbawienia (por. Mk 1, 2n)¹¹. Pustynia odegrała także ważną rolę w początkach działalności publicznej Jezusa: Duch, który zstąpił na Niego, wyprowadził Go na pustynię, gdzie został poddany kuszeniu przez Szatana (Mt 4, 1-11) (Forstner, 1990, s. 83).

Przykład życia Jana Chrzciciela i Jezusa na pustynnym odosobnieniu skłonił do podjęcia podobnego modelu życia wielu chrześcijan, którzy udawali się na pustynię w celu podjęcia walki ze swoimi duchowymi i cielesnymi słabościami, ćwiczenia się w nabywaniu wewnętrznej wolności, w umiejętności duchowego dystansowania się wobec świata osób i rzeczy (Kiwka, 2010, s. 228). Pustynia motywowała ich do rezygnacji z ustabilizowanego życia w miastach, wyrzeczenia się życia rodzinnego i społecznego, do porzucenia cywilizacji – w ich przekonaniu – naznaczonej grzechem zepsucia i bezbożności (Nyssen, 1994, s. 7). Wielu mistyków i ascetów idealizowało obraz życia pustelniczego. Św. Hieronim w liście, napisanym podczas pobytu w Palestynie do przyjaciela Heliodora, nakreślił wzniosłą pochwałę pustyni: „O pustynio, kwiatami Chrystusa kwitnąca! O samotności, rodząca kamienie, z których w Objawieniu buduje się miasto wielkiego króla; o samotnio, w której cieszymy się większą zażyłością z Bogiem! Co robisz, Bracie, na świecie, ty, który większy jesteś od świata? Jak długo będą cię przytłaczać cienie dachów? Jak długo będzie cię zamykać więzienie zadymionych miast? Wierz mi, nigdzie nie widzę tyle światła, co tu. Tu miło jest odrzuciwszy ciężar wzlatywać w lśniące przestworza” (Hieronim, Ep. 14,10; cyt. za: Gannon, Traub, 1999, s. 33).

Doświadczenie pustyni i zachwyty nad jej walorami w odniesieniu do życia duchowego nie były tylko domeną chrześcijan. Już w czasach Jezusa Żydzi udawali się na pustynię tworząc struktury życia *quasi* monastycznego (np. wspólnoty Eseeńczyków). Podobnie pustynię traktowali mistycy muzułmańscy. Dla wierzących w Allaha przekraczanie pustyni było konieczne z racji pielgrzymek do sanktuarium w Mekce oraz miało znaczenie jako symbol życia skierowanego na eschatologiczne spotkanie z Bogiem. Źródła sufickie dostarczają wielu historii sufich, którzy weszli na pustynię w celu duchowego doskonalenia się (Salamah-Qudsi, 2013, s. 142). Dla nich pustynia stanowiła duchową drogą do domu Boga. Al-Muhasibi wspomina o znaczeniu „ucieczki wielbicieli Boga do miejsc odosobnienia” (arab. *al-firār ilā mawāṭin al-khalawāt*) jako odzwierciedlenia ich zażyłości z Bogiem. W znaczeniu symbolicznym droga przez pustynię oznaczała trudy ziemskiego życia człowieka, na końcu którego czekała wieczna nagroda (tamże, s. 134).

¹¹ Z powodu jego działalności na pustyni ewangeliczi nazwali Jana Chrzciciela „Głosem wołającego na pustyni” (Mt 3, 3; Mk 1, 3; Łk 3, 4; 1, 23).

3. Pustka w doktrynie chrześcijańskiej - Pusty grób

Najważniejszą pustką w doktrynie chrześcijańskiej stanowi pusty grób Chrystusa – znak zmartwychwstania Pana. Liturgiczne uobecnienie paschy Chrystusa stanowią coroczne obchody Triduum¹². W ramach tegorocznego Triduum, podczas wielkosobotniej Mszy Wigilii Paschalnej, sprawowanej na pustym placu św. Piotra w Rzymie, papież Franciszek odniósł się do bieżących wydarzeń związanych z pandemią, mówiąc: „W tym roku bardziej niż kiedykolwiek rozważamy Wielką Sobotę, dzień wielkiego milczenia. To dla nas najciemniejsza godzina” (prz, 2020)¹³. Papież odwołał się w tym kontekście do obrazu pustego grobu Chrystusa i kobiet, które udały się do grobu, aby namaścić ciało Jezusa w przekonaniu, że w dalszym ciągu ono w nim spoczywa. Papież odmalował psychologiczny portret tych niewiast i wskazał na jego aktualność: „Możemy dostrzec swoje odbicie w uczuciach kobiet tego dnia. Podobnie jak my, miały w oczach dramat cierpienia, nieoczekiwanej tragedii, która wydarzyła się zbyt nagle. Widziały śmierć i miały śmierć w swoich sercach. (...) Ale w tej sytuacji kobiety nie dają się obezwładnić. Nie poddają się mrocznym siłom narzekania i żalu, nie zamykają się w pesymizmie, nie uciekają od rzeczywistości (...)”. Na zakończenie kazania wielkosobotniego papież zwrócił się z apelem: „Nie lękajcie się, nie bójcie się: oto dokonuje się zwiastowanie nadziei. Jest to wieść dla nas dzisiaj. Są to słowa, które Bóg powtarza nam w nocy, której doświadczamy” (tamże).

W chrześcijańskiej tradycji pusty grób nie tylko implikuje zmartwychwstanie Jezusa, ale jest fundamentem wiary i szczytem nadziei. Św. Paweł jednoznacznie stwierdza: „Jeśli Chrystus nie zmartwychwstał, daremne byłoby nasze przepowiadanie, próżna byłaby nasza wiara” (1 Kor 15,14). Szerokie potwierdzenie tej wiary znalazło się w twórczości chrześcijańskich pisarzy epoki patrystycznej: Orygenes (185-254) w piśmie *Przeciwko Celsusowi*, Hieronima (ok. 345–420), Efrema Syryjczyka (ok. 306–373), Augustyna (ok. 354–430) – pusty grób Chrystusa stanowił według nich warunek i zapowiedź powszechnego zmartwychwstania (Smith, 2010, s. 165). Namacalnym świadectwem tej wiary stały się napisy nagrobne oraz znaki pozostawiane na grobach przez pierwszych chrześcijan, w tym m.in. motyw pozornych drzwi, symbol wiary w wyjście zmarłych z grobów w dniu ostatecznym (Forstner, 1990, s. 368).

¹²Wszystkie cztery ewangelie opisują okoliczności towarzyszące odkryciu pustego grobu (Mt 28, 1-6; Mk 16, 1-7; Łk 24, 1-12; J 20, 1-12). Jezus po swoim ukrzyżowaniu ukazywał się pojedynczym ludziom (Łk 24, 34), jak i grupom ludzi (Mt 28, 9; J 20, 26-30; 21, 1-14; Dz 1, 3-6; 1 Kor 15, 3-7).

¹³ prz/PAP, *Wielka Sobota w Watykanie: "To dla nas najciemniejsza godzina"*, Polsatnews, 11.04.2020, <https://www.polsatnews.pl/wiadomosc/2020-04-11/wielka-sobota-w-watykanie-to-dla-nas-najciemniejsza-godzina/?ref=series>, (dostęp: 9.09.2020).

4. Pustka w religiach Wschodu

W religiach Wschodu prawdziwe spotkanie z bóstwem i odczuwanie transcendencji determinuje człowieka do porzucenia znanych pojęć i do zanurzenia się w pustkę. Najstarsza doktryna buddyjska nie proponowała żadnego innego ideału poza osiągnięcie całkowitej pustki (sanskryt: *śūnyatā*), która sama w sobie stanowiła doskonałą przestrzeń transcendencji (Dehejia, 1991, s. 45-66; Huntington, 1990, s. 401-408). Praktyki buddyjskie, oparte na mądrości, dotyczą sublimacji i przemiany cierpienia w wewnętrzny pokój poprzez kultywowanie wglądu w stan zarówno jaźni, jak i rzeczywistości. Najważniejszym tego rodzaju doświadczeniem jest odczuwanie stanu bezjaźniowości, bezesencjonalności (Garfield, 2014, s. 52).

Z kolei w taoizmie pustka jest równie istotnym pojęciem jak komplementarne idee *Yin* i *Yang*. Bywa ona w tekstach zwykle określana mianem *Wu*, co dosłownie oznacza „nieistnienie”¹⁴. W rozdziale 11 starochińskiej *Księgi Drogi i Cnoty* (chiń.: *Tao Te Ching*) znajdujemy następujący opis pustki: „Trzydzieści szprych łączy się w jednej piąście; ale to ze względu na pustą przestrzeń między obręczą a piastą zależy użycie koła. Z gliny formuje się naczynia; ale to z powodu ich pustej objętości wynika ich użytkowanie. Drzwi i okna są wycinane (ze ścian) dając mieszkanie; ale to od pustej przestrzeni wewnątrz zależy jego użytkowanie. Zatem to, co ma (pozytywne) istnienie, służy korzystnej adaptacji, a co nie ma (rzeczywistej) użyteczności. (...) Dlatego pustka nadaje rzeczy jej użyteczność” (Lao-Tsy). Pustka jawi się tu jako kluczowa idea w sposobie pojmowania wszechświata. Związana jest integralnie z pojęciem nieskończoności (bezgraniczna pusta przestrzeń), która nie kumuluje się przez określoność: to przestrzeń wewnętrzna, przestrzeń ducha i przestrzeń umysłowa w ludziach, w których istnieje tajemnicza moc, dynamiczna i aktywna. Pojęcie pustki wiąże się tu także z ideą życiowych oddechów i szczególnym miejscem przemiany, w którym pełnia może osiągnąć całą swoją wielkość. Pustka daje człowiekowi możliwość zbliżenia się do wszechświata na poziomie całości (Cheng, 1994, s. 35-36).

5. Duchowe i wizualne doświadczenie pustki

Obrazy „niepokojącego milczenia i ogłuszającej pustki” skłaniają do zanurzenia się w cichej refleksji, skupienia uwagi i rozbudzenia „uważności”. Simone Weil stan uważności definiuje jako dostrzeganie tego, co umyka potocznej obserwacji i myśleniu: „Uwaga polega

¹⁴ W literaturze taoistycznej termin ten odnosi się do wielu powiązanych ze sobą cech: 1. Pustka w opozycji do pełni (ty); 2. Pustka (brak istnienia), która jest matką lub korzeniem wszystkiego we wszechświecie; 3. U ludzi stan bez pragnień, który pomaga kontemplować Tao; 4. Otwarty umysł bez dyskryminacji głoszony przez Hui-nenga w jego Sutrze. Hui-neng, *Sutra szóstego patriarchy Hui-nenga*, tłum. B. Gak, Warszawa 2006, passim.

na wyłączeniu myślenia, na gotowości ducha, na byciu ogołoconym i otwartym dla rzeczy. (...) Duch przypomina, że względu na szczególne i już uformowane myśli, człowieka na górze, który patrzy przed siebie w dal i jednocześnie w dół, ale ponad lasami i dolinami, nie zauważając ich wcale. A przede wszystkim duch powinien być pusty, czekający, niczego nieszukający, jednocześnie gotowy na przyjęcie rzeczy w jej nagiej prawdzie, która pragnie weń wniknąć” (Weil, 1993, s. 62; cyt. za: Brejda, 2016, s. 30).

Oglądanie opustoszałego i niemego placu św. Piotra to rodzaj duchowego doświadczania pustki i ogołocenia (gr. *kenosis*). Simone Weil wprost wiąże stan kenozy z duchowym doświadczaniem pustki. Uważa, że jej sens polega na związku z kenozą Chrystusa, czyli uniżeniem i ogołoceniem Jezusa, zanurzeniem w tajemnicy Jego śmierci. Twierdzi, że rodzimy się w sytuacji potępienia nie tyle z powodu grzechu pierworodnego jako takiego, tylko dlatego, że od chwili narodzin potrzebujemy zostać na nowo stworzeni w Chrystusie, i że powinniśmy stać się dokładnie tym, czym Bóg nie jest (Hof, 2016, s. 111). Weil pisała: „Bóg może być obecny w stworzeniu tylko w postaci nieobecności” (*Dieu ne peut être présent dans la création que sous la forme de l'absence*) (tamże, s. 76-78).

Stanowisko Weil nie jest odległe zarówno od wschodniochrześcijańskiej teologii apofatycznej, jak i zachodniochrześcijańskiej ascetyki, które traktowały doczesny świat jako zepsutą i poddaną potępieniu cywilizację. Ojcowie pustyni opisywali swoje duchowe doświadczenie przy pomocy metody negacji, antynomii i paradoksu; twierdzili, że wszelkie analogie, obrazy, czy pojęcia zaczerpnięte ze świata stworzonego nie potrafią w sposób adekwatny wyrazić natury i działania Boga, gdyż jest On w pełni niepojęty i absolutnie inny niż ludzkie o Nim wyobrażenia. Stąd wypływało przeświadczenie mistyków, że wszystko, co ludzie widzą i wiedzą na temat Boga, jest całkowicie do Niego nieprzystające (Louth, 1997, s. 200).

Tak samo jak w życiu pustelników, tak w życiu pozostałych mistyków i ascetów ważną rolę odgrywało milczenie i cisza. Papież Franciszek, w cytowanym na początku artykułu kazaniu, mówił o „ogłuszającej ciszy”. Cisza i milczenie niosą w sobie silny ładunek emocjonalny. Jaromir Brejda pisze, że: „W milczeniu mówią emocje, (...) czyniąc je podstawowym sposobem dostępu do rzeczywistości. Ta odczuwana obecność świata w człowieku zmusza go do ciągłej artykulacji, pozostając jednak zaledwie niewielkim fragmentem wobec niewysłowionego bogactwa przejawiającego się świata” (Brejda, 2016, s. 35). Jeśli zatem „w milczeniu mówią emocje” to „ogłuszająca cisza” placu św. Piotra stanowi *wymowny* akt niezwerbalizowanej komunikacji (Rokoszowa, 1983, s. 131). Milczenie staje się komunikatem, ponieważ tak jak mowa ma swojego nadawcę i odbiorcę. W takim rozumieniu milczenie jest nie tylko aktem komunikacji, ale również aktem egzystencji i dialogu, co silnie podkreślał Martin Buber. Jego zdaniem prawdziwa komunikacja (dialog) jest funkcją komunii, ponieważ rodzi się z doświadczenia obecności, która zakłada komunię osób (por. Buber, 1992, s. 211).

Fotografie pustki są tedy niemymi komunikatami. Stanowią rodzaj wizerunków przedstawiających złożoną rzeczywistość wizualno-mentalną, na którą składa się przedmiot wizualny oraz stan umysłu (mentalne wyobrażenie). Amerykańska filozofka, pozostająca pod wpływem myśli Cassirera, Susanne K. Langer, pisze, że w ostatecznej instancji obraz jest zawsze wytworem umysłu, posiadającym znaczenie symboliczne, a nie jest samym przedmiotem-medium (Langer, 1976, s. 228). Podobnie uważa niemiecki historyk sztuki i antropolog, Hans Belting, który odwołuje się do współczesnego przykładu obrazu filmowego; jak zauważa, obraz filmowy powstaje tak naprawdę nie na płótnie ekranu kinowego czy przed kamerą, ale w umyśle widza (Belting, 2007, s. 41). Dlatego integralnie pojmowany obraz stanowi wydarzenie i jednocześnie produkt pewnego procesu, który można opisać przy pomocy pary pojęć: aktu i rzeczy (tamże, s. 6). Zarysowany dualizm związany jest trwale z istotą obrazu (wizerunku) jako rzeczywistości opartej na antynomii obecności i nieobecności. Martwy obraz jest śladem obecności. Jak ważną rolę odgrywa ten dualizm w świadomości ludzi świadczą bogate dzieje różnego rodzaju ikonoklazmów. Nie przypadkiem w Starym Testamencie Bóg surowo zabraniał Izraelitom czynienia swoich podobizn oraz podobizn istot żywych (anikonizm): „Nie będziesz czynił sobie żadnej rzeźby ani żadnego obrazu tego, co jest na niebie wysoko albo na ziemi nisko, ani tego, co jest w wodzie, pod ziemią” (Pwt 5,8)¹⁵. Religijne odrzucenie obrazu, jako medium służącego do przedstawiania bóstwa w świecie pogańskim, stało się dla judaizmu przyczyną afirmatywnego pojmowania pustki: kult świątynny funkcjonował w szczególnym rodzaju monumentalnej pustej przestrzeni, która miała znamionować obecność Boga (Uehlinger, 2019, s. 116). Umieszczona tam Arka Przymierza była rozumiana jako tron Niewidzialnego. Podobna idea tronu Boga pojawia się w chrześcijaństwie, w postaci obrazu hetymazji (gr. *hetoimasia*), czyli pustego tronu przygotowanego na powtórne przyjście Chrystusa. Także w islamie, który ściśle podtrzymuje starotestamentalny anikonizm, pusta nisza modlitewna (mihrab) w meczecie, skierowana w stronę Mekki, wskazuje kierunek zwracania się do Boga¹⁶. Lęk przed idolatrią nie ograniczał się wyłącznie do religii biblijnych. Także Budda nie był przedstawiany ikonicznie we wczesnej sztuce buddyjskiej.

Podsumowanie

Przytoczone przykłady mogą stać się pomocne w próbie uchwycenia istoty oddziaływania na widzów fotografii „ogłuszającej ciszy i niepokojącej pustki”. Obrazy te

¹⁵ Jednak atrakcyjność obrazów okazywała się chwilami silniejsza niż zakaz. Izraelici nie byli w stanie wytrwać przy całkowitej eliminacji obrazów (np. przypadek malowideł synagogałnych w Dura Europos).

¹⁶ Wrogość wobec obrazów figuratywnych można znaleźć także w starożytnym szinto, a także różnych chrześcijańskich ruchach radykalnych (ikonoklaści) oraz w wielu denominacjach protestanckich (np. kalwinizm).

zawierają wewnętrzny paradoks polegający na tym, że ukazywane sceny ewokują zarówno poczucie nieobecności, jak i obecności: pustka placu przynagła wspomnienie tłumów wiernych gromadzących się każdorazowo na celebracjach papieskich. Jednocześnie każe się zastanowić, w jakiej sytuacji są obecnie ci ludzie? Czy nie dotknął ich los tysięcy, tych, którzy z powodu pandemii stali się „nieobecni”, to jest zostali zamknięci w szpitalnych izolatoriach, albo którzy zmarli, często nie zdążywszy pożegnać się z najbliższymi... W duchowym sensie pustkę można odczytywać poprzez koncepcję „świętego poczucia nieobecności” Simone Weil. Według francuskiej filozofki pustka serca może zamienić się w potężne wołanie do Tego, który manifestuje swoją obecność poprzez nieobecność. Weil rozumiała tę „nieobecną obecność” Boga w ten sposób, że Bóg stworzył świat w akcie samoograniczenia swej całkowitej pełni i wszechmocy, a następnie wycofał się ze świata, aby stworzyć przestrzeń do życia dla ludzi i całego stworzenia (Scheil). Przeżywając swoją wewnętrzną pustkę Weil pisała: „Moja bezbożność nabiera znaczenia religijnego, a utrata boskiej obecności nabiera znaczenia pozytywnego” (Taubes, 1967, s. 116). Podobnie jak dla św. Jana od Krzyża podczas jego „nocy ciemnej”, tak dla Weil w ramach „świętego poczucia nieobecności”, nieobecność Boga intensywnie przeżywana i akceptowana stała się miejscem spotkania duszy z transcendencją Boga, który – jak pisała – „umiera w niepokieszonych dolach ludzkich nieszczęść” (tamże).

Dzięki obrazom pustki łatwiej uświadamiać sobie istnienie duchowej pustki w naszym zlaicyzowanym i zmaterializowanym świecie. Obrazy te skłaniają do rewizji życia, odnalezienia jego sensu poprzez konfrontację z „pierwszymi początkami wszystkiego” (Picard, 1952, s. 22), dzięki czemu możemy „stać się bardziej niewinni” (Horkheimer, 1978, s. 140). Henry David Thoreau stwierdza, że we współczesnym świecie, przesyconym wartościami materialnymi „wewnętrzna pustynia” i wyciszenie mogą stanowić szansę znalezienia równowagi i spokoju, dających schronienie i „nienaruszalny azyl” (Thoreau, 1946, s. 241). Zdjęcia pustego placu św. Piotra, na przekór twierdzeniom Adama Broomberga i Olivera Chanarina, wydają się stanowić rzeczywistą „reprezentację bólu i przerażenia osobistej tragedii” (Michałowska, 2018, s. 296), ponieważ z jednej strony przywołują poczucie zagrożenia życia z powodu pandemii Covid 19, a z drugiej kierują ku głębszej refleksji w poszukiwaniu prawdziwego znaczenia życia, ofiarności, społecznej solidarności. W ten sposób fotografie pustki mogą stać się punktami węzłowymi, o których pisze François Cheng (1994), francuski pisarz i kaligraf pochodzenia chińskiego: „Pustka to nie tylko neutralna przestrzeń służąca rozładowaniu napięcia (...). Jest to punkt węzłowy, w którym potencjalność i stawanie się przeplatają się, w którym spotykają się niedostatek i pełnia, identyczność i inność” (tamże, s. 51).

Bibliografia:

- Belting, H. (2007). *Antropologia obrazu. Szkice do nauki o obrazie*, tłum. M. Bryl, Kraków: TAIWPN Universitas.
- Brejdak, J. (2016). Logos komunikującego milczenia, *Ethos*, 1, 21-35.
- Buber, M. (1992). *Dialog w: Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, wybór i tłum. J. Doktor, Warszawa: IW PAX.
- Calvino, I. (1996). *Wykłady amerykańskie*, tłum. A. Wasilewska, Gdańsk: Oficyna Wydawnicza Volumen.
- Cheng, F. (1994). *Empty and full: The language of Chinese painting*, trans. M.H. Kohn, Boston: Shambhala Publications.
- COVID-19 situation update worldwide, as of 12 October 2020, za: <https://www.ecdc.europa.eu/en/geographical-distribution-2019-ncov-cases>, (dostęp: 1.09.2020).
- Dehejia, V. (1991). Aniconism and the Multivalence of Emblems, *Ars Orientalis*, 21, (45-66).
- Didi-Huberman, G. (2008). *Obrazy mimo wszystko*, tłum. M. Kubiak Ho-Chi, Kraków: TAIWPN Universitas.
- Dupré, L. (2020). *Seeking Christian Interiority* (wywiad z Louis Dupré), za: <https://www.religion-online.org/article/seeking-christian-interiority-an-interview-with-louis-dupr/>, (dostęp: 1.09.2020).
- Flis, J. (1996). *Konkordancja Biblijna do Pisma Świętego Starego i Nowego Testamentu Biblii Tysiąclecia*, Warszawa: Oficyna Wydawnicza „Vocatio”.
- Forstner, D. (1990). *Świat symboliki chrześcijańskiej*, tłum. W. Zakrzewska, P. Pachciarek, R. Turzyński, Warszawa: IW PAX.
- Gannon, Th.M., Traub, G.W. (1999). *Pustynia i miasto*, tłum. P. Wilczek. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Garfield, J. (2014). Madhyamaka is Not Nihilism, (in:) J. Liu, D. L. Berger (eds.), *Nothingness in Asian Philosophy*, New York: Routledge, za: https://web.archive.org/web/20150924120556/http://www.smith.edu/philosophy/docs/garfield_nihilism.pdf, (dostęp: 20.08.2020).
- Hof, Ch. (2016). *Philosophie et kénose chez Simone Weil: De l'amour du monde à l'Imitatio Christi*, (coll. „Ouverture philosophique”), Paris: L'Harmattan.
- Horkheimer, M. (1978). *Dawn and Decline: Notes 1926-1931 and 1950-1969*, New York: Seabury Press.
- Hui-neng (2006). *Sutra szóstego patriarchy Hui-nenga*, tłum. B. Gak, Warszawa.
- Huntington, S.L. (1990). Early Buddhist Art and the Theory of Aniconism, *Art Journal*, 49 (4), 401-408.
- Kiwka, M. (2010). Doświadczenie mistyczne czy mistyczna świadomość? Mistyka w ujęciu B. McGinna, *Wrocławski Przegląd Teologiczny*, 18 (1), 219-247.

- Langer, S.K. (1976). *Nowy sens filozofii. Rozważania o symbolach myśli, obrzędu i sztuki*, tłum. A. H. Bogucka, Warszawa: PIW.
- Lao-Tsy. *Tao Te Ching*, za: <http://www.taopage.org/emptiness.html>, (dostęp: 25.08.2020).
- Lechowicz, L. (2013). *Historia fotografii 1839-1939*, t. 1, Łódź: Wydawnictwo PWSFTViT.
- Louth, A. (1997). *Początki mistyki chrześcijańskiej: Od Platona do Pseudo-Dionizego Areopagity*, tłum. H. Bednarek, Kraków: Wydawnictwo „M”.
- Michałowska, M. (2018). Nie-widoki. Fotograficzne narracje bólu, *Załącznik Kulturoznawczy*, 5, 287-304
- Monina, M. (2020). *Papa Francesco e la benedizione urbi et orbi. La storia di un uomo anziano da solo in una piazza vota*, za: <https://www.optimagazine.com/2020/03/30/papa-francesco-e-la-benedizione-urbi-et-orbi-la-storia-di-un-uomo-anziano-da-solo-in-una-piazza-vuota/1761922>, (dostęp: 20.06.2020).
- Mortley, R. (1986). *From Word to Silence*, Bonn.
- Nardi, Y. (2020). *Pope holds dramatic solitary service for relief from coronavirus*, za: <https://www.aljazeera.com/news/2020/03/pope-holds-dramatic-solitary-service-relief-coronavirus-200328072334326.html>, (dostęp: 1.09. 2020).
- Nyssen, W. (1994). *Przedmowa*, (w:), M. Schneider, *Ze źródeł pustyni. Znaczenie Ojców Pustyni dla współczesnej duchowości*, tłum. E. Krukowska, Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Picard, M. (1952). *The World of Silence*, Chicago: Henry Regnery Company.
- Prz/PAP (2020). *Wielka Sobota w Watykanie: "To dla nas najciemniejsza godzina"*, Polsatnews, 11.04.2020, za: <https://www.polsatnews.pl/wiadomosc/2020-04-11/wielka-sobota-w-watykanie-to-dla-nas-najciemniejsza-godzina/?ref=series>, (dostęp: 9.09.2020).
- Pullella, Ph. (2020). *Pope holds dramatic solitary service for relief from coronavirus*, za: <https://www.reuters.com/article/us-health-cornavirus-pope/pope-holds-dramatic-solitary-service-for-relief-from-coronavirus-idUSKBN21E34A>, (dostęp: 20.08.2020).
- Rokoszowa, J. (1983). Język a milczenie, *Biuletyn Polskiego Towarzystwa Językoznawczego*, t. XL, (129-137).
- Salamah-Qudsi, A. (2013). Crossing the Desert: Siyāḥa and Safar as Key Concepts in Early Sufi Literature and Life, *Journal of Sufi Studies*, 2, 129-147.
- Taubes, S.A. (1967). *The Absent God*, (w:), *Toward a New Christianity*, ed. Th. J.J. Altizer, New Scheil, M. *La pesanteur et la grâce du pur amour chez Simone Weil*, za: <https://www.yumpu.com/fr/document/read/39269667/simone-weil-monique-scheil-groupe-racgional-de-psychanalyse>, (dostęp: 1.09.2020).
- Smith, D.A. (2010). *Revisiting the Empty Tomb: The Early History of Easter*, Minneapolis: Fortress Press, za: <https://core.ac.uk/download/pdf/215392265.pdf>, (dostęp: 27.08.2020).
- Sontag, S. (2009). *O fotografii*, tłum. S. Magala, Kraków: Wydawnictwo Karakter.

- Taubes, S.A. (1967). *The Absent God*, (in:) Th. J.J. Altizer, (ed.) *Toward a New Christianity*, New York: Harcourt, Brace and World.
- Thoreau, H. D. (1946). *A Week on the Concord and Merrimack Rivers*, (in:) H. Seidel Canby (ed.), *The Works of Thoreau*, Boston: Houghton Mifflin.
- Uehlinger, Ch. (2019). Beyond 'Image Ban' and 'Aniconism': Reconfiguring Ancient Israelite and Early Jewish Religion's in a Visual and Material Religion Perspective, (in:) B. Meyer, T. Stordalen (eds.), *Figurations and Sensations of the Unseen in Judaism, Christianity and Islam. Contested Desires*, New York: Bloomsbury Academic.
- Weil, S. (1993). *Cahiers*, vol. 2, München: Hanser.

Spis ilustracji:

- Il. 1. Papież Franciszek przechodzi przez pusty plac św. Piotra w Rzymie podczas nabożeństwa Drogi Krzyżowej w piątek 27 marca 2020 r. (fot. Guglielmo Mangiapane/Reuters), za: <https://www.reuters.com/news/picture/pope-holds-dramatic-solitary-service-for-idUSKBN21E34A>, (dostęp: 1.09.2020).
- Il. 2. Papież Franciszek udziela błogosławieństwa *Urbi et Orbi* na placu św. Piotra w Rzymie w dniu 27 marca 2020 roku (fot. Vatican Media), za: <https://www.reuters.com/news/picture/pope-holds-dramatic-solitary-service-for-idUSKBN21E34A>, (dostęp: 1.09.2020).

Dr hab. prof. ASP Arkadiusz Karapuda, <https://orcid.org/0000-0002-1995-0204>
Akademia Sztuk Pięknych w Warszawie

Pocztówka z domu – próba artystycznej wspólnoty w czasie społecznej izolacji

Postcard from home – an attempt at an artistic community in the time of social distancing

<https://doi.org/10.34766/fetr.v44i4.430>

Abstrakt: Projekt *Pocztówka z domu* miał być próbą reakcji na realia czasu pandemii i *lockdownu*. Nieśmiała początkowo idea stała się międzysrodowiskową inicjatywą, przekraczającą mury uczelni i stała się platformą do dialogu poprzez sztukę. Stworzony przez nas projekt miał ideowo nawiązywać do *Communication art*, społecznej funkcji sztuki oraz demokratycznej wspólnoty idei. *Pocztówka z domu* miała być projektem, który z jednej strony otworzy środowisko Akademii Sztuk Pięknych w Warszawie na świat zewnętrzny, zaś z drugiej spowoduje przeniknięcie do jego wnętrza twórców, którzy na co dzień funkcjonują poza ośrodkami akademickimi. Artyści biorący udział w projekcie mieli stworzyć prace małego formatu, nawiązujące do kart okolicznościowych i tradycyjnych pocztówek, które przesyłane pod postacią cyfrową miały następnie stworzyć wirtualną, ogólnodostępną kolekcję, upublicznią w dalszej kolejności na stronach ASP w Warszawie i Galerii Salon Akademii. W naszym działaniu przede wszystkim udało się wypełnić zakładane uprzednio kryterium skali i rozmachu projektu, przy zachowaniu wysokiego poziomu artystycznego. Wyniki przeprowadzonego zadania zostaną upublicznione w postaci dużej wystawy w Galerii Salon Akademii w listopadzie 2020 roku.

Słowa kluczowe: izolacja, pandemia, epidemia, sztuka poczty, wspólnota artystyczna

Abstract: *Postcard from home* – an attempt to react to pandemic and lockdown reality. A humble idea that became an inter-environmental initiative that goes beyond Academia and that proved to be a platform for a dialogue via art. By the concept, our project was to refer to *Communication art*, a social function of art and democratic sharing of an idea. The *Postcard from home* is a project that could open the community of academics from the Academy of Fine Arts in Warsaw to the external world. On the other hand, it could also absorb artists who work outside academies on everyday basis. Artists taking part in the project were asked to create small format artworks referring to greeting cards and traditional postcards sent in a digital form to compose a virtual, accessible, public exhibition on the website of the Academy and Salon Akademia Gallery. In the project, we achieved the assumed criterion of the scale and impetus keeping the high artistic level at the same time. The results of the project are planned to be presented in the form of the large exhibition at the Salon Akademia Gallery in November 2020.

Keywords: artistic community, isolation, pandemic, epidemic, mail-art

Projekt *Pocztówka z domu* miał być próbą reakcji na realia czasu pandemii i *lockdownu*. Początkowo nieśmiała idea trójki artystów i projektantów, pracowników badawczo-dydaktycznych Akademii Sztuk Pięknych w Warszawie, stała się dużą, międzysrodowiskową inicjatywą, przekraczającą mury uczelni, tworząc platformę do dialogu poprzez sztukę, w trudnym czasie globalnej epidemii. Niezależnie od początkowych założeń, koncepcji i ideałów, z których większość udało się zrealizować, projekt zaczął żyć

własnym życiem, a to nadrzędne i najważniejsze oczekiwanie wobec każdego dzieła, czy wydarzenia artystycznego. Zgodnie z baumanowską ideą wirtualizacji świata (idee i obserwacje Zygmunta Baumana zawarte m.in. w zbiorze krótkich felietonów publikowanych w latach 2008-2009 we włoskim magazynie "La Repubblica delle Donne" (Bauman, 2011), w tym przede wszystkim w listach: *Poza siecią i w sieci*, *Samotność w tłumie* i *Kultura w globalnym mieście*) oraz tzw. obszarami wirtualności nakreślonymi przez Adama Pawłowskiego (2012). *Pocztówka z domu* znalazła swoje miejsce w sieci internetowej, niemniej jednak materialna strona projektu znajdzie swe odzwierciedlenie w warunkach tradycyjnego wystawiennictwa. *Pocztówka z domu* to zarazem zapis czasu, dokumentacja nastrojów i stanów emocjonalnych, towarzyszących pandemii roku 2020, ale także bogaty zbiór współczesnych postaw artystycznych i ich konfrontacja na platformie wirtualnej i rzeczywistej w postaci nadchodzącej wystawy. To, co z mojego punktu widzenia (jako współtwórcy i współpomysłodawcy projektu) najistotniejsze w tej inicjatywie, to wyjście naprzeciw trudnościom i solidarne działanie, mimo istotnych różnic artystycznych i światopoglądowych.

Sztuka zajmuje w kulturze miejsce szczególne nie tylko ze względu na swą istotną funkcję komunikacyjną. Inną, niezbywalną cechą aktywności artystycznej, istotną dla obecnego, trudnego kontekstu społecznego jest jej zdolność do adaptowania sytuacji, niezależnie od towarzyszących trudności. Można nawet zaryzykować stwierdzenie, że wszędzie tam, gdzie obecne są problemy i konflikty (społeczne, polityczne, religijne, filozoficzne a nawet zbrojne) tam natychmiast pojawia się sztuka, wraz ze swą zrazu kojąco-łagodzącą, zaś kiedy indziej konfliktującą naturą. Człowiek z Cro-Magnon z pewnością nie rozpoczął swych praktyk artystycznych bez zasadnych powodów i niezależnie, czy były nimi praktyki religijne, lęk przed nieznanym, pozornie niewinna zabawa, czy też potrzeba opisanego, zrozumienia i zapamiętania zdarzeń, bez wątpienia towarzyszył im niepokój. Niepokój wynikający z trudnej, skomplikowanej sytuacji to znakomity stan dla zrodzenia się sztuki, gdyż wtedy wynika ona z autentycznego przeżycia i ma odpowiedni ciężar gatunkowy. Ponadto, trudny, współczesny danej twórczości kontekst jest wart artystycznego wysiłku, jak pisał przed laty Zbigniew Herbert:

„(...) Hodujcie w sobie odwagę i skromność. Niech Wam towarzyszy wiara w nieosiągalną doskonałość i nie opuszcza niepokój i wieczna udręka, które mówią, że to, co osiągnęliśmy dzisiaj to stanowczo za mało.

Życzę Wam trudnego życia, tylko takie godne jest artysty. Dla Was dobre myśli, pozdrowienia i słowa nadziei (...)"¹.

¹ Z. Herbert, *Drodzy nieznajomi*, list do studentów PWST, Warszawa, 12 stycznia 1995 (List Zbigniewa Herberta do młodych aktorów, uczestniczących w dyplomowym przedstawieniu warszawskiej PWST *Odprawa posłów greckich*. *Opowiadki o Panu Cogito*, reż. Z Zapasiewicz), pierwodruk: „Teatr” 4/1995.

Kontekst czasowy i przestrzenny determinuje każdy element naszego życia, dlatego twórczość artystyczna, jako jego element, niezależnie od tego, czy mamy do czynienia z twórcą, czy z odbiorcą, jest niezwykle wrażliwa na istotne cezury czasowe. Koniec Epoki Lodowcowej, narodziny Chrystusa, Upadek Cesarstwa Rzymskiego, Rewolucja Francuska, II Wojna Światowa – wszystkie te istotne cezury czasowe znalazły odbicie w sztuce, a niektóre były nawet, w pewnym stopniu, wynikiem zmian w niej samej. Sztuka zmieniając swe oblicze niejednokrotnie zmieniała panujący porządek świata. Byłoby niedorzeczne twierdzić, iż pandemia COVID-19 miała swój początek w świecie sztuki, jednak od samego jej początku było pewne, iż niezależnie od konsekwencji społecznych, gospodarczych i politycznych znajdzie ona swe odbicie w rzeczywistości, w tym także w świecie sztuki.

Jedną z funkcji sztuki jest zapis czasu. „*Obyś żył w ciekawych czasach*” – mówi stare chińskie przekleństwo, tymczasem czasy są zawsze ciekawe. Artyści dokumentaliści, artyści publicyści, wszelkiej maści twórcy związani z krytycznym spojrzeniem na rzeczywistość zacierają ręce, kiedy sytuacja polityczna i gospodarcza komplikują się i można niemal bez konsekwencji, z całym impetem uderzyć w elity władzy, winiąc ją za bieżący rozwój wypadków. W przypadku globalnej pandemii, z którą mamy do czynienia w tym roku, trudno mówić o entuzjzmie wśród środowisk twórczych. Demokratyczny charakter wirusa, jego błyskawiczne rozprzestrzenianie się i wpływ na ograniczenia komunikacji społecznej spowodowały, że artyści zamiast oskarżać przyjęli pozycję cichych obserwatorów. To, co w czasie przymusowej i względnie demokratycznej izolacji stało się twórczym imperatywem to zdecydowanie bardziej chęć dzielenia się, komunikowanie sensów i dawanie siebie drugiej osobie niż chęć krytycznych odniesień do bieżących realiów. Istotną kwestią wpływającą na twórczość czasów każdej chyba pandemii jest na pewno możliwość skupienia się na sobie, pogłębiona refleksja nad zagadnieniami ostatecznymi ale i dogodne warunki dla syntetyzowania myśli. Wszystko to w zdecydowany sposób wpływa na twórców czasu, wszystkich historycznych i współczesnych, form izolacji społecznych. Sama izolacja, będąca bezpośrednim następstwem epidemii, jako stan wyjątkowy spowodowała zupełnie paradoksalny i często nieświadomy zwrot społeczeństwa w stronę szeroko rozumianej kultury. Z własnego doświadczenia wiem, że ten trudny okres byłoby mi bardzo trudno znieść, gdyby nie media, takie jak radio czy internet, a także przejawy sztuki, takie jak literatura czy film. Z całą premedytacją wyszczególniam tylko te dziedziny, gdyż zostały one stworzone do konsumpcji pośredniej za pomocą książki lub zapisu kinematograficznego. Konsumpcja seriali, filmów, spektakli teatralnych, ebooków i audiobooków w dobie pandemicznej izolacji sięgnęła zenitu. Oprócz komercyjnego wymiaru tej sytuacji warto zwrócić uwagę na prawdopodobieństwo samouświadomienia sobie istotnej części społeczeństwa niezbywalnej roli sztuki w życiu codziennym.

Poza kondycją sztuki i właściwego dla niej rynku doby pandemii należy wziąć pod uwagę również takie przejawy ludzkiej kreatywności, które nie powstałyby w czasach

pewnego jutra, dobrobytu i normalności. Pierwszy na myśl ciśnie się oczywiście zbiór 100 nowel spisanych przez Giovanniego Boccaccia i wydanych jako *Il Decamerone* około roku 1473. Pamiętamy również *Dżumę* Alberta Camus, której paraboliczny charakter umożliwił wykorzystanie figury epidemii jako zła, które niszczy ludzi i prowokuje nowe zło, ale i popkulturową papkę pandemicznych armagedonów kina klasy B. Od czasu popularyzacji średniowiecznego *Danse Macabre*, aż po współczesne konteksty i trendy wystawiennicze eksploatujące isticie turpistyczne estetyki, pesymizm, zło, chorobę i wreszcie zarazę. Amalgamat, złożony z punkowej estetyki wylansowanej przez Malcolma McLarena, przemieszanej ze współczesnymi przejawami wystawiennictwa sztuki wysokiej, w której już samo pojęcie epidemii zostało określone jedną z najlepszych metafor współczesnej kultury, jest dla ludzi epoki ponowoczesnej naturalnym środowiskiem. Nie dziwi zatem fakt, że w polu współczesnych sztuk wizualnych mamy tak wiele inicjatyw artystycznych związanych z zagadnieniem epidemii. Ostatni czas stał się jednak, z powodów oczywistych, prawdziwym rajem dla tego rodzaju aktywności. Warto przytoczyć tylko niektóre z licznych inicjatyw, takie jak: projekt i wystawa pn. *Art in The Time of Plague* (koordynowany przez Małgorzatę Wrześniak w ramach działalności badawczej i kulturotwórczej UKSW), Ogólnopolski konkurs plastyczny *Pandemia. Sztuka w czasach zarazy* (realizowany przez Fundację Pinata i MKiDN), ćwiczenia i spotkania kontemplacyjne zatytułowane *Kontemplacja w czasach pandemii* (proponowane przez Muzeum Sztuki Nowoczesnej w Warszawie), czy też projekt *Pocztówka z domu* (organizowany przez Galerię Salon Akademii i ASP w Warszawie), którego byłem współpomysłodawcą, wraz z prof. Pawłem Nowakiem i prof. Jerzym Porębskim.

Już w pierwszych dniach *lockdownu*, wprowadzonego na terenie Polski 12 marca tego roku, czuć było niedosyt rozmów, kontaktów, spotkań i artystycznego fermentu, który na co dzień bywa może nużący, jednak bez niego nie sposób funkcjonować żadnemu środowisku artystycznemu czy akademickiemu. Po kilku, niezobowiązujących rozmowach telefonicznych z prof. Pawłem Nowakiem z Wydziału Grafiki ASP w Warszawie poczułem, że chce on w jakiś sposób zareagować wobec bieżącej sytuacji. Podobne wrażenie sprawiał również prof. Jerzy Porębski z Wydziału Wzornictwa ASP w Warszawie, który podczas naszych długich rozmów wyrażał co prawda ogromny strach przed utratą tempa życia zawodowego, ale i nadzieję na nową pogłębioną, globalną refleksję nad zagrożeniami dla kultury ale i dla cywilizacji w ogóle. Pierwszy impuls i sygnał dla wspólnotowego działania artystycznego wyrażony przez Pawła Nowaka spowodował w nas tzw. burzę mózgów i na bazie jego pierwszych myśli, w drodze dyskusji, stworzyliśmy zakres pojęciowy i artystyczny przyszłego projektu. Projekt zakładał wspólnotowo-kolektywne działanie artystyczne w obrębie szeroko rozumianego środowiska Akademii Sztuk Pięknych w Warszawie i innych zaprzyjaźnionych środowisk twórczych. Celem miało być odwołanie się do solidarnej postawy artystycznej wobec globalnej kryzysu związanego z pandemią

SARS-Cov-2 i jej konsekwencjami. Wobec ówczesnej sytuacji epidemiologicznej, gospodarczej stagnacji i wyczuwanej, zbliżającej się wielkimi krokami recesji gospodarczej, a także zatrzymania działań instytucji kultury, chcieliśmy pobudzić środowisko artystyczne i zachęcić je do wspólnego spotkania na polu sztuki. Byliśmy świadomi, że każda pandemia ma charakter demokratyczny i dlatego sztuka powinna przywrócić wiarę w możliwości wspólnych działań, które poza zapisem bieżącej sytuacji mogą postawić istotne ze społecznego punktu widzenia pytania, a także pobudzić wolę walki w tym niedogodnym i nieprzyjaznym człowiekowi czasie. Planowaliśmy, aby artyści biorący udział w projekcie stworzyli prace małego formatu (A5 – 14,85x21 cm), nawiązujące do kart okolicznościowych bądź tradycyjnych pocztówek, które przesyłane pod postacią cyfrową wprost z domów i pracowni artystów miały stworzyć wirtualną, ogólnodostępną kolekcję na stronach ASP w Warszawie i Galerii Salon Akademii. Założenie to zostało zrealizowane i w domenie asp.waw.pl została powołana do życia strona internetowa², która stała się wirtualną platformą całego projektu. Mając nadzieję na zniesienie *lockdownu* i obostrzeń epidemiologicznych zaplanowaliśmy, że w najbliższym, możliwym czasie oryginały prac w zadanym formacie A5 lub ich wydruki zostaną wyeksponowane w Galerii Salon Akademii na monumentalnej, stosownej do całego projektu, purystycznej i lapidarnej ekspozycji. Przesyłane, przez zaproszonych do współpracy artystów, prace mogły być wykonane w dowolnych technikach: rysunkowych, malarskich, graficznych, cyfrowych, fotograficznych, kolażu i innych, zaś jedynymi warunkami i ograniczeniami formalnymi miały być format i dwustronność (awers i rewers) oraz, w miarę możliwości, brak trzeciego wymiaru (względy ekspozycyjne).

Stworzony przez nas projekt miał ideowo nawiązywać do tzw. *Communication art* oraz demokratycznej wspólnoty idei, a także do społecznej funkcji sztuki, w którą ja sam wierzę o wiele bardziej niż w sztukę bazującą na dekoracji, propagandzie, dworskich gustach czy schlebianiu upodobaniom maluczkich. Podczas tworzenia szkieletu koncepcyjnego projektu *Pocztówka z domu* obcy nam był również model definiowania sztuki jako autoterapii, choć znana skądinąd terapeutyczna funkcja sztuki, w tej sytuacji nie pozostawała do końca bez znaczenia. Biorąc pod uwagę niezbywalne konteksty historycznych już inicjatyw i wydarzeń, takich jak: Sztuka poczty, Galeria Walizkowa³ – tak znamienita dla trudnych lat 80., zadanie badawcze pod tytułem 71369⁴ realizowane przez

² <https://pocztowkisonakademii.asp.waw.pl/>, (dostęp: 02.09.2020).

³ Inicjatywa czasu stanu wojennego polegająca na wystawianiu w mieszkaniach i pracowniach artystów małych, kameralnych prac mieszczących się w walizce. Inicjatorem tego rodzaju pokazów był Marek Sapetto, który otworzył pierwszy pokaz tego cyklu 9 grudnia 1983 roku w swojej pracowni, przy Al. Wojska Polskiego w Warszawie.

⁴ Zadanie badawcze realizowane na Wydziale Malarstwa ASP w Warszawie, którego wynik upubliczniony został na wystawie pt. 71369 w Galerii EL w Elblągu w czerwcu 2011 roku. Wartość: 71369 była wynikiem pomnożenia wymiarów pudełka, służącego do przesyłek pocztowych, które uczestnicy projektu i wystawy otrzymali do samodzielnego, twórczego zagospodarowania.

zespół pracowników Wydziału Malarstwa ASP w Warszawie, wystawy *Małe jest piękne*⁵, czy działanie p.n. *List*⁶ z maja bieżącego roku nawiązujące do akcji Tadeusza Kantora⁷ i bieżącej, polskiej sytuacji politycznej, chcieliśmy wpisać *Pocztówkę z domu* w tradycję wspólnotowych działań artystycznych, których celem była i jest budowa teraźniejszości i przyszłości na przekór niesprzyjającym okolicznościom. Z drugiej strony, biorąc pod uwagę choćby doświadczenia cyklicznej inicjatywy wystawienniczej pt. *Imago Mundi*⁸, chcieliśmy, podobnie jak Fondazione Benetton Studi Ricerche, spotkać artystyczne mikroświaty poszczególnych twórców, aby wykazać ich jednostkowy potencjał, a także możliwości, jakie daje ich spotkanie i wzajemne oddziaływanie.

Od samego początku pracy nad *Pocztówką z domu* zależało nam, aby w naszym projekcie wzięli udział zarówno studentki i studenci ASP w Warszawie, jak i wszyscy jej pracownicy badawczo-dydaktyczni, a także dydaktycy oraz pracownicy techniczni o artystycznym potencjale. Ponadto zaprosiliśmy do udziału w projekcie również absolwentki i absolwentów naszej uczelni, a także wszystkie artystki i artystów bliskich naszemu środowisku, współpracujących z nim i je wspierających. Tak też się stało i po kilkudniowym, początkowym zastoju przez pierwsze dni trwania projektu nasze repozytorium pocztówek w postaci strony internetowej zaczęło się zapełniać kolejno nadsyłanymi kartami. Do końca września br. nadesłanych zostało ponad 550 pocztówek, ponad 450 autorów, z których zdecydowana większość zawiera awers i rewers. Część z nadesłanych przez uczestników projektu kart to komunikaty czysto wizualne, niektóre opatrzone zostały dopowiadającym tytułem a jeszcze inne zawierają klarowny i logiczny, bądź poetycki komentarz słowny. Niektórzy z artystów zdecydowali przesłać więcej niż jedną pocztówkę, co świadczy o ich realnej potrzebie komunikacji i wyrażenia się poprzez udział w projekcie.

Przyglądając się zestawowi ponad 500 sztuk pocztówek nie trudno wyłowić istotne dla artystycznego mainstreamu nazwiska. Świadczy to przede wszystkim o potencjale, jaki zawarty był w założeniach projektu. Wśród twórców, którzy przesłali swe karty pocztowe

⁵Wystawa autorstwa Ryszarda Winiarskiego i Emilii Bohdziewicz z 1984 roku, zrealizowana w warszawskiej galerii Zapiecek. Na wystawie zgromadzono prace małego formatu artystów polskich i zagranicznych.

⁶Akcja performatywna autorstwa: Marty Czyż (kuratorki i krytyczki), Magdy Drągowskiej, Michała Frydrycha, Karoliny Grzywnowicz, Kuby Rudzińskiego, Julii Minasiewicz, Jana Możdżyńskiego, Yulii Krivich, Weroniki Zalewskiej oraz Pawła Żukowskiego, z 6 maja 2020 roku. List adresowany był do Sejmu RP.

⁷ Happening autorstwa Tadeusza Kantora ze stycznia 1967 roku polegający na przeniesieniu monumentalnego listu z urzędu pocztowego przy ul. Ordynackiej do galerii przy ul. Foksal. List adresowany był do Pana X z Galerii Foksal.

⁸ Imago Mundi to kolekcja prac zamówionych i zebranych przez Luciano Benettona podczas jego podróży po całym świecie, z udziałem dobrowolnej i niedochodowej pracy uznanych i wschodzących artystów z całego świata. Każdy z nich tworzy dzieło, którego jedynym ograniczeniem jest format 10x12 cm, przyczyniając się w ten sposób do powstania tej niezwyklej kolekcji.

wyłowić można również prace wysoko wykwalifikowanej kadry badawczo-dydaktycznej Akademii Sztuk Pięknych w Warszawie i pracowników naukowych innych jednostek naukowych z Polski ale i z zagranicy. Są wśród artystów biorących udział w naszej inicjatywie i tacy, którzy tworzą szeroko rozumiane tzw. środowisko artystyczno-naukowe, to absolwenci naszej uczelni, przyjaciele i twórcy, którzy od lat wspierają tego rodzaju działania. Mamy wreszcie wśród naszych uczestników studentki i studentów, czyli najistotniejszy z punktu widzenia uczelni, a także ze względu na społeczny charakter projektu, element całej inicjatywy. To najmłodsze pokolenie twórców będzie za kilka lat częścią elity kulturalnej Polski, Europy i świata. To oni stworzą podwaliny nowej kultury, opartej zapewne o nowe technologie i niezrozumiały dla nas język. W tym miejscu pojawia się także edukacyjny i wychowawczy charakter *Pocztówki z domu* jako projektu partycypacyjnego, w którym artysta staje się zarazem odbiorcą. To, w jaki sposób najmłodsze obecnie pokolenie wcieli w życie i w sztukę idee solidarności i wspólnoty zależy w dużej mierze od nas i dlatego działania takie jak *Pocztówka z domu* powinny być promowane przede wszystkim wśród twórców, którzy są na początku swej artystycznej drogi.

Dedykowana, nadsyłanym cyfrowo pocztówkom, strona internetowa przypomina nieco wyszukiwarkę grafiki, lub portale w rodzaju Pinterest czy Instagram. Ten celowy, a zarazem mimowolny zabieg świadczy o naturalnej potrzebie katalogowania i konfrontacji mikro-światów proponowanych przez poszczególnych twórców. Świat już dawno stał się globalną wioską, stąd spotkania niewspółmiernych niejednokrotnie filozofii i estetyk traktujemy jako sytuację naturalną, na bazie której budujemy wartości wspólne dla całej, szeroko rozumianej kultury. Poszczególne pocztówki prezentowane na stronie internetowej są tak różne, jak różne są ścieżki współczesnych sztuk wizualnych. Projekt *Pocztówka z domu* nie zakładał żadnej cenzury czy weryfikacji nadsyłanych kart, bo opierał się na zaufaniu do środowiska i wierze w wysokie umiejętności i kwalifikacje artystów biorących w nim udział. Dlatego w tym zbiorze znajdziemy zarówno prace publicystyczne, krytyczne, formalistyczne, satyryczne, narracyjne, abstrakcyjne i takie, które swobodnie mieszają wymienione idiomy. Warto zwrócić uwagę, że pluralistyczny i zarazem demokratyczny charakter pokazu wynika m.in. z kolejności nadsyłanych pocztówek i nie jest on poddany żadnemu wartościowaniu, a jedynym pozaartystycznym kryterium oceny poszczególnych pocztówek mogą być tylko nazwiska twórców, które towarzyszą pocztówkom. Na uwagę zasługuje również fakt, że w ponad pół tysięcznym zbiorze mamy także do czynienia z szerokim wachlarzem użytych mediów artystycznych. Pojawiają się tu bowiem prace fotograficzne, graficzne, malarskie, rysunkowe, a także stricte cyfrowe, których charakter techniczno-technologiczny został podporządkowany narzuconym ograniczeniom formatu. Jako ciekawostkę należy również odnotować fakt, że w ramach odgórnych ograniczeń poradzili sobie również rzeźbiarze, przesyłając fotografie o charakterze dokumentalnym czy

też dokumentalno-artystycznym, które przedstawiają ich prace. Mamy wśród nadesłanych pocztówek również takie, które w naturalny sposób wpisują się w *modus operandi* twórców bliskich poezji konkretnej. W pracach tych słowo ulga autonomizacji i wyizolowaniu z kontekstów języka i sam układ typograficzny wydaje się być najistotniejszym elementem. Zdecydowana część prac w bogatym katalogu została wykonana w kontekście pandemii i do niego się odwołuje zarówno pod względem formy jak i treści, jednak są również i takie pocztówki, które powstały co prawda w ostatnim czasie, jednak są naturalną kontynuacją drogi artystycznej obranej przez ich twórców. Mamy i takie karty, które są raczej dokumentacją prac powstałych w czasie nieco odleglejszym od ostatnich miesięcy spowitych kwarantanną i społeczną izolacją. Wskazują one, w moim przekonaniu, że twórcy, którzy z istotnych zapewne powodów, nie zdecydowali się przesłać prac wykonanych specjalnie na potrzeby projektu, czy też prac powstałych w ostatnim czasie, chcieli solidarnie współtworzyć projekt i dać świadectwo wspólnoty wobec czasu, w jakim przyszło nam wszystkim żyć i tworzyć. Są wreszcie wśród pocztówek i takie prace, które trudno traktować jako dzieło sztuki, bo są raczej sygnaturą artysty, gestem solidarności, aktem współuczestnictwa, mrugnięciem okiem do widza, czy nawet dowcipem, który jest nam wszystkim tak bardzo potrzebny, zwłaszcza w ostatnim czasie.

Pocztówka z domu miała być projektem, który z jednej strony otworzy środowisko Akademii Sztuk Pięknych w Warszawie na świat zewnętrzny, zaś z drugiej strony miała spowodować przeniknięcie do jego wnętrza twórców, którzy na co dzień funkcjonują na dalekich antypodach świata artystycznego, z dala od środowisk akademickich. To, co przede wszystkim udało się w naszym działaniu to wypełnienie kryterium zakładanej skali i rozmachu projektu, który zmaterializuje się pod postacią dużej wystawy w Galerii Salon Akademii w listopadzie bieżącego roku. Paweł Nowak, jako pomysłodawca i jeden z twórców projektu, a zarazem dyrektor galerii wraz z jej zespołem planują wydrukować wyeksponować wszystkie nadesłane pocztówki w postaci monumentalnego fryzu, okalającego wnętrze galerii. Wystawa tuż, tuż a stan pandemii jak trwał, tak trwa. Zdążyliśmy się już niestety oswoić i przyzwyczaić do ograniczeń społecznych, pewnych formuł izolacji. Lada moment zapomnimy, że może być inaczej. Najważniejsze jednak, byśmy nie zapomnieli, że nasza siła polega na byciu razem, solidarnym tworzeniu kolejnych projektów artystycznych i poczuciu wspólnoty, bez którego *Pocztówka z domu* nigdy nie doszłaby do skutku i nie zatoczyła tak szerokich kręgów. Projekt ten miał być bowiem początkiem, kamieniem wrzuconym do wody, wokół którego powstałe w ten sposób kręgi obwiodą nasze artystyczne i pozaartystyczne uniwersum.

Bibliografia:

Bauman, Z. (2011). *44 listy ze świata płynnej nowoczesności*, Kraków: Wydawnictwo Literackie.

Herbert, Z. (1995). *Drodzy nieznajomi, list do studentów PWST, Teatr, 4.*

Kowalczyk, I. *Codziennosc i sztuka w czasie pandemii*, za:

<https://poznanartweek.com/artykuly/codziennosc-i-sztuka-w-czasie-pandemii/>,
(dostęp: 29.09. 2020).

Pawłowski A. (2015). *Wirtualizacja – historia i próba rekonstrukcji pojęcia*, (w:) L.W. Zacher, *Wirtualizacja. Problemy, wyzwania, skutki*, 11-24, Warszawa: Poltext.

Rypson, P. (1985). *Mail-Art – Czyli Sztuka Poczty*, Warszawa: Akademia Ruchu.

Saper, C.J. (2001). *Networked Art*, University of Minnesota Press.

Wystawa „Pocztówka z domu”, Salon Akademii, za:

<https://pocztowkisalonakademii.asp.waw.pl/about>, (dostęp: 29.09. 2020).

Dr Piotr Dejneka, <https://orcid.org/0000-0002-5832-0416>
Cardinal Stefan Wyszyński University, Warsaw

On the misinterpretation of the concept of populism in the work of Margaret Canovan

O dezinterpretacji koncepcji populizmu w twórczości Margaret Canovan

<https://doi.org/10.34766/fetr.v44i4.444>

Abstract: The British social researcher Margaret Canovan is nowadays considered to be one of the most important classics of the sociological concept of populism, especially thanks to two works on this subject regarding *Populism* and *The Peoples*. Undoubtedly, the division of populism, proposed by the author, into agrarian and political populism has become the canon of the interpretative allocation of the meanings of the concept of populism. Canovan with great reliability presents the links between populist mobilization of the masses and their disappointment with social functions of political elites, presenting in her writing this dichotomy as a constant component of populism (Canovan, 1981, pp. 9, 139, 297). Reading more carefully Canovan, however, I could not help the impression that the author in her analyses is not entirely objective and even misinterprets the concept of populism. This text is therefore an attempt at some critical interpretation of the ideas proposed by the author. Appreciating the author's huge and unquestioned contribution to the discourse on populism, I also wanted to capture the imperfections of this way of thinking about populism as a social phenomenon. This is important because Canovan imposed a certain interpretative framework, stimulating the discourse on the subject of populism on the one hand, and giving it negative connotations above all and showing it as a destructive force. Avoiding in her analyses the presentation of positive functions of populism, she led to the consolidation of one-sided interpretations of the phenomenon, hence my voice is also an attempt to show the positive social functions of populism.

Keywords: Margaret Canovan, populism, the social functions of populism, reactive populism, emancipatory populism, social elites, mobilization of the masses, people, citizens, sovereigns, nation, democracy

Abstrakt: Brytyjska badaczka społeczna Margaret Canovan uznawana jest współcześnie za jedną z najważniejszych klasyczek socjologicznej koncepcji populizmu, zwłaszcza dzięki dwóm dziełom tej tematyki tyczącym tj *Populism* oraz *The Peoples*. Bezsprzecznie także zaproponowany przez autorkę podział populizmu na populizm agrarny i polityczny stał się kanonem interpretacyjnej alokacji znaczeń koncepcji populizmu. Canovan z dużą rzetelnością przedstawia powiązania pomiędzy populistyczną mobilizacją mas a elitami społecznymi, które w są motorami powstania populistycznego resentymentu, będącego następnie transferowanymi w powszechną mobilizację mas (Canovan, 1981, s. 9, 139, 297). Czytając uważniej Canovan nie mogłem jednak oprzeć się wrażeniu, iż autorka w swoich analizach nie jest do końca obiektywna a nawet dezinterpretuje koncepcję populizmu. Niniejszy tekst jest zatem próbą pewnej krytycznej interpretacji koncepcji zaproponowanych przez autorkę. Doceniając ogromny a zarazem niekwestionowany wkład autorki w dyskurs tyczący populizmu, chciałem zarazem uchwycić niedoskonałości tego sposobu myślenia o populizmie jako fenomenie społecznym. Jest to o tyle istotnym, iż Canovan narzuciła pewne ramy interpretacyjne pobudzając z jednej strony dyskurs tyczący problematyki populizmu z drugiej nadając mu przede wszystkim negatywne konotacje i ukazując tenże jako siłę przede wszystkim destruktywną. Unikając w swoich analizach ukazania pozytywnych funkcji populizmu doprowadziła więc do utrwalenia jednostronnych interpretacji zjawiska, stąd głos mój jest zarazem próbą ukazania pozytywnych funkcji społecznych populizmu.

Słowa kluczowe: Margaret Canovan, Populizm, społeczne funkcje populizmu, populizm reaktywny, populizm emancypacyjny

Populism has again become a subject of keen interest among social scientists, as it is increasingly used as a tool for communication between the masses and the elites (Eatwell, Goodwin, 2018, p. IX). However, I do not intend to focus strictly on the reasons for the renewed popularity of populism in this text, but to show that we should again consider the very definition of the phenomenon. It can only be useful to undertake further deeper analyzes regarding the reasons for the renewed importance of populism as a tool of social communication. At the same time, I believe that in this regard, a second look at the classic interpretation proposed by Margaret Canovan is a necessary step taken in order to make future attempts to diagnose the current situation. That is why, in this article, I would like to take a critical look at the writings of Canovan, one of the most renowned and influential researchers on populism. I want to do it because I believe that, despite the enormous undisputed influence of this author on the discourse of populism, it is necessary to look at her achievements in a critical way, showing where, in the opinion of the author of this text, Canovan makes mistakes in the interpretation of the issue. In a broader context, I would like to investigate whether there is, and to what extent, something that should be tentatively called the democratic potential of populism. Regardless of the political connotations and the forms of its classification, it seems that the thesis about the purely pathological connotation of populism as a simplifying marginal social narrative in contemporary discourses can no longer be sustained. In other words, populism is no longer seen only as an anomaly, as so far has been perceived by many authors, but it becomes or even one can risk the claim that it has become one of the most important tools of political communication and is gaining great importance as a communication norm. Nevertheless, in public perception and academic discourse, it is still difficult to find a balanced debate on populism. Populism is treated only as a style of political action, with an additional negative connotations. The current scientific discourse and its reception contributed to this understanding of the issue. This article is therefore an author's voice showing the need to undertake a new extensive study of populism, not only as a style of political action but also as a social ideology with its unique characteristics.

To present my argument in the most coherent way, I would like to return at the beginning to the definition challenges related to the interpretation of populism.

By definition, Latin noun *Populus*-people used in the context of modern times already have pejorative connotations, because the key category of populism, the aforementioned people, is now, at least partly, a disparaging category. It should also be noted that there is a clear difference in the understanding of the terms people and citizens, and in the colloquial understanding the people are a rather simplifying and at the same time ambiguous category of description. This is connected with the historical meaning of the terms people and citizen.

In pre-modern times, when the public sphere did not yet exist or it took a representative form (Habermas, 1992, p. 10-11) the discourse was conducted within the power elite that exercised absolute control over public affairs, the people were a category used to define broad social strata that had no impact on the fate of the state. What's more, according to Michael Billig, the masses did not identify with the state, and their awareness of their place and social role was extremely limited (Billig, 1995, p. 53-54).

Along with general social progress and the development of the public sphere, initially bourgeois and then civil, the category of citizen (consciously participating in the life of the community, having knowledge of their rights and obligations resting on it) began to displace the category of people, to whom pejorative connotations were increasingly being assigned. As a consequence, the latter more and more acquired the semantic features of the former antonym. It is true that even the romantic notion of the people or peoples had positive emancipatory connotations, but over time the pejorative expressions superseded those positive ones. Looking at both categories today, it is easy to grasp this difference at the level of defining and imposing forms of understanding of the concepts themselves.

The etymological dictionary defines a citizen as a member of the society of a given country, a permanent resident of some area. Citizenship by definition suggests universality associated with belonging to a certain community (Boryś, 2005, p. 378). More specifically, following the dictionary, we can define citizenship as "nationality combined with certain rights and obligations set out by the law of a given country" (Uniwersalny Słownik Języka Polskiego, Tom 3, 2003, p. 65). and the very concept of citizenship as "taking into account the good of the country and the obligations incumbent on its citizens." (Uniwersalny Słownik Języka Polskiego, Tom 3, 2003, p. 65) On the other hand, the term *people* impose many contradictory interpretational possibilities. The definitive people, according to the dictionary, include: "working layers of society, rural population, ethnic group, [...] masses, crowds, lieges, peasants, servants, tribe, nation, society, citizens, subjects, residents (cities, countries, etc.), faithful followers of religion, in the old days males, diminutively folk peoples" (Boryś, 2005, s. 291). Such a broad terminological definition allows for a comprehensive, and as previously noted, often contradictory use of the term. Narrowing the definition of the people, the dictionary describes it as follows: "layers of society made up of wage labor, primarily workers and peasants, formerly mainly of rural population" or as "human community, crowd, people" (Uniwersalny Słownik Języka Polskiego, 2003, s. 679).

The above definition shows one significant definition feature of the *people* as a descriptive category. Low social and cultural competences are allocated to it mainly due to statistically low education and, which is associated with the above, low social status resulting from this fact. Workers, peasants or rural population in general perception as group allocation categories are not associated with the elitist status, on the contrary, these categories are located at the bottom of the so-called ladders of social prestige.

It's similar in principle with the definition of democracy- *demos cratos* - the rule of the *people*, although in the latter case the *people* have now been replaced by the category of *citizens* and more generally with concept of *citizenship*, and this is precisely so as not to give the defined concept negative connotations. One usually returns to the category of *people's rule* at a time when, in political arguments, one wants to discredit the importance of democracy as a political system, in this particular case showing its immaturity.

The category of the people itself has never been completely defined, although, as Margaret Canovan notes, two contradictory interpretations have been allocated to it since Roman times (Canovan, 2008, p. 20-22). On the one hand, the people are identified with the descriptive category of the so-called commune, plebs, clearly pejorative and referring to it as a discrediting category. In this interpretation, the people are synonymous with thoughtlessness, mass, a crowd deprived of independent initiative, and used by politicians to legalize their power (*ibidem*, p. 21). On the other hand, the people are identified with the sovereign and the concept of citizenship. In this case, consideration of people is an integral element of reflection on democracy as a political system and the will of the people as a guarantor of the legalization of power (the people as a sovereign) in democratic systems (*ibidem*, p. 21).

As the author herself writes:

“The ambiguity of the concept of *populus* is clearly visible in a short fragment of speech [...] in which Cicero easily passes between the inclusive, intergenerational meaning of the word and the meaning relating to the crowd of plebeians standing in front of him in the forum” (*ibidem*, p. 21).

The author's short remark in the footnote to her mainstream considerations reveals definition challenges related to the lack of specificity of the concept of the people / *populus* itself and the possibility of its different, sometimes even opposing interpretations, which largely influenced also future conflicting allocations of this concepts.

Elsewhere, the author clarifies this dialectical distinction of Roman *populus* meanings. Quoting the historian Moses I. Finley, she notes that the Latin word *populus*, like the Greek *demos*, coincides in meaning (*ibidem*, p. 88). Both also have a double interpretative connotation. On the one hand, Greek *demos* meant a general public, but on the other it was a simple people, commonplace, and poor. Similarly for Latin *populus*. *Populus* was defined on the one hand as the general public, that is, as Finley explains: a group of citizens "raised above slaves, women and inhabitants of foreign origin" (Finley, 2000, p. 10). on the other, "in republican Rome, *populus* [...] meant plebs, which his aristocratic superiors despised and feared" (Canovan, 2008, p. 88).

The author notes three main reasons for fearing the commune:

First: since the people are poor, they can easily be stirred up by demagogues.

Second: because the people are "foolish and stubborn," they are irrational and tend to turn into a mob.

Third: the populist leader could have encouraged the establishment of tyranny (Canovan, 2008, p. 85-86).

It should be noted that the convergence or even semantic identity of both concepts, that is of Greek *demos* and Latin *populus*, is, however, marginalized by the author. At most, she focuses on the definition of *demos*, already described by Aristotle, which, in his view, means on the one hand the general public but on the other those "poor opponents of the rich", i.e. the majority opposed to the social elite (Aristoteles, 2004, pp. 113;119; 123).

In her narrative, however she sharpens above all and transfers to contemporary descriptions the dichotomy presented by the author of *Politics*, in this case using the Latin *populus* to support her theses. Here, however, the dichotomy of meanings is already omitted. As a consequence, *populus* ceases to be identified with the general population and the Aristotelian description of the excluded (poor) against the privileged (elite) will be the dominant subject of her analysis.

In *populus*, the author sees above all a threat to social order, while also more or less consciously discrediting its positive functions, which, in my opinion, are extremely important for discussions about populism today. These are among others: the possibility of an affirmatively used aggregation of social discontent of the discredited majority and the possibility, thanks to grassroots social activities, to repair some malfunctioning mechanisms of social equilibrium. Ultimately, Canovan avoids treating populism as a marker of social sentiment and the marker of stability of political systems, which is neutral by nature, and sends certain signals that politicians should interpret as some kind of cautionary signals suggesting the need to revise the political course or even to review certain paradigms.

For this, however, a positively marked relation to the category of people would be needed, i.e. showing people as a general public capable of making conscious political choices and not just treating them in terms of discredited masses usually used by demagogues of various authority to achieve political benefits, more or less destructive for social life.

Populus (people) or, to clarify the Roman *populus*, *Romanus* (Roman people) has, whether we like it or not, two dialectically different descriptive features that will influence later attempts to define the term in a definitive way. Unilateral showing of the destructive potential of populism, and at the same time disregarding its positive functions of corrective influence on the social system, puts populism among the social diseases, discursively discriminating against its emancipatory potential.

The author, citing British historians Andrew Lintott (Lintott, 1999) and Fergus Millar, (Millar, 2002) writes that in Rome (times of the Republic - P.D.) in which power was divided among elected consuls, the Senate and the people's assembly, aristocratic power contenders

had to seek the support of the people represented by the people's assembly and acting as representativeness of Roman citizens (Canovan, 2008, p. 21).

Populus represented broad social masses from peasant classes to the middle class and included free citizens of Rome [including urban poverty (*plebs urbana*)] who were deprived of the possibility of rapid social advancement, although they had a significant impact on the state's policy. As Millar points out, the people's assembly was an important element of exercising power because of the role of *Tribuni Plebis* (people's assembly) in the political life of the community (Millar, 2002, p. 10). Millar even believes that an open public debate based on the conciliatory principle of deliberation and reconciliation of community matters can be seen as one of the few examples of democracy in action, moreover a more important but less remembered pattern (Millar, 2002, p. 11).

Populus / people, especially those of the late Roman republic described by Millar, was largely dependent on *populares*, i.e. politicians who, as the author notes, "ostentatiously earned their friendship and played on the emotions of the crowd" (Canovan, 2008, p. 21).

Canovan adds that a little later began to identify *populus* with the *commune* (*plebs*), which already included all the lower social strata. Therefore, the people began to be associated with the excluded layers (ibidem, p. 21).

It is largely thanks to the manipulative activities of *populares* that the descriptive definition of the people / *populus* remained synonymous with mindless masses, easily manipulated by simple tricks of sophisticated social actors deriving from this naivety the legitimacy of their political actions. Often, these masses were also connotated with the *commune* and the *commune* with the people e.g. in the works of Gustaw Le Bon (Le Bon, 2006).

Until modern times, in attempts to define the phenomenon, one can find, as one of the distinguishing features of populism, the element of demagogic crowd manipulation. Canovan notes, however, in another publication that populism can be considered as a transitional stage between the pre-democratic societies characterized by subjective perception of social reality, and sometimes the emergence of modern systems of representative democracy. Still, due to its specificity, populism is for the author a meeting of politically discredited elites with the masses at their disposal (Canovan, 1981, p. 139). In this case, the elites, just like in Roman times *populares* act as initiators of social activities, and the masses are a tool for them to exert political pressure.

The later historically defining of populism as a social phenomenon owed a lot to Roman traditions. Especially thanks to the ambiguous (as to the intention and role) of social function of the so-called *populares*, that is- a Roman politicians gaining the favor of the crowds with catchy and usually not fulfilled political promises in later praxis. By using the crowds to achieve certain particular benefits, they did not take into account the interest of the general public but only personal egotism. This custom of Rome's widespread search for

support among the lower strata, often naive and lacking in knowledge and ability to rationally assess the situation, had an impact on the pejorative, in fact, assessment of the populus and its subsequent identification with the commune.

As I mentioned before, the concept of the people was also identified with the concept of the people as a sovereign and the concept of citizenship. In the latter case, however, the very concept of the people and their interpretation is crucial for understanding Canovan's narrative. The title of her book: - *The People* may refer to the concept of conscious citizenship, community identification from ethnic to national to supranational as well as, as Canovan notes, those universalizing humanity (Canova, 2008, p. 10-11). However, Canovan makes many simplifications or even misinterpretation of the facts to then use those to support her narrative.

A good example of the interpretation difficulties facing the author is described briefly, in the author's book, the democratic breakthrough in Central and Eastern Europe in 1989. In her considerations, Canovan refers to a bloodless revolution in East Germany in 1989 and the successive unification of East and West Germany into one state organism. Then the protesters against the Erich Honecker regime chanted the slogan which Canovan presented as, "we are the people,"(Canovan, 2008, p. 9) although the slogan of the manifestation: "wir sind das Volk" - should be translated rather as "We are the nation".

It is true that the noun volk may have different interpretations, but in this particular case it was clearly synonymous with the nation. However, her reflections on the essence of "folk" slogans of 1989 rather obscure the image of the interpretation of the turn of 1989 than contribute to its clarification. Let us remind that the noun volk can mean as follows: a): people (Volk, Leute), b): nation (Nation, Volk) and c): common people (Mob, Pöbel, Volk). Unfortunately, Canovan insisted on the first interpretation, that is on a vague definition of the people.

Nevertheless, it should be noted that the protesters against the Honecker dictatorship were meant to show that regardless of the artificial divisions imposed along with the outcomes of World War II, Germany is still one nation and wants to unite Germany into one state (Dejneka, 2016, pp. 362-363).

It should be mentioned here that, as is the case with this type of simplification, she forgot to add that in addition to "wir sind das Volk", protesters against the communist dictatorship in eastern Germany also chanted the slogan "Wir sind ein Volk", "We are one people", i.e. "We are one nation." However, they did not want to show that they were a common people or a plebs, but a national community, artificially divided politically, who demanding through collective mobilization of reunification into one state organism (Dejneka, 2016, p. 363). Therefore, despite the fact that the category of volk - people can be interpreted in many ways, in this particular case the context of protests and political

demands were important, and these clearly defined the goal of creating a single political organism on the basis of common national identifications (Dejneka, 2016, p. 363).

However, there is another problem in this case related to the interpretation of this type of activity. Protests in East Germany were massive and extended to many German cities whose inhabitants crowded out onto the streets to participate in them, at the same time giving rise to not only unification processes, but also the processes of rebuilding civil society in Germany. Common people came out on the streets, dissatisfied with the fact that their collective interest as the interest of the national community was discredited for decades and the nation deprived of subjectivity. However, Canovan interprets the described process as a populist revolution in which "the people took matters into their own hands" and voila succeeded.

The question should be asked whether this interpretation would fit into the interpretation of the phenomenon postulated as binding since Roman times, saying that, firstly, the discredited elites use the people to achieve their political goals, and secondly that populism is a transitional stage from subjective to objective. In this particular case, it was the people who opposed their elites, though in the final analysis it was the nation that went the victorious path from subjective to objective treatment as the interest of the nation. The people eventually became an independent sovereign of their freedom.

If one follows Canovan's interpretation, it should be noted that the "folk" of ordinary people had enormous potential aggregating the emancipatory demands of the "people" who carried out a democratic revolt against the elites, who in no way were willing to listen to the voice of "their people." Ultimately, due to the pressure of the "people", elites transferred power to them. In this case, the people proved to be a nation effectively demanded the right of self-determination about their own fate. The people identified with the nation eventually became a sovereign. This, in turn, led to unification and creation of the new political system of the already unified state.

I described a case to show an interpretation problem hidden in Canovan's analyzes. It is of such nature that certain social events described by inaccurate definitions show the disproportionate words and their meanings to describe the studied reality. And this can consequently lead to biased descriptions, as a result, even to discursive discreditation of the meanings assigned to certain concepts. The solution seems to be using precise descriptions that use terms that are clear as to their meaning.

It should be noted, however, that Canovan shows that already in the very naming in English we are dealing with the need to constantly refine the definition of the people, because, as the researcher writes, "the people embrace a whole range of meanings, many of which are incompatible with others", adding, that "some senses are easy to translate into other languages, others harder" (Canovan, 2008, p. 10). Refining her comments and referring to the categorization of Ménye and Surel in this regard (Mény, Surel, 2000), she states,

however, that the three basic meanings of the English term have their equivalents in other European languages. These meanings are of the following kind:

1. People are the same as a sovereign
2. the people are identical with the nation

3. People are the opposite of the ruling elite - this category can be identified with the terms ordinary people or municipalities. In the latter case, allocating both of these meanings to the Common People category (Canovan, 2008, p. 10). The third grouping of giving meaning to the category of people proposed by Menye and Surel is also the main analytical category of the book, hence postulated by the author and present since Roman times, and at the same time a contradictory two-part interpretation of the common people category into communes and ordinary people.

Focusing on this interpretative dichotomy Canovan largely omits the first two categories of understanding the concept proposed in their classification, which in consequence results in that her interpretation can in many cases be considered as unauthorized or as mere over interpretation.

I have already mentioned the simplifying treatment of the convergence of meanings of the words *demos* and *populus*, or even of the 1989 protests in East Germany, according to the Canovan, a populist popular revolt and not a conscious leap of society seeing a historical chance for unification. Defining societies in terms of the people as a sovereign or nation brings with it one more challenge that should be noted at this time. Namely, the connotation of the people with the whole society, i.e. the nation or with the sovereign, may in some cases be clearly pejorative. This is how the category had been interpreted in Central and Eastern Europe.

Political, social and economic dependence of the so-called the Eastern Bloc from Soviet Russia after 1945 by introducing top-down economy systems, a system of real socialism, various types of mutual assistance systems such as the Warsaw Pact or the Council for Mutual Economic Assistance, in addition to measurable social and political consequences, it also gave new meanings to the category of people and has become synonymous with the imposed order. For example, the new name given by the Russian occupier for the Republic of Poland, i.e. the name People's Republic of Poland, which the ideologists of the new state intend to emphasize the social inclusiveness of a new political formation and the break of tradition as well as political continuity with the pre-war Polish state and its representation in exile instead of the intended connotation people with sovereign and nation evoked diametrically opposite connotations. The Polish People's Republic was connoted with a sovereign not accepted by the nation, and imposed by the authorities and a regime imposed from above, which the nation must resist. Apart from the facade, usually insignificant clichés, the hidden dictatorship of the Soviet Union was imposed by force. These negative connotations of the people with a false sovereign and

misinterpretation of the category of the nation were common throughout the so-called Eastern Bloc. As the example above shows, allocating categories of people to broader community identifications or defining a sovereign can also be problematic, and the instrumentally used category of people has created an additional important negative interpretation of this category.

Returning, however, to several exemplifications discussed by Canovan, it can be stated that the French Universal Declaration of Human and Citizen Rights refers to the concept of a sovereign, similarly to the American Declaration of Independence, and in both cases an additional interpretative layer is imposed on these two basic interpretations, i.e. nation. The UN declaration of human rights universalizes the category of the individual. Admittedly, Canovan draws attention to this by talking about the extent of the interpretation fields of the categories of people in the introduction to her book, going beyond the categorizations of Menye and Surel. She notes, *inter alia*, that: "within the English-language discourse, the formation of the subject of interest in modern democratic politics was strongly influenced by the fact that " people " also refers to human beings as such, individuals in general." (Canovan, 2008, p. 10). Nevertheless, Canovan herself rather tends to the third category of understanding of the concept of the people and this is even abused by her. She does not seem to fully recognize the linguistic changes and the process that caused that today the use of the category of people as a descriptive category at least nudges the mouse and one could say that it is even pejorative or even unauthorized. Therefore, ultimately, the people are rather in the author's descriptions being seen as this category that evokes rather negative or very blurred definitions interpretations.

It should be mentioned however, that Canovan also sees the emancipatory potential of populism, noting that in some circumstances populism may not be interpreted as a threat to democracy, but as an authentic radical form . This can happen when democracy as a system is widely accepted, but there is also a widespread feeling that its standards are not being respected (Canovan, 1981, p. 172). Even though, the author is extremely skeptical in the development of this positively marked interpretative scenario and, apart from indicating such theoretical possibility, she practically does not present arguments in support of it. Although the author indicates that such an actor acting within the democratic framework of action may be "social movements", but these "are notoriously fluid [...] their duration in time is enabled not by organizational form but by maintaining collective identity after political activity weakened "(Canovan, 2008, p. 159), therefore, the long-term effect of these effects on the system is usually unpredictable. She draws however attention to the fact that what distinguishes populism from democracy is the representativeness of the latter, and the radical form of democracy bypassing the legal procedures characteristic of securing parliamentary democracy systems is simply a threat to them (*ibidem*, p. 104). The necessary condition postulated by Canovan for democratic affiliations of populism, i.e. its application

as so-called a radical form of democracy in stable democratic systems is not as obvious as the author would like.

A good example of this ambiguities are contemporary political or social revolutions that accept various forms of pressure on anti-democratic systems in their actions. For example, the populist revolt in East Germany described by Canovan (Canovan, 2008, p. 153, 160). (and in the broader context of the transformation in Central and Eastern Europe in 1989) was not an attempt to exert political pressure on a democratic system but on an authoritarian one.

Nevertheless, the author must be right that populism can and / or is, however, as the author emphasizes many times, a dangerous tool and skillfully used politically instead of the expected change for the better, it can confirm the status quo. In support of his thesis, Canovan gives examples of populist dictatorships or the introduction of undesirable changes due to the wider public interest through the use of populist rhetoric. In this case, the rhetoric of "majority voice" imposed by ideologists become an uncritical tool for publicizing beliefs contrary to the democratic understanding of social participation (Canovan, 1981, p. 13). Canovan, however, does not display the positive features of the phenomenon. She does not specify in her work too precisely of one of its definitive features that may affect its affirmative assumptions. It is about the feature of populism, which is its definitive property, i.e. the fact that populism appears as a reaction to marginalization, improper consideration in political practice, or even exclusion of the interest of the majority (differently formulated depending on the situational context) by the elites, who, for various reasons, usually perceived by the discredited majority as the particular interests of the elite, do not want to take those interests into account. Populism is therefore the reaction of the majority (taking various forms) to discredit its vital interests.

Canovan identifies the majority with everyone who does not form an elite (Canovan, 2008, p. 83), so her dichotomous division is essentially simplistic. In addition, populism is above all, according to her a threat to representative democracy (ibidem, p. 104). Contesting the democratic safeguards developed by democracy systems over its development, such as representativeness, tripartite division of power, minority rights, a legislative process that is spread over time, populism is, in her opinion, an attempt to push through participatory democracy the characteristic of the late Roman Republic such as public debate or direct pressure, today, in societies whose level of specialization is much higher than in the societies of the ancient world. However, Canovan does not interpret populism as a warning signal, in other words the proverbial litmus test, showing the irregularities of social life that need correction. Even if such a correction occurs, it consists in destabilizing the social system and will not restore its lost stability. Good intentions, but poorly applied actions are a 'recipe' for a social catastrophe and this understanding of populism prevails in Canovan reflection on populism. Canovan is consistently sticking to this one sided interpretations and in

consequence discrediting in any way the positive connotations and social functions of this phenomenon.

In my opinion, however, populism as a social phenomenon has another invariable defining feature. It is the abovementioned general opposition to social processes that create anomalies or even pathologies that affect the functioning of the system. One should look at them and take corrective action. It can be, for example, a clearly defined opposition against the social status quo, against social underdevelopment and its consequences, rapid social change outside the framework of accepted changes, or opposition against social or political elites that do not represent communities (i.e. us citizens) defined here as a majority.

It must be admitted, however, that the author is partly right in drawing a pessimistic picture of the phenomenon, especially regarding the categories of populism she proposed, i.e. reactionary populism or populism of politicians. Admittedly, these categories in many places are convergent or even identical and rather obscure the entire definition process rather than make it more transparent. On the other hand, however, it has repeatedly happened that attempts to correct the functioning of social systems destabilized them and did not restore their lost stability of functioning. For example, the instrumental use of Italian dissatisfaction after the outbreak of World War helped Mussolini to take power in Italy, and in the face of the great crisis of the late 1920s and 1930s, the social masses brought Hitler to power. In both cases, the reference to the unifying slogans of unity and national cohesion above class divisions were used by cynical demagogue leaders to seize all power and authorize social systems. Also contemporary right-wing populism, which is often the reaction of a social group dissatisfied with the current state of affairs, looking for easy solutions to the problem without asking about its causes, connotes a negative perception of the phenomenon in social discourse. This is the case, for example, with German Pegida and its anti-immigration rhetoric looking for easy solutions and clear lines dividing us - the community and their - strangers, without asking about the structural sources of the migration challenge (Dejneka, 2016, pp. 362-363).

Therefore, one should ask again how to read Canovan? The answer is simple and is this - critically. Talking into consideration all above presented argumentation author of this article concludes that although Canovan present one important site of dialectical interpretation of the phenomena unfortunately she biases on another.

Bibliography:

- Arystoteles. (2004). *Polityka*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Billig, M. (1995). *Banal Nationalism*, London: Sage Publications.
- Boryś, W. (2005). *Słownik Etymologiczny Języka Polskiego*, Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Canovan, M. (1981). *Populism*, London: Junction Books.
- Canovan, M. (2008). *Lud*, Warszawa: Wydawnictwo Sic.

- Dejneka, P. (2015). *Pegida and what next in Europe*, (in:) *SGEM Vienna (book 2: Political Sciences)*, Vienna: SGEM.
- Eatwell, R., Goodwin, M. (2018). *National Populism. The Revolt Against Liberal Democracy*; Penguin Random House UK.
- Habermas, J. (1992). *The Structural Transformation of the Public Sphere, An Inquiry into a Category of Bourgeois Society*, Cambridge: Polity Press.
- Finley, M.I. (2000). *Polityka w świecie starożytnym*, Kraków: Społeczny Instytut Wydawniczy Znak.
- Le Bon, G. (2006). *The Crowd. A Study of the Popular Mind*, New York: Cosimo Classics.
- Lintott, A. (1999). *The Constitution of the Roman Republic*, Oxford: Oxford University Press.
- Mény, Y., Surel, Y., (2000). *Par le Peuple, pour le peuple: le populisme et les démocraties*, Paris: Fayard.
- Millar, F. (2002). *The Crowd in the Rome in the Late Republic*, :The University of Michigan Press.
- Uniwersalny Słownik Języka Polskiego*. (2003), Tom 3, S. Dubisz (red.), Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Dr Łukasz Kucharczyk, <https://orcid.org/0000-0003-1216-6908>
Katedra Polskiej Literatury Współczesnej i Krytyki Literackiej
Wydział Nauk Humanistycznych UKSW

Ponowoczesność jako epidemia? Wokół *Dziennika kwarantanny* Tomasza Burka

Postmodernity as an epidemic? Around Tomasz Burek's *Quarantine Diary*

<https://doi.org/10.34766/fetr.v44i4.453>

Abstrakt: W artykule podjęto zagadnienie dotyczące interpretacji *Dziennika kwarantanny* Tomasza Burka. Autor interpretuje w nim szeroko rozumianą filozofię postmodernistyczną jako chorobę zagrażającą współczesnemu światu. W artykule opisano semantykę tytułu, znaczenie tytułowej kwarantanny i recepcję utworu w środowisku literackim oraz przyczyny nałożenia „tabu” na osobę twórcy. Omówiono sposoby wartościowania literatury przez Tomasza Burka, ich teologiczny i aksjologiczny wymiar, cenionych i krytykowanych przez niego pisarzy i jego związki z filozofią personalistyczną. Finalnie opisuję stosunek krytyka do przedstawicieli szkoły dekonstrukcjonistycznej.

Słowa kluczowe: Burek, kwarantanna, epidemia, ponowoczesność, dekonstrukcja

Abstract: In the article, I write about the interpretation of Tomasz Burek's *Quarantine Journal*. In it, the author interprets the broadly understood postmodern philosophy as a disease that threatens the modern world. I describe the semantics of the title, the meaning of the eponymous quarantine and the reception of this work in the literary environment, and the reasons for imposing a "taboo" on it. I discuss the ways of evaluating literature by Tomasz Burk, its theological and axiological dimensions, the writers he appreciated and criticized, and his connections with personalistic philosophy. Finally, I describe the critic's attitude towards representatives of the deconstructionist school.

Keywords: Burek, quarantine, epidemic, postmodernity, deconstruction

Wprowadzenie

Tomasz Burek należy bez wątpienia do najwybitniejszych krytyków literackich XX i XXI wieku. Wystarczy wspomnieć, że mamy do czynienia nie tylko z wybitnym interpretatorem utworów współczesnej literatury polskiej, lecz również z jednym ze współzałożycieli i redaktorem legendarnego „Zapisu”, którego powstanie, wedle słów Edwarda Balcerzana, uznać można za moment narodzin drugiego obiegu w Polsce (Błażejowska, 2018, s. 132). A także autorem głośniejszej broszury pt. *Jaka historia literatury jest nam dzisiaj potrzebna?*, gdzie opisywał cztery konstytutywne cechy polskiej literatury, jakimi są jej polityczność, historiozoficzność, religijność oraz nadliterackość (nazywana również nieliterackością, rozumiana jako koncepcja dzieła literackiego, które ma za zadanie stanowić „rękojmię prawdziwej rzeczywistości”) (Burek, 1987, s. 42), czołowym krytykiem literackim

środowiska KORu, w końcu także i wykładowcą zasłużonego dla historii polskiej nauki Uniwersytetu Łatającego.

1. Duchowa kwarantanna

Wydaje się, że *Dziennik kwarantanny* to książka szczególnie istotna w biografii Burka. Jest to zbiór felietonów, które krytyk publikował na łamach „Gazety Polskiej” w latach 1996-2000. Konsekwencją tego wydarzenia była tzw. „sprawa Tomasza Burka”, którą można chyba nazwać najburzliwszą dyskusją w najnowszej historii naszej rodzimej krytyki literackiej. Szeroko pojęta lewica literacka wysuwała pod adresem Burka zarzuty oscylujące głównie wokół jego „przemiany światopoglądowej”. Tymczasem Karol Alichnowicz (2016) zauważa, iż komentatorzy, podczas analizy dorobku autora *Dziennika kwarantanny*, skupiali się na czynnikach wobec dzieła zewnętrznych i główny nacisk kładli na „samopoczucie duchowe autora”, naturę jego zaangażowania i deklaracji światopoglądowych. Ten typ interpretacji sprawiał, iż niejako odgórnie zakłada się, że poglądy Burka na temat literatury i sztuki stanowią rezultat jego przeświadczeń na zupełnie inny temat. Chodziło tu zresztą głównie o liczne publikacje prasowe, nie zaś rzetelne analizy naukowe. A właśnie uczciwe odczytanie tej twórczości powinno polegać na uwzględnieniu istnienia swoistych etapów w intelektualno-duchowej biografii Burka: historycznego, etycznego i metafizycznego, lub może przejścia od egzystencjalizmu i historyzmu do esencjalizmu czy nawet do katolicyzmu. Dopiero wówczas troska krytyka o zbiorowość i stałe dla niej wartości mogłaby ujawnić się jako „stały punkt moralnego napięcia” (tamże, s. 56-66). Etapy tej intelektualnej wędrówki Burka dokładniej charakteryzuje Jacek Kopciński (2003), nazywa ją „trzema epokami”. Epoka pierwsza to czas wykuwania się świadomości człowieka historycznego, druga zostaje określona jako kształtowanie się tożsamości człowieka etycznego i przywracanie mu świadomości narodowej, wreszcie epokę trzecią nazywa badacz czasem odbudowywania kondycji „człowieka wiecznego” (tamże, s. 250). Warto przytoczyć słowa podsumowujące tę wędrówkę: „Teraz idzie sam, ale przecież taki wydaje się być los krytyka i myśliciela, który na przekór lewicowej tradycji rodzimego środowiska – i sobie dawnemu – ostatecznie wyrzeka się <<prometejskiego postulat>>” (tamże, s. 250). Przed rozpoczęciem analizy *Dziennika kwarantanny* warto zacytować Andrzeja Horubałę (2017), tak opisuje krytyk postawę Tomasza Burka po 1989 roku: „Oto bowiem doświadczenie roku 1989 dla Burka nie było euforycznym doświadczeniem wolności, triumfu, impulsem do pogoni za Europą i do modernizowania naszego zacofanego społeczeństwa, lecz przeciwnie: otwarcie na Zachód pokazało krytykowi głębię duchowego kryzysu, atrofii wartości, schyłku cywilizacji. [...] Zanik metafizyki, „arogancja nowoczesnego człowieka, który wierzy w doświadczenie”, duchowa pustka i degeneracja staną się dla Burka wyzwaniem o wiele większymi niżli sprawy społeczne i rewolucja”

(tamże). Zawartą w tytule dziennika „kwarantannę” należy interpretować właśnie w ten sposób – jako potrzebę izolacji przed światem totalnie zlaicyzowanym, w którym metafizyka jest już pojęciem zapomnianym, a ludzkość skupiona jest na doczesnym „tu i teraz”, nie wykazuje żadnego zainteresowania tzw. „momentem wiecznym”. Oto jak semantykę tytułu tłumaczy sam autor: „Kiedy ostatnimi czasy zacząłem drukować felietony w „Gazecie Polskiej”, chyba nie przypadkiem dałem im nadtytuł *Dziennik kwarantanny*. Miałem silne przeświadczenie, że mówię o sobie, o swojej sytuacji, że jestem w jakimś okresie kwarantanny. Byłem zainfekowany i teraz przechodzę fazę odtruwania się. Rzecz jasna, moja kwarantanna nie zaczęła się półtora roku temu, lecz sporo lat wcześniej, ale może nie była tak rygorystyczna z początku. Parę razy byłem bliski uświadomienia sobie przyczyny złego samopoczucia i niezadowolenia z tego, co robiłem i pisałem. Wydaje mi się, że można by tę chorobę nazwać utratą poczucia rzeczywistości i że dotyczy ona nie tylko mnie. Jest to choroba masowa – zatem epidemia – która dotknęła kilka pokoleń żyjących w kulturze współczesnej. Różnie była ona przez jej ofiary przeżywana i nazywana, ale generalnie trzeba ją określić mianem zarazy (Urbanowski, 2007, s. 292)”. Krytyk wyjaśnia, że początki owej choroby sięgają aż do przełomu średniowiecza i renesansu, gdy rozpoczął się zwrot od „człowieka wiecznego ku człowiekowi konkretnemu”. Odwrót od istoty rzeczy, od prawdy bezwzględnej i ostatecznej podstawy bytu w celu przejścia do „egzystencji względnej i ograniczonej w czasie”. W ten sposób znaczenie tytułowej kwarantanny dookreśla Maciej Urbanowski – oznacza ona przede wszystkim sytuację osobistą i wspólnotową, która posiada sens egzystencjalny, jak i kulturowy. Dotyczy ona jednak także i współczesności, staje się jej diagnozą. Człowiek współczesny jest w stanie krytycznym, w stanie przesilenia, doświadcza czegoś w rodzaju „sprawdzianu”, w wyniku którego dopiero powie nam, czy jesteśmy już zdrowi, czy też wciąż „zainfekowani”. Burkowi chodzi też *stricte* o sytuację współczesnych Polaków, obywateli III RP, którzy wyszli ze straszliwej, trwającej niemal pół wieku, dżumy komunizmu. Dżumy, która zaczęła się, jak wyjaśniał [Tomasz Burek – Ł. K], nie w roku 1944, a nawet nie 1917, ale znacznie wcześniej” (Zob. Urbanowski, 2019, s. 327). Warto zwrócić uwagę na felieton otwierający *Dziennik kwarantanny*, już sam jego tytuł jest wielce znaczący, brzmi on *Pragnienie ładu*. Należy dokładniej zastanowić się nad jego semantyką – ład nie jest dla autora czymś, co istnieje w sposób niezaprzeczalny, nie jest raz na zawsze dany człowiekowi, nie stanowi wartości zastanej w świecie. Należy go interpretować raczej jako potrzebę wymagającą poszukiwań finalnie prowadzących do upragnionego stanu osoby i kultury. Owe pragnienie ładu staje w opozycji do dominujących w wieku XX (ale też w XXI) nurtów artystycznych, filozoficznych i politycznych, które dążą do postaw nacechowanych rewizjonizmem, rewolucjonizmem i destabilizacją i mają na celu zdekonstruowanie tradycyjnego porządku.

2. Prywatny „mainstream” i *sacrum*

Burek wymienia w swym tekście pozycje, absolutnie niezbędne, które powinny się znaleźć w każdej współczesnej bibliotece domowej. Lista tytułów wiele mówi czytelnikowi o tym, w jaki sposób patrzy Tomasz Burek na prymarne wyznaczniki literackości. Krytyk zauważa przede wszystkim: Biblię, antologię tragedii greckiej, homerską *Iliadę* i *Odyseję*, *Eneidę* Wergiliusza, *Wyznania* św. Augustyna, *Boską Komedie* Dantego, *Próby* Montaigne'a, hamletowskiego *Szekspira*, *Don Kichote'a* Cervantesa, *Fausta*, *Dziady* i *Martwe dusze* Gogola. Po namyśle dopisuje do tej listy *Narzęconych* Aleksandra Manzoni. Co jest tego powodem? Odpowiedź nie jest trudna. Otóż powieść została napisana przez „eks-wolterianina na katolicyzm nawróconego”, ukazuje chrześcijański obraz człowieka poddanego próbom oparcia się nihilistycznemu działaniu „zarazy”. Burek zaznacza, że publikacja jest czymś w rodzaju pokrzepienia dla wszystkich, którzy odbywają swoją duchową kwarantannę. Wybiera więc dzieła klasyczne, w których horyzont problemowy wyznacza „duchowe granice naszej cywilizacji”. Są to książki, które, jak pisze sam autor, należy czytać nie tylko oczami, lecz przede wszystkim duszą. Można więc śmiało stwierdzić, że krytyk szuka w literaturze sfery *sacrum*, to ona stanowi dla niego ostateczny cel poszukiwań lekturowych. Jak pisze Stefan Sawicki (1990), *sacrum* jest kategorią „wewnątrzliteracką” i uobecnia się w interpretowanym tekście poprzez sakralne nacechowanie takich jego elementów jak: język, czas, przestrzeń oraz motywacje bohaterów (tamże). Jeśli zaś chodzi o czynniki zewnętrzne wobec dzieła, to warto zwrócić uwagę na to, co badacz pisze w jednym ze swych wcześniejszych tekstów o sakralnym charakterze odbioru literackiego. Istotnym jest też to, że ten typ odbioru klasyfikuje Sawicki jako bardziej predestynowany dla działań krytycznoliterackich niż literaturoznawczych, co doskonale wpisuje się w genealogię *Dziennika kwarantanny*: „Odbiorca jest instancją ujawniającą, współtworzącą teologiczny sens wewnętrzny i zewnętrzny utworu. Przy czym <<teologiczny>> trzeba rozumieć, naturalnie, najszerzej: zawsze chodzi przede wszystkim o człowieka przeżywającego swoją wiarę, swój stosunek do Boga”. Jeśli odbiorca jest chrześcijaninem, rozumie wiersz Słonimskiego *Ten jest z ojczyzny mojej*, jego dobrą nowinę o człowieku, jako najgłębiej chrześcijańskie, poetyckie świadectwo heroicznej miłości bliźniego. Jeśli jest chrześcijaninem, motywację samobójstwa w wierszu Szymborskiej *Pokój samobójcy* dostrzeże w wiążącego życie sensu, w braku ostatecznego zawierzenia, a źródeł pesymizmu wierszy Ewy Lipskiej szukać będzie w niemożności pozytywnego, egzystencjalnego przeżycia chrześcijaństwa. [...] Myślę, że chrześcijańska, teologiczna perspektywa początku i odkupienia pozwoli też głębiej zrozumieć, tak widoczny w literaturze, związek dobra ze złem, grzechu ze świętością, słabości i zarazem bliskości – poprzez tę słabość – Bogu. Czy taka interpretacja z pozycji badacza (zwłaszcza w stosunku

do utworów poprzedzających w czasie teologię, którą interpretujący uznaje za własną) nie budzi wątpliwości? Jest naturalnie możliwa w obrębie krytyki i ma już swoją wysoką tradycję [...]. Jest łatwiejsza do zaakceptowania obecnie, w czasie wyraźnych wpływów hermeneutyki i zyskującego w badaniach na znaczeniu aspektu odbiorcy. Ale jeśli zechcemy jednak dostrzec różnicę między krytyką literacką a nauką o literaturze, którą to różnicę przed kilku laty błyskotliwie przypomniał w <<Tekstach>> Jan Błoński, interpretację teologiczną z pozycji odbiorcy będziemy skłonni usytuować raczej w obrębie krytyki, ewentualnie - co jest zrozumiałe - w obrębie teologii” (Sawicki, 1980, s. 177-178). Tomasz Burek czyta więc literaturę na sposób teologiczny - aspekt sakralny dzieła jest jednym z najważniejszych, jakie krytyk uznaje za wyznaczniki literackiej jakości. Niech za przykład posłuży „Burkowskie” omówienie *Zamieszkać w katedrze* Wojciecha Wencła¹. Krytyk widzi ten zbiór szkiców poety przede wszystkim jako utwór stawiający na wokandzie kwestię konfliktu pomiędzy dwoma typami rywalizujących modeli kultury w naszych czasach: kultury wartości i antywartości. Ta druga, która samą siebie ujmuje w kategoriach ponowoczesności, charakteryzuje się sceptycyzmem, ironią, dekonstrukcją, zaprzecza dogmatom Kościoła. Jej fundamentem jest filozofia przygodności, która odrzuca wszelkie normy moralne. Co natomiast proponuje jej przeciwstawić autor *Imago Mundi?* „Wspólną żywej wiary, tam gdzie ona się przechowała: w rodzinach, w parafiach, społecznościach lokalnych, narodach i Kościele Powszechnym. Zakorzenione w kościelnych wspólnotach przeżycie religijne. Siła liturgii. Wielką tradycję chrześcijaństwa. I tę poezję, która pozwala przemawiać wierze. Poezję zdolną <<wskazywać, że rzeczywistość nie jest rozbitym lustrem, ale Bożą całością>> (Burek, 2019, s. 216)”. Burek w pełni się identyfikuje z przesłaniem zawartym w *Zamieszkać w katedrze*. Kulturę nacechowaną wartościami widzi podobnie jak Wencel. Nie może w takim wypadku dziwić, że wiele tekstów składających się na *Dziennik kwarantanny* poświęca krytyk osobie i poezji Zbigniewa Herberta. Autor *Raportu z oblężonego miasta* jest dla krytyka szczególnie ważny jako obrońca wartości, takich jak ojczyzna i naród. Twórczość Herberta broni tych wartości zarówno w czasach „władzy nieludzkiej Wschodu”, jak i w czasach aktualnych, gdy człowiek musi się określić wobec nowożytnej kultury Zachodu, która owładnięta jest nicością i „samobójczym hedonizmem”. Herbert, opisywany piórem Burka, co dziwić nie może, jest więc poetą wiernym autorytetowi tradycji narodowej. Szczególnie warto pochylić się nad tekstem będącym swego rodzaju epitafium, pisany już po śmierci „Księcia Niezłomnego”². Nosi on tytuł *Sprawiedliwy w Sodomie*, który jasno określa jego bohatera jako twórcę zdecydowanie przeciwstawiającego się kulturze antywartości. Burek analizuje w nim 89 wierszy, jest to zbiór w wyborze i układzie samego Herberta. Składają się na niego utwory mówiące

¹ T. Burek (2019), Co jest mocniejsze od gitane’ów (w:) *Dziennik kwarantanny*, tegoż, Kraków: Arcana, s. 215-216.

² T. Burek (2019), *Sprawiedliwy w Sodomie* (w:) tamże, s. 117-122.

o wartościach najistotniejszych dla wielkiej tradycji humanizmu, takich jak prawda historyczna, metafizyka, tradycja antyczna, ludzka natura i niezbywalna tożsamość, w końcu również piękno i wyobraźnia. Warto też zauważyć, że w felietonie pt. *Burza przed nami* Burek trafnie przewiduje pośmiertne losy interpretacji twórczości poety, a także samej jego postawy światopoglądowej. Gdy jedni badacze i publicyści widzą w Herbercie spójność jego biografii, konsekwencję podejmowanych wyborów moralnych, tożsamość przesłania utworów z postawą życiową, inni odbrażwiają jego sylwetkę, doszukują się na niej skaz i licznych nieporozumień. Spór ten trwa właściwie aż do dziś. Krzysztof Dybciak (2016), poświęcenie tak wielu kart *Dziennika kwarantanny* właśnie osobie Zbigniewa Herberta, interpretuje w następujący sposób: „Nieprzypadkowo Tomasz Burek poświęcił najdłuższe akceptujące fragmenty ostatniej książki Zbigniewowi Herbertowi; zapewne wziął sobie do serca jego wezwania: <<czuwaj – kiedy światło na górach daje znak – wstań i idź”, a gdy powszechny „rozum zawodzi bądź odważny/ w ostatecznym rachunku jedynie to się liczy>>. Nic więc dziwnego, iż egzegeta dzieł Herberta energicznie występuje przeciw dominującemu obecnie zamieszeniu <<postycznemu>>, tym terminem obejmując postmodernizm i postkomunizm. Słowo <<odwaga>> jest przydatne przy omawianiu działalności naszego krytyka w ostatnim dziesięcioleciu. Wykazywał bowiem zarówno odwagę intelektualną – wypowiadając jasne oceny, budując własne hierarchie zjawisk artystycznych, nie cofając się przed konfrontacją tekstowych światów ze światem realnych osób i rzeczy – jak też odwagę cywilną, przeciwstawiając się przeważającym w środowiskach twórczych tendencjom i grupom, ryzykując utratę pozycji we własnej społeczności zawodowej. Do tego doszła, początkowo zapewne bolesna psychicznie, zmiana dawnych przyjaciół we wrogów, ale obowiązuje wierność zasadom, szczególnie tej głoszącej, iż *amicus Plato, sed magis amica veritas* (Dybciak, 2016, s. 349)”. O niezmienności buntowniczej postawy Burka pisze Włodzimierz Bolecki. Według niego krytyk toczy nieustanny spór z kulturą współczesną, z jej atrofią wartości i ubóstwieniem rynku jako nadrzędną instancją, wybiera książki nowe, bulwersujące, idące pod prąd masowych gustów, przewartościowujące istniejące kanony. Ta wierność zasadom przywodzi na myśl filozofię hermeneutyczną. Dotrzymanie słowa, obietnicy, według Paula Ricoeura (2003, s. 200), stanowi wyzwanie zmianom następującym w czasie, jest ich zaprzeczeniem, pomaga uspołnić życiową narrację, jest więc ważnym elementem tak upragnionego przez Burka ładu. Oczywiście nie tylko autor *Struny światła* jest pozytywnym bohaterem *Dziennika kwarantanny*. Tomasz Burek analizuje w nim twórczość pisarzy mniej znanych, będących daleko poza głównym nurtem literackim, który okupuje pierwsze strony gazet i reklamowe billboardy. Krytyk przypomina o pisarzach takich jak Stanisław Czycz³ - autorze powieści *Nie wierz nikomu*. Burek określa ją mianem „arcydzieła”, choć niestety została zapomniana przez czytelników. Krytyk docenia ten utwór i uważa, że stanowi najlepszy opis stalinowskiej fazy

³ T. Burek, (2019), *Lodołamacz Stanisław Czycz (w:) Dziennik..., dz. cyt., s. 74-76.*

komunizmu w Polsce - kraju sportretowanym jako spustoszenie, moralne оголоcenie i „nihilistyczny jad”. Nazywa go nawet „głosem rozstrzygającym w debacie na temat dziedzictwa Peerelu”, samego zaś autor porównuje do lodolamacza, który płynie na ratunek „skrzeplinom i lodom polskich sumień”. Z kolei *Madame Antoniego Libery*⁴ docenia Burek za kunszt formalny, za użycie intertekstualnych tropów wiodących ku twórczości Jamesa Joyce’a, Josepha Coada i Stefana Żeromskiego (nie są to oczywiście w powieści Libery jedyne tropy, gdyż cała powieści rozbrzmiewa różnymi intertekstami). Zauważa również wierne zobrazowanie „sowieckiej mutacji kraju przywiślańskiego”, jak i gorszego, snobistycznego oblicza Zachodu. Nie ma więc w powieści rozdźwięku pomiędzy jej formalnym kunsztem a wagą podejmowanej problematyki. Podobnie rzecz ma się z powieściami Janusza Krasińskiego⁵. Jego cykl powieści *Na stracenie*, *Twarzą do ściany* i *Niemoc* opowiada o fikcyjnym bohaterze Szymonie Boleście, którego los staje się uniwersalizowanym obrazem losu całego narodu polskiego, doświadczającego wpierw niemieckiej, a następnie sowieckiej okupacji. Według Burka, Krasiński konfrontuje w swym cyklu dwa światy: wolności i przemocy. Temu pierwszemu przyświecają tacy patroni jak Witold Pilecki, Waław Lipiński, Kazimierz Pużak, Romek Strzałkowski i inni. Nurt wolności jest więc spowinowacony z takimi wartościami jak wierność danemu słowu, prawda i heroizm. Krytyk dopomina się o „swoich autorów” we współczesnych opracowaniach literaturoznawczych. Omawiając monografię poświęconą Stanisławowi Czyczowi zwraca uwagę na to, że jej autor, Przemysław Czapliński, w syntezie pt. *Ślady przelotu. O prozie polskiej 1976-1996* nie uwzględnia takich autorów jak Janusz Krasiński, a o Czyczu jedynie wspomina. W zakresie eseistyki autor *Dziennika kwarantanny* docenia takich autorów jak Paweł Lisicki⁶. Burek w pełni aprobuje przyznanie mu Nagrody im. Andrzeja Kijowskiego. Podkreśla, jakie wartości ceni w literackim rzemiośle: „Dokonuje Lisicki w tych esejach, zawsze, podkreślmy, z osobistej pisanych perspektywy, czegoś, co stanowi irytującą i bolesną prowokację dla rozpowszechnionego dziś sposobu myślenia. Konfrontuje, w sposób dramatyczny i polemiczny, mądrość zawartą w tradycji, przede wszystkim chrześcijańskiej, z wielkim błędem czasów nowożytnych, które, zbuntowane przeciw wieczności i absolutowi, ściągnęły nieopatrznie klęskę - i to klęskę straszną - na filozofię, religię, literaturę, na rozum Zachodu i wiarę Zachodu Tropi [...] i ujawnia te wszystkie katastrofalne następstwa, jakie w świadomości człowieka współczesnego spowodowało wyniesienie doczesności ponad wieczność (Burek, 2019, s. 152)”. Jeśli zaś chodzi o utwory, których Tomasz Burek nie ceni - jego wybory mogą pozornie wydawać się nieco osobliwe. Krytyk piętnuje bowiem twórczość autorów będących w centrum tzw. „literackiego mainstreamu”, medialnych i powszechnie rozpoznawalnych. Andrzeja Stasiuka nazywa

⁴ T. Burek, (2019), *Nareszcie powieść*, (w:) *Dziennik ...*, s. 147-148.

⁵ Tegoż, *Ciernie i wawrzyny* (w:) tamże, s. 256-260.

⁶ Tegoż, *Dlaczego Lisicki* (w:) tamże, s. 151-152.

„faworytnym prozaikiem generacji polskich trzydziestolatków”, „układaczem <<pięknych>> zdań na wzór wystawnych <<arcydział z plastiku i nylonu>>”. Powszechnie docenianą przez krytykę *Esther* Stefana Chwina określa jako współczesną wersję *Trędowatej* Mniszkówny, zarzuca jej historyczne nieścisłości, nadmiar wyliczeń i „stylistykę antykwarycznych katalogów”⁷. Tekst poświęcony twórczości Olgi Tokarczuk⁸ nosi tytuł *Duch odkurzacza*. Burek zwraca w nim uwagę na to, iż autorka *Domu dziennego, domu nocnego* prezentuje ideologię ruchu *New Age*, czyli religijność pozainstytucjonalną, ideę samozbawienia i swego rodzaju pomieszanie mistyki z erotyką. Wyraźnie więc widać, że w literaturze głównego nurtu Burek rozpoznaje formalizm pozbawiony głębszej treści oraz tendencje konstruowanie czegoś w rodzaju fałszywej metafizyki. Mając na uwadze przytoczone wyżej wartości, które zawierają dzieła pisarzy będących poza oficjalnie obowiązującym kanonem, można śmiało uznać obecną w *Dzienniku kwarantanny* strategię krytycznoliteracką za personalistyczną. Krzysztof Dybciak (1981) charakteryzuje ten rodzaj krytyki literackiej jako działalność skupioną nie tyle na faktach, co aktach artystycznych człowieka-kreatora. Tekst literacki jest tu rozumiany jako zindywidualizowany znak osoby, jako jej komunikat wytworzony z intencją nawiązania kontaktu międzyludzkiego, który na celu ma zawiązanie i umocnienie pewnej formy wspólnoty osób. Skoro więc w centrum świata wartości krytyki personalistycznej stoi osoba ludzka, to literackie przekazy semantyczne, bliskie światopoglądowi humanistycznemu, zostają docenione już na poziomie przedestetycznym za samą wartość ideową. Należy jednak pamiętać, że sam wymiar artystyczny dzieła nie jest neutralny aksjologicznie – postulat indywidualizacji utworu, konstruowania nowych struktur formalnych musi być istotnym elementem programu krytyka reprezentującego orientację personalistyczną (tamże, s. 48-50). Nie można jednak istnieć ona w oderwaniu od idei utworu. Tymon Terlecki (1987), twórca polskiej krytyki personalistycznej, pisze, iż staje ona w opozycji do formalizmu estetycznego (zespół środków wyrazu artystycznego nie stanowi rzeczy samej w sobie, lecz jest czymś wyrastającym z podwalin osobowości twórcy) idealizmu etnicznego (według którego najwyższą wartością jest „szczep”, pozbawiający indywidualności każde istnienie) oraz materializmowi historycznemu (dla którego artysta i dzieło są tylko wytworem ustroju gospodarczego, tak ujmowana literatura sprowadzona zostaje z poziomu świata wartości osobowych do poziomu elementarnych zaspokojeń) (tamże, s. 35-40). Wszystkie postulaty krytyki personalistycznej można odnaleźć w omawianym dzienniku. Burek wiąże jakość dzieła, jego aksjologię z postawą samego twórcy. Nie zgadza się na formalizm estetyczny pozbawiony sensu, ceni przede wszystkim utwory wymierzające sprawiedliwość opresyjnemu systemowi komunistycznemu i aksjologię, którą są nasycone. Owa personalistyczna postawa z pewnością przyczyniła się do statusu autora jako „krytyka

⁷ T. Burek (2019). Macie swoją „Trędowatą” (w:) *Dziennik ...*, s.209-210.

⁸ Tegoż, *Duch odkurzacza* (w:) tamże, s.179-180.

wyklętego”. Maciej Urbanowski (2017) zauważa, że na status ten wpłynęły trzy czynniki zawarte w biografii Burka. Pierwszy z nich to niechęć krytyka do instytucji szeroko pojętego „Salonu”, co skutkowało zajmowaniem przez niego pozycji kontestatora, buntownika, outsidera który odrzuca instytucje i postacie powiązane z Salonem. Pierwszym kontestowanym przez autora *Zamiast powieści „salonem”* była komunistyczna Polska, co w zestawieniu z udzielaniem się krytyka na łamach niezależnej prasy w latach siedemdziesiątych i osiemdziesiątych, musiało zakończyć się reperkusjami. Burek został wyrzucony z pracy w IBL PAN, inwigilowało go SB, dwadzieścia osiem lat upłynęło między publikacją drugiej a trzeciej książki w oficjalnym obiegu. *Dziennik kwarantanny* spotkał się z „okrzykami zgrozy i oburzenia”, przez dominujący w III RP „salon”, a sam Burek początkowo był ośmieszany, by finalnie zostać przemilczanym. Za drugi czynnik obiera Urbanowski panteon „Burkowych” autorów, który został opisany już powyżej. Sam zresztą związek z szeroko pojętą prawicą wyrzuca Burka poza „salonowy” nawias. W końcu do tego „wyklęcia” przyczyniło się też przekonanie Burka o nadaremności krytyki (tamże). Wspomniane wyżej przemilczanie autora *Dziennika kwarantanny* wpisuje się w osobliwe zjawisko mechanizmów tabu w naszej literaturze obecne po 1989 roku. W ten sposób piszą o nim Wojciech Kudyba i Jacek Podgórski (2017): „Współpraca z <<Gazetą Polską>> naznaczyła w swoim czasie recepcję twórczości wybitnego prozaika, Marka Nowakowskiego, przyczyniając się do pojawienia się wielu negatywnych recenzji kolejnych tomów prozy autora *Nula*. Znakomity tom felietonów Jana Polkowskiego, ukazujących się w latach 2013-2014 na łamach tygodnika <<W Sieci>>, zatytułowany *Polska moja miłość*, został przez krytykę przemilczany. W każdym z tych przypadków względy artystyczne nie grały żadnej roli. Przyczyną negatywnych opinii lub milczenia stał się wyłącznie fakt opublikowania tekstu w prasie uważanej za prawicową. Obserwator współczesnej kultury literackiej coraz częściej odnosi wrażenie, że jest ona regulowana przez politykę w stopniu wyższym, niż chcielibyśmy przyznać. Jeśli tak rzeczywiście jest, jeśli rzeczywiście coraz bardziej zaczynają w niej obowiązywać sposoby działania charakterystyczne dla publicystyki politycznej lub propagandy, to można się spodziewać, że procesy etykietyzacji lub wykluczającego przemilczania będą w niej narastać (tamże, s. 309)”. Warto przypomnieć, że zjawisko tabuizacji w literaturze europejskiej ma swe początki już dużo wcześniej. George Orwell w eseju *Literatura a lewica* pisze, że lewicowa krytyka literacka uznawała za „wyklętych” takich pisarzy jak Joyce, Yeats, Lawrence i Eliot, pomimo oryginalnego i ponadczasowego charakteru ich twórczości. Naczelnym powodem tego rodzaju krytyki była odmienność światopoglądowa wyżej wymienionych twórców. Na ich negatywnej ocenie zaważyły względy polityczne, nie jakość dzieła (Zob. Orwell, 1985, s. 83-85).

3. Wobec dekonstrukcji

Tomasz Burek kontestuje nie tylko utwory modnych dziś pisarzy, lecz również twórców najbardziej wpływowych nurtów filozoficznych i teoretycznoliterackich. Ojcow-założycieli szkoły dekonstrukcji – Jacquesa Derridę i Paula de Mana⁹. Dekonstrukcyoniści głoszą ideę „hipertekstu”, na który składają się historia, psychologia, sztuka i relacje społeczne. Wpisane w sam środek hipertekstu „ja” człowieka ulega rozproszeniu pomiędzy tak różnymi dziedzinami. Dekonstrukcja podmiotu prowadzi finalnie do dekonstrukcji rzeczywistości. Nurt ten staje w opozycji do tradycyjnej filozofii zachodniej (przede wszystkim hermeneutyki), która dąży do ostatecznego poznania i odpowiedzi na pytania: „kim jest człowiek”, „czym jest świat”. Dekonstrukcja głosi krytykę obecności metafizyki, sposobu myślenia, który ujmuje byt jako subiektywny, autonomiczny i pewny własnego istnienia, oraz esencjalizmu, poglądu głoszącego, że pod sferą obserwowalnych zjawisk znajduje się trwała i niezmienna struktura rzeczywistości. Dla dekonstrukcji niezwykle ważny jest termin różnica – używany w specjalnym znaczeniu przez Derridę (oryg. *différance*) na oznaczenie mechanizmu tworzenia znaczeń w systemie języka i rzeczywistości, który uniemożliwia likwidację ich zróżnicowania. Mechanizm ten ma charakter ontologiczny – okazuje się, że cały świat staje się „grą różnic” – nieustannego ścierania się i rozproszenia. Jest to jednoznaczne ze stanem w opozycji wobec dążenia do uzyskania jednolitych odpowiedzi na najważniejsze pytania egzystencjalne. Dekonstrukcja głosi więc, że rzeczywistość jest ostatecznie niepoznawalna (zob. np. Rorty, 1997; Burzyńska, 2001). Wątpienie w możliwość dojścia do źródeł wyraża Derrida w swoim kanonicznym tekście *Przed prawem*. Stwierdza, posługując się alegorią wieśniaka i strażnika strzeżającego bramy z *Procesu* Franza Kafki: „Niemożliwym jest dojrzeć, gdzie prawo zamienia się w zakaz” (Derrida, 2006, s. 425). Jeśli zaś chodzi o sam proces interpretacji tekstu literackiego – nie ma tu nic do interpretowania, w tradycyjnym rozumieniu, ponieważ interpretacja pojawia się już u podstawy lektury. Istnieją jedynie interpretacje interpretacji. Obiektywność tekstu traci rację bytu, gdyż jego znaczenie jest formułowane każdorazowo w kolejnym odczytaniu, przez co pozostaje zawsze nieokreślone i niepełne. Wewnętrzna jedność dzieła również zostaje zanegowana, jego strukturalna organizacja jest rozproszona (Zob. Nycz, 2000). Niemożliwe są do przyjęcia dla Burka wyznaczniki stanowiące dla dekonstrukcjonistów metodologiczny fundament: ciągle podważanie sprawdzalności procesów poznawczych, radykalny sceptycyzm. Co proponuje krytyk jako remedium na ponowoczesne tezy? Píše o „skoku z języka w wiarę”, który oznaczałby życie rozwinięte ku stadium religijnego oraz mistyczne doświadczenie boskości. Za przykład innego filozofa, równie jak De Man skupionego w swych pracach na kategorii ironii, podaje Burek Friedricha Schlegla, który

⁹ T. Burek (2019), Gdy ironia staje się demonem; Paul de Man: alegoria upadku; Na otrzeźwienie (w:) *Dziennik ...*, s. 234-239.

referowany powyżej skok „wykonał”. De Man natomiast nie był takim przypadkiem. Jak pisze Burek: „Jego bowiem dusza wolała do końca obcować z widmowymi realnościami tekstowego świata niż ośmieszyć się rzeczywistym nawróceniem, wyznaniem win i pokutą (Burek, 2019, s. 235)”. Krytyk zauważa, że ukochana przez autora *Ideologii estetycznej* ironia obróciła się przeciwko niemu, badacz stał się ofiarą „demonia ironii”. Chodzi konkretnie o publikacje De Mana na łamach belgijskiego dziennika „Le Soir” w latach okupacji niemieckiej. Autor zajmował w nich stanowisko zbieżne z antysemitycznym projektem nazistowskiej „nowej Europy”. Tomasz Burek trafnie odczytuje intencje dekonstrukcjonistów, które miały na celu oczyszczenie z zarzutów swego mistrza. Doszukiwali się w antysemitycznych tekstach „ideologicznego przemytnictwa”, analizowali je na sposób sofistyczny, co finalnie zdradziło zamysł dekonstrukcjonistów, jakim była „metodologia zacadzania umysłów”. W tekście Jacquesa Derridy pt. *Niczym szum morza w głębi muszli. Wojna Paula De Mana* broni on swego ucznia Paula De Mana przed opisanymi wyżej zarzutami. Co ciekawe, w sytuacji, gdzie stawką jest ludzkie życie, „ojciec chrzestny” dekonstrukcji zaczyna zachowywać się jak typowy filolog. Celem Derridy przestaje być „reinscenizacja przestrzeni tekstualnej”, staje się nią dokładna i rzeczowa analiza tekstu, która prowadzi do wyłonienia się jego sensu (nawet jeśli jest on, w tym konkretnym przypadku, wątpliwy). „Sprawa De Mana” ujawnia więc też samą zwodniczość filozofii dekonstrukcjonistycznej, jej nastawienie na efektywność, niekoniecznie zaś na efektywność. Warto wspomnieć jeszcze o neologizmach, które stworzył Burek w trakcie pisania o szkole dekonstrukcji. „Demanologia” kojarzy się jednoznacznie z nauką o demonach i odnosi się do braku chęci De Mana do nawrócenia. Zaś „derridizm” odnosi czytelnika do praktyk dadaistów polegających na losowaniu przypadkowych słów z kapelusza i układaniu na ich podstawie utworów, jest to satyra na dekonstrukcjonistyczne umiłowanie „filozofii fragmentu”, lub nawet na losowy dobór słów w ich metodologicznym języku.

Podsumowanie

W *Dzienniku kwarantanny* istotną rolę namysłu Burka nad problemami ponowoczesności pełnią również fikcjonalne felietony poświęcone postaci nieistniejącego pisarza Rolanda Phillipa Nogarry, którego „prawdziwie” imię brzmiało Emil Teodor Arpad Ion Dantescu (przypis w dolnym odsyłaczu). W biografii wymyślonego twórcy łączy Burek całą historię polityki, literatury i filozofii XX wieku. Zmyślony bohater nie tyle dokonuje intelektualnych podróży, co nieustannie błądzi, zmienia poglądy i pseudonimy literackie, „flirtuje” z nazizmem, następnie zaś z komunizmem, w końcu nawet skłania się ku filozofii chrześcijańskiej. Jest to spowodowane potrzebą ciągłej depersonalizacji, różnorodności, nieustannej symulacji nowych planów życia, choć wszystkie wydają się pisarzowi nieautentyczne i tymczasowe. Ta obsesyjna potrzeba ciągłej zmiany prowadzi pisarza do

spalenia własnego domostwa, nazwanego, *nomen omen*, willą Chaos. Cała biografia Nogarry¹⁰ w symboliczny sposób zarysowuje dominującą aż do dziś filozofię przygodności – ciągłego wcielania się w nowe role życiowe, niechęci do narracyjnego uporządkowania własnej egzystencji, na rzecz spontaniczności nie opartej o żadne aksjologiczne fundamenty. Jak widać na przykładzie nieistniejącego autora – prowadzi to finalnie do tożsamościowej destrukcji i zatracenia się we współczesnym świecie wszechmożliwości. W *Dzienniku kwarantanny* Tomasz Burek opisuje, w jaki sposób człowiek może się bronić przed nihilistycznymi pułapkami współczesnej rzeczywistości. Staje się to realne w oparciu o stabilne fundamenty moralne, niezgodę na deprawację świata wartości oraz stałego poszukiwania Absolutu.

Bibliografia:

- Alichnowicz, K. (2016). Sprawa Tomasza Burka, *Topos*, 5, 56-66.
- Błażejowska, J. (2018). *Opozycja antyreżimowa w Instytucie Badań Literackich Polskiej Akademii Nauk w latach 1956-1989*, Warszawa: Oficyna Wydawnicza Volumen, Instytut Pamięci Narodowej.
- Bolecki, W. (2016). Burek był i jest buntownikiem, *Topos*, - 5, 113-114.
- Burek, T. (2019). *Dziennik kwarantanny*, Kraków: Wydawnictwo Arcana.
- Burzyńska, A. (2001). *Dekonstrukcja i interpretacja*, Kraków: Wydawnictwo Universitas.
- Derrida, J. (2009). Niczym szum morza w głębi muszli. Wojna Paula De Mana, A. Wasilewska (tł.), *Literatura na Świecie*, 10-11, 303-381.
- Derrida, J. (2006). Przed prawem, J. Gutorow (tł.) (w:) A. Burzyńska; M. P. Markowski (red.), *Teorie Literatury XX wieku: antologia*, 413-443, Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Dybczak, K. (1981). *Personalistyczna krytyka literacka. Teoria i opis nurtu z lat trzydziestych*, Warszawa: wydawnictwo IBL PAN.
- Dybczak, K. (2016). *Wokół czy w centrum literatury? Studia o krytyce i eseju*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe UKSW.
- Horubała, A. (2017). *Zmarł wybitny krytyk literacki Tomasz Burek*, za: <https://dorzeczy.pl/28462/zmarl-wybitny-krytyk-literacki-tomasz-burek-andrzej-horubala-pisal-o-nim-mistrz.html> (dostęp: 7.09.2020).
- Kopciński, J. (2003). Dramat samookreślającej się świadomości (O pisarstwie krytycznym Tomasza Burka), (w:) A. Brodzka-Wald, T. Żukowski (red.), *Sporne postaci polskiej literatury współczesnej – krytycy*, 245-272, Warszawa: wydawnictwo IBL PAN.

¹⁰ Tegoż, Czyj to rysopis?; Rysopisu część zakryta: młodość; Rysopisu część zakryta: wiek męski; Rysopis melancholią zabarwiony; Rysopis ogniem próbowany; Rysopisu dokończenie, Dwie szkoły (w:) tamże, s. 26- 42.

- Kudyba, W. Podgórski, J. (2018). Tabu w literaturze po 1989 r. (w:) M. Werner, M. Woźniewska-Działak, Ł. Kucharczyk (red.), *Społeczeństwo polskie dziś. Samoświadomość, uznanie, edukacja*, s.302-3010, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe UKSW.
- Nycz, R. (2000). *Tekstowy świat: poststrukturalizm a wiedza o literaturze*, Kraków: Wydawnictwo Universitas.
- Orwell, G. (1985). *Eseje*, A. Husarska (tł.), Warszawa: Wydawnictwo Puls.
- Ricoeur, P. (2003). *O sobie samym jako innym*, B. Chelstowski (tł.), Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Rorty, R. (1997). Dekonstrukcja, A. Szachaj (tł.), *Teksty Drugie*, 3, 183-223.
- Sawicki, S. (1980). Sacrum w literaturze, *Pamiętnik Literacki*, 3, 169-182.
- Sawicki, S. (1990). Granice „sakralnych” interpretacji literatury, *Roczniki humanistyczne KUL*, 1, 57-75.
- Terlecki, T. (1987). *Krytyka personalistyczna. Egzystencjalizm chrześcijański*, Warszawa: Biblioteka „Więzi”.
- Urbanowski, M. (2007). *Dezerterzy i żołnierze: szkice o literaturze polskiej 1991-2006*, Kraków: wydawnictwo Arcana.

Dr Anna Wiśnicka, <https://orcid.org/0000-0002-6821-529X>
WNH Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego
w Warszawie

Wybrane zagadnienia promocji i percepcji designu w okresie pandemii COVID-19

Selected Questions of Design Promotion and Perception During the COVID-19 Pandemic

<https://doi.org/10.34766/fetr.v44i4.426>

Abstrakt: Pandemia COVID-19 stała się czasem licznych wyzwań i gwałtownych zmian cywilizacyjnych. Niepośledni udział w walce o ochronę zdrowia miał również sektor projektowo-inżynierski. Design w okresie pandemii to jednak nie tylko projekty o charakterze medycznym, ale również przedmioty codziennego użytku, skoncentrowane na retoryce tworzenia przestrzeni życiowej w warunkach izolacji. Do wyzwań wzorniczych należą też projekty umożliwiające powrót do przedpandemicznego funkcjonowania z zachowaniem wszelkich możliwych środków bezpieczeństwa. Warto dodać, że wszystkim działaniom towarzyszy narracja w mediach, prasie i na portalach społecznościowych, która determinuje sposób postrzegania designu oraz warunkuje jego rolę społeczną w konkretnym okresie czasu. Niniejszy tekst podejmuje próbę wieloaspektowej analizy zjawiska, jakim jest obecność designu w okresie pandemii roku 2020, zarówno w kontekście powstających projektów i ich innowacyjności, jak również percepcji wzornictwa w mediach i mnogości sposobów jego prezentacji.

Słowa kluczowe: pandemia, COVID-19, desing, promocja, marketing, wzornictwo

Abstract: The COVID-19 pandemic has become a period of numerous challenges and rapid civilizational changes. The design and engineering sector had their enormous contribution at resolving many unprecedented demands. Design during the pandemic, however, does not include exclusively medical projects, but also everyday objects, focused on the rhetoric of creating a living space in isolation. The biggest challenges that design attempted to meet were projects that would enable a safe return to the pre-pandemic functioning with all possible security measures. It is worth adding that these works in the field of design are accompanied by a narrative in the media, press and on social networks, which determines its perception and its social role in this specific period of time. The paper attempts to analyse the phenomenon of the presence of design in the period of the 2020 pandemic, both in the context of emerging projects and their innovation, as well as the perception and presentation of design in the media.

Keywords: pandemic, COVID-19, design, promotion, marketing, industrial design

Okres pandemii roku 2020 stał się czasem wyzwań i gwałtownych zmian cywilizacyjnych. Niemalże wszystkie dziedziny nauk, by sprostać globalnym problemom, skupiły swój potencjał badawczo-wytwórczy na działaniach, które miały ułatwić funkcjonowanie w czasie, który określany bywa mianem *nowej rzeczywistości*. Poza naukami medycznymi ogromny udział w walce o bezpieczeństwo sanitarne miał sektor projektowo-inżynierski, którego prace są ściśle powiązane z kwestiami zdrowotnymi. Design w okresie pandemii to jednak nie tylko projekty o charakterze klinicznym, takie jak respiratory czy środki prewencyjne. Równie istotnym wyzwaniem, któremu wzornictwo próbuje sprostać,

są prace skoncentrowane na powrocie do przedpandemicznego sposobu życia z zachowaniem wszelkich możliwych środków bezpieczeństwa. Z punktu widzenia marketingu dał się zaobserwować szereg prób ukazania przedmiotów codziennego użytku w nowym świetle, oscylującym wokół retoryki tworzenia przestrzeni życiowej w warunkach izolacji. Warto dodać, że ów etap rozwoju wzornictwa wzbogaca wielowymiarowa narracja w mediach, prasie i na portalach społecznościowych, która determinuje sposób jego percepcji oraz warunkuje niejako rolę społeczną, jaką ma do spełnienia w konkretnym okresie czasu. Zanim przywołany zostanie wybór przykładów ilustrujących podniesione wyżej kwestie, zasadnym wydaje się przybliżenie ram czasowych, które obejmują zakres prezentowanego materiału. Za okres tytułowej pandemii roku 2020 uznany został czas między marcem a sierpniem, który dla wielu krajów europejskich obejmuje zarówno *lockdown* jak i stopniowe rozluźnianie restrykcji oraz powrót do tak zwanej nowej rzeczywistości. Pozwala to prześledzić zmiany w postrzeganiu wzornictwa na wielu poziomach. Stanowi ono bowiem integralną część życia codziennego, odgrywa ważną rolę w profesjonalnej obsłudze placówek medycznych oraz bierze udział w tworzeniu nowych standardów zachowań społecznych w obliczu utrzymującego się zagrożenia epidemiologicznego. Niniejszy tekst podejmuje próbę wieloaspektowej analizy zjawiska, jakim jest obecność designu w okresie pandemii roku 2020, zarówno w kontekście powstających projektów i ich innowacyjności, jak również percepcji wzornictwa w mediach i mnogości sposobów jego prezentacji.

Przyglądając się medialnej obecności designu w okresie pandemii już na wstępie daje się zauważyć podział, który ilustruje dwa bardzo różniące się od siebie modele prezentacji. Z jednej strony pojawiają się próby eksploracji historii wzornictwa i jego obecnego potencjału w tworzeniu nowego modelu społecznego, z drugiej zaś powielany jest stereotypowy obraz zaczerpnięty z pism *lifestyle'owych*, które w omawianym czasie wyspecjalizowały się w dostarczaniu lakonicznych porad wnętrzarskich: jak dostosować dom do domowej kwarantanny. Przywołana klasyfikacja treści funkcjonuje jednak jedynie w bardzo ograniczonym treściowo środowisku pism i stron internetowych, których głównym polem zainteresowań jest wzornictwo. W przypadku prasy codziennej, która patrzy na problemy pandemii z szerszej perspektywy, postrzeganie designu nabiera zupełnie innego kontekstu. Jego obraz zmienia się również w zależności od czasu oraz typu prezentowanych projektów, czego rezultatem jest silna fluktuacja od skrajnego zachwytu innowacyjnością po głęboki sprzeciw spowodowany regresem cywilizacyjnym m.in. na polu działań proekologicznych. Pomimo zasadniczych różnic w narracji, promocja i percepcja designu w wielu przypadkach posiadają walory edukacyjne, popularyzatorskie, marketingowe, a nawet społeczne.

Globalna uwaga zaczęła koncentrować się na wzornictwie, kiedy w mediach rozpoczął się dyskurs dotyczący możliwych rozwiązań, które mogłyby pozwolić na powrót

do codziennych czynności z zachowaniem środków sanitarnych, o czym pisali m.in. P. Hekman (2020), G. Hinsliff (2020) czy G. Tsipursky (2020). Powstały wówczas projekty użyteczności publicznej, które w założeniu ich twórców miały na stałe wpisać się do kanonu przedmiotów codziennego użytku. Biorąc pod uwagę, że w okresie od marca do maja 2020 roku Światowa Organizacja Zdrowia nie podawała konkretnego scenariusza przebiegu pandemii ani rekomendowanych rozwiązań technologicznych, wykraczających poza niezbędny zakres, twórcy eksplorowali nieznane dotąd terytoria projektowe. Pozostawiło to bardzo duże pole dla wzorniczych poszukiwań, które skupione były głównie na bezpiecznym funkcjonowaniu w sferze kultury i rozrywki. Bardzo istotną cechą łączącą większość z przywołanych poniżej prac jest dążenie do zastąpienia społecznej izolacji tzw. bezpiecznym dystansem, przywracającym *klasyczne* relacje międzyludzkie, jedynie w nieco zmienionej formie. W tym sensie design stanowił nadzieję na quasi-prepandemiczne kontakty, zmodyfikowane nieznacznie poprzez nowoczesne technologie. Projekty, które prezentowano w tym okresie przypominały utrzymane w duchu designu radykalnego dzieła z lat 1960.tych i 70.tych, inspirowane futurystycznymi wizjami bliżej nieokreślonej przyszłości. Podobnie jak kapsułowe maszyny do mieszkania Joe Colombo (Kries, 2005, s. 74-92) czy krajobrazy w typie Visiona 0 i Visiona 2 Venera Pantona (Engholm, Michelsen, 2018, s. 135-208), obecne prace starają się przewidzieć potencjalne scenariusze rozwoju społeczno-cywilizacyjnego. Dyskurs wokół designu w dobie COVID-19 jest ściśle związany z ochroną zdrowia i minimalizacją ryzyka zakażenia, a prototypy i realizacje skoncentrowane są na tworzeniu bezpiecznego środowiska spotkań w miejscach publicznych.

Projektem, który wzbudził szerokie zainteresowanie międzynarodowych mediów są podwieszane kopuły wykonane z plexiglasu o potencjale recyklingowym, które stanowią barierę ochronną dla osób spożywających wspólne posiłki w restauracjach, o nazwie PLEX'EAT (ilustracja nr 1, w załączniku do artykułu). Autor pracy, francuski designer Christophe Gernigon¹ zaproponował estetyczne rozwiązanie, które wyglądem przypomina minimalistyczne abażury lamp, a zawieszone w przestrzeni restauracyjnej, pozwala na powrót do typowo prepandemicznych aktywności z zachowaniem reżimu sanitarnego. PLEX'EAT, po fazie prezentacji prototypu, po raz pierwszy zainstalowany został w restauracji Ritz-Carlton w Bahrajnie.

Innymi realizacjami mającymi na celu otwarcie sektora gastronomii i rozrywki są prace Serres Séparées w Amsterdamie oraz Gastro Safe Zone w Brnie. Pierwsza z nich to małe szklarnie pełniące funkcję zamkniętych pomieszczeń dla gości restauracji Mediamatic Eten. Usytuowane nad brzegiem kanału, podobnie jak niegdyś najpopularniejsze stoliki, zachęcają do podziwiania widoków z zachowaniem środków bezpieczeństwa. Uchylnie

¹ Więcej na temat działalności artystycznej oraz najnowszych prac Gernigona zob. www.christophegernigon.com (dostęp: 20.07.2020).

elementy dachu oraz otwierane drzwi pozwalają na swobodny przepływ powietrza i bezkontaktowe serwowanie potraw na długich deskach zastępujących talerze (ilustracja nr 2). Giulia Soldati, Tommaso Buresti i Willem Velthoven - specjaliści w dziedzinie tzw. społecznego designu stworzyli dla gości komfortowe warunki, które umożliwiają spotkania niezależnie od pogody, co nie jest cechą wszystkich projektów bezpiecznego dystansu (Asmelash, 2020). W czeskim Brnie rodzime studio HUA HUA Architects zaproponowało rozwiązanie dla przestrzeni publicznych, które również miało ułatwić powrót do spotkań na świeżym powietrzu z zachowaniem stosownej odległości (Harrouk, 2020).

Czeskie Gastro Safe Zone to wykonane z jednego kawałka metalu miejsca do spożywania posiłków składające się ze stolika połączonego wygiętymi rurkami z trzema prostymi siedziskami w kolorze żółtym (ilustracja nr 3). Całość okala naklejony na ziemi okrąg zaznaczający strefę dystansu. Stoliki są nieruchome, gwarantują więc zachowanie wyznaczonych stref. Ponadto dają możliwość zainstalowania parasola przeciwsłonecznego, co przystosowuje je do otwartych przestrzeni takich jak place czy rynki miejskie. Prace ukazują wyraźnie dążenia designu zapewnienia użytkownikom bezpiecznego powrotu do czynności dnia codziennego, które przez wiele miesięcy objęte były restrykcjami. Warto zauważyć, że pomimo wyraźnie efemerycznego charakteru projektów, skupiają się one również na walorach ekologicznych, wykorzystując szkło, metal oraz plastik o potencjale recyklingowym. Czołowym aspektem wszystkich przywołanych prac dla sektora gastronomii jest zaspokojenie podstawowych potrzeb człowieka, jakimi są bezpieczeństwo i przynależność do grupy (Maslow, 1943, s. 374-379).

Odpowiedzią na aranżowane ad hoc rozwiązania sanitarne dla biur i wspólnych miejsc pracy był projekt niderlandzkiego studia Van Eijk & Van der Lubbe z siedzibą w Geldrop (Dijksterhuis, 2020, s. 52-56). Designerzy Niels van Eijk i Miriam van der Lubbe, specjalizujący się w tworzeniu nowoczesnych przestrzeni komercyjnych, skupili się na aspekcie wizualnym masowo wprowadzanych środków mechanicznej izolacji. Popularne przegrody z przezroczystego plexi zastąpione zostały równie efektywnym projektem o nazwie Through the looking glass (ilustracja nr 4). W prototypie, stanowiska pracy usytuowane na zmiennych wysokościach, oddziela przesłona wykonana z matowego, półprzezroczystego szkła w delikatnych, pastelowych odcieniach. Zamiast pojedynczej tafli zaproponowano efekt nałożenie kilku powierzchni o różnych rozmiarach, w barwach dopełniających, które razem tworzą ciekawy efekt wizualny o spójnej kolorystyce. Ukazuje to nacisk na potrzebę estetyzacji miejsca pracy, którego zadaniem jest umożliwienie nie tylko bezpiecznego, ale również przyjemnego powrotu do pracy we wspólnej przestrzeni biurowej.

Z punktu widzenia marketingu, design w okresie pandemii stał się elementem nowej retoryki sprzedaży. Zmiany widoczne były już na poziomie wyboru technik reklamowych. Poprzez ograniczenia mobilności zredukowano zakres ambient marketingu, skupiając się

przede wszystkim na działaniach online. Internetowe reklamy (zarówno bezpośrednio, jak i pośrednio - lokowanie produktu, storytelling, marketing afiliacyjny, AdSense itp.) przedmiotów z kręgu szeroko pojętego designu opierały się na nadaniu im statusu rzeczy niezbędnych. Wiodące firmy wzornicze bardzo szybko zrozumiały, że okres pandemii może być wykorzystany jako potencjalnie bardzo dochodowy dla ich sektora. Było to szczególnie widoczne, gdy większość krajów wprowadziła przymusowe kwarantanny, przez co obowiązki służbowe przeniesione zostały do przestrzeni mieszkalnych. Zaaranżowanie domowego biura, które w dużych miastach nie było standardem, stało się warunkiem niezbędnym do codziennego funkcjonowania. Powstała więc nisza marketingowa, którą należało wypełnić. Doprowadziło to do wzmożonej liczby publikacji, zarówno w czasopiśmie poświęconych designowi i wnętrzu, jak i w mediach społecznościowych licznych firm projektowych, które ukazywały pryncypia tworzenia domowego biura oraz niezbędne elementy jego wyposażenia. Liczne magazyny i strony internetowe publikowały teksty dotyczące pracy z domu oraz sugestie, jak uczynić ją efektywniejszą. By podkreślić profesjonalny charakter porad a także nawiązać do trendów, bardzo często artykuły przybliżały sylwetki znanych projektantów i architektów, którzy dzielili się z czytelnikami swoimi przemyśleniami i radami nawiązując do własnych doświadczeń, ukazując swoje miejsca pracy. Za przykład może służyć tekst z magazynu Dwell pt. *We Asked 13 Designers to Share Their Work-From-Home Setups and Tips* (Dash, 2020) czy publikacja Architectural Digest pt. *20 Designers Share Their Work-From-Home Setups* (Latterner, 2020). W tym kontekście design staje się utylitarnym elementem nowej codzienności, niezbędnym do wykonywania obowiązków zawodowych. Wymogi społeczne stawiane pracy z domu zmuszają niejako użytkownika do przeorganizowania własnej przestrzeni, co według przywołanych tekstów zagwarantuje produktywność i dobre samopoczucie. W obliczu konieczności zmiany miejsca pracy, ten rodzaj przekazu był niezwykle sugestywny i odwoływał się do naturalnej potrzeby oddzielenia sfery prywatnej od zawodowej, co stać się miało możliwe dzięki całkowitej niemal zmianie aranżacji.

Podobnie funkcjonowała promocja designu w kontekście typowo komercyjnym. Multibrandy specjalizujące się w sprzedaży międzynarodowych klasyków wzornictwa prezentowały znane projekty jako niezbędne elementy nowej rzeczywistości. Bardzo dobrze ilustrują to wpisy w mediach społecznościowych firmy Design Within Reach (Thompson, Lange, 2010, s. 7-13, 116-183)². Posty reklamujące poszczególne produkty, jak ma to miejsce

² Design Within Reach to multibrand założony Forbese, nawiązujący do chlubnych tradycji jakie wniósł na rynek amerykański lider detalicznej sprzedaży wzornictwa Design Research D/R. Jego twórcą był Ben Thompson, a początki działalności są związane z wystawą skandynawskiego wzornictwa w Stanach Zjednoczonych w latach 1950-tych, która stała się inspiracją do sprzedaży wysokiej jakości produktów o prostych formach, wykonanych z naturalnych materiałów. Więcej o historii Design Research oraz o Design Within Reach zob. J. Thompson, A. Lange (2010). *Design Research: The Store That Brought Modern Living to American Homes*, San Francisco.

w przypadku content marketingu, odnosiły się do uczuć i tęsknot potencjalnego klienta. Zdjęcia wyposażenia jadalni opatrzone były hasłami sugerującymi wagę pomieszczenia i jego wielofunkcyjność: „połącz się ze znajomymi z bliska i z daleka przez video chat przy wspólnym stole”, „jadalnia stołem konferencyjnym”, „tu jesz, tu pracujesz, tu jesteś w szkole”, „jadalnia centrum twojego domu”. Ponadto okres kwarantanny stał się dla firm okazją by zachęcić klientów do przearanżowania domów i mieszkań. Bezpieczne modele dostawy bezkontaktowej miały zmotywować odbiorców do całkowitej zmiany swojego otoczenia za pomocą klasyków designu. Posty odwoływały się do chwytliwych haseł psychologii percepcji i zmiany nastroju poprzez otoczenie (Haynes, 2008, s. 37-51, Brill, Weidemann, 2001, s. 7-56)³. Warto dodać, że choć studia te oparte są o zasady psychologii, ergonomii oraz marketingu, to zostały niemalże całkowicie pominięte na rzecz pseudonaukowych *buzzwords*, które w zamyśle autorów nobilitują całą narrację. To, co realnie wpływa na jakość pracy i produktywność, czyli pryncypia ergonomii, zmarginalizowano by podnieść sprzedaż projektów, które de facto nie są stworzone do codziennej ośmiogodzinnej eksploatacji. Okres COVID-19 stał się więc okazją, by sprzedać niemal wszystko pod pretekstem dobra klientów, ich bezpieczeństwa oraz potencjalnego zwiększenia produktywności w pracy.

Trzeba jednak zaznaczyć, że percepcja wzornictwa nie miała jedynie charakteru pozytywnego. Zaczęto bowiem zwracać szczególną uwagę na wzrost produkcji tzw. plastiku jednorazowego użytku (ang. single use plastic), który znacząco przyczynia się do globalnych zniszczeń środowiskowych. Problem będący pierwotnie tematem opracowań naukowych (Klemeš, Fan, Tan, Jiang, 2020), szybko przerodził się w element debaty medialnej o zrównoważonym rozwoju w dobie COVID-19. Ważnym punktem dyskursu był tekst Ivy Schlegel, opublikowany na stronie organizacji Greenpeace, w którym autorka zauważa, że *przemysł tworzyw sztucznych oportunistycznie wykorzystuje kryzys zdrowia publicznego, eksploatując ludzkie lęki dotyczące warunków sanitarnych i higieny, by ingerować w przepisy zakazujące lub regulujące wykorzystywanie plastiku jednorazowego użytku* (Schlegel, 2020). Tekst mocno akcentował globalny problem, jakim jest niechlubny renesans tworzyw sztucznych w czasie pandemii. Kwestia ich masowego pojawiania się w przestrzeni publicznej

² Na temat wpływu wyposażenia wnętrz na poziom w 1999 roku przez Boba Forbesa, nawiązujący do chlubnych tradycji jakie wniósł na rynek amerykański lider detalicznej sprzedaży wzornictwa Design Research D/R. Jego twórcą był Ben Thompson, a początki działalności są związane z wystawą skandynawskiego wzornictwa w Stanach Zjednoczonych w latach 1950-tych, która stała się inspiracją do sprzedaży wysokiej jakości produktów o prostych formach, wykonanych z naturalnych materiałów. Więcej o historii Design Research oraz o Design Within Reach zob. J. Thompson, A. Lange (2010). *Design Research: The Store That Brought Modern Living to American Homes*, San Francisco.

³ Na temat wpływu wyposażenia wnętrz na poziom produktywności prowadzono wiele interdyscyplinarnych badań, szczególnie w kontekście przestrzeni biurowych. Analizowano środowisko pracy zarówno pod kątem psychologii kontaktów międzyludzkich, percepcji kolorów oraz ergonomii, co miało znaczny wpływ na rozwój wzornictwa oraz podniesienia efektywności pracy.

poruszana była na łamach gazet (McCormick, 2020), magazynów o tematyce podrózniczko-ekologicznej (Sochaczewski, 2020), prasy lifestyle'owej (Adams, 2020) oraz w mediach społecznościowych⁴. Istotnym elementem tej medialnej debaty o roli plastiku było odseparowanie profesjonalnego sprzętu, niezbędnego w pracy instytucji medycznych, od kwestii wzrostu sprzedaży jednorazowych akcesoriów codziennego użytku, których nadmierna produkcja spowodowana była strachem i panującą dezinformacją. Stopniowe pojawianie się rzetelnych informacji na powrót spopularyzowało zachowania proekologiczne, związane z projektami wielorazowego użytku, które są bezpieczną alternatywą. Jak pisała na łamach *The Guardian* Sarah Devlin, nie ma pełnych badań, które wskazywałyby, że jednorazowe maski chirurgiczne są skuteczniejsze od wielorazowych (Devlin, 2020). Podobnie nie wykazano, by wielorazowe pojemniki na żywność używane przez kupujących miały negatywny wpływ na zachowanie bezpieczeństwa, o czym wspominała Sandra Laville (Laville, 2020).

Zmiana w postrzeganiu środków bezpieczeństwa spowodowała stopniowy powrót do proekologicznych rozwiązań. Dzięki debacie medialnej na temat odpowiedzialności za środowisko naturalne, powstawać zaczęły projekty, których efemeryczny z założenia charakter nie wymaga ustępstw na polu zrównoważonego rozwoju. Doskonałym przykładem jest biurko duńskiej firmy Stykka Design o bardzo sugestywnej nazwie #StayTheF***Home (STFH) (ilustracja nr 5)⁵. Mebel, będący w zamyśle projektantów tymczasowym miejscem do pracy w domu, wykonano z recyklingowanego papieru, którego wtórne składniki stanowią minimum 80% każdego egzemplarza. Koncepcja marki Stykka ukazuje potencjał proekologicznych materiałów w produkcji przedmiotów, które prawdopodobnie nie będą długo w użyciu. Społeczna i środowiskowa odpowiedzialność wzornictwa stanowi ogromne wyzwanie, szczególnie w okresie powrotu tzw. szybkiego designu (ang. fast design), wobec czego tego typu inicjatywy są bardzo istotne zarówno z punktu widzenia produkcji jak i szerzenia wiedzy na temat zaangażowanego wzornictwa. STFH to również swoiste odniesienie do architektoniczno-wzorniczej utopii lat 1960-tych, która w myśl założeń designu radykalnego przesuwiała jego granice, pozostając jednak bliższą założeniom konceptualizmu niż możliwościom inżynierskiego potencjału produkcyjnego (Yang, Xie, 2019, s. 2).

Przyglądając się roli i miejscu designu w okresie pandemii, nie sposób nie odnieść się do najbardziej opiniotwórczych placówek na polu wzornictwa - muzeów designu. Dwa najważniejsze dla europejskiego dyskursu - Muzeum Designu w Londynie oraz Muzeum

⁴ Bea Johnson Zero Waste Home profil amerykańskiej influencerki ruchu zero waste na portalu Facebook, post z dn. 03.05.2020, za: www.facebook.com/ZeroWasteHome (dostęp: 22.08.2020).

⁵ Stykka specjalizuje się w proekologicznych rozwiązaniach dla domu i biura, starając się wykorzystywać przyjazne środowisku surowce o wysokim potencjalnie recyklingu. Więcej na temat projektów i filozofii marki zob. www.stykka.com/products/p/staythefhomedesk.

Designu Vitra w Weil-am-Rhein⁶ - przejęły w okresie pandemii ważną rolę edukacyjną. Staraly się one bowiem nie tylko ukazywać szerokie spektrum wzornictwa, ale również poruszać kwestie ściśle związane z jego funkcjonowaniem w okresie pandemii.

Z uwagi na zamknięcie placówek, media społecznościowe stały się jedynym kanałem komunikacji, dzięki któremu dyskusja na temat historii i obecnej kondycji designu w sytuacjach kryzysowych dotarła do szerokiego grona odbiorców. Muzea wirtualnie otwierały przed widzami rozmaite sposoby wykorzystania wzornictwa w okresie pandemii oraz przybliżały wyzwania, jakie ta niecodzienna sytuacja stawia przed projektantami. Londyńskie Muzeum Designu na swoich kanałach społecznościowych zaprezentowało cykl pod tytułem *Connected by Design - Make Together Apart*⁷, skupiający dziewięciu twórców (w tym studia projektowe z różnych krajów Europy⁸), którzy dzielili się swoimi przemyśleniami na temat nowej rzeczywistości i potencjału wzornictwa. *Connected by Design* stał się również platformą wymiany myśli dotyczących kreatywnych sposobów współpracy na odległość oraz sposobów radzenia sobie z zaistniałą sytuacją w kontekście prowadzenia praktyki projektowej. Finałem wydarzenia było odsłonięcie przez uczestników ich nowych prac, które wpisywały się w bieżące poszukiwania wzornicze.

Muzeum Designu Vitra w Weil-am-Rhein poprzez swoje media społecznościowe udostępniało szereg rozmów na żywo, z możliwością uczestnictwa w dyskusji, które w dużym stopniu dotyczyły kondycji i odpowiedzialności designu w dobie COVID-19. Gośćmi byli krytycy sztuki, projektanci, architekci, marszandzi i kuratorzy m.in. Paola Antonelli, Alice Rawsthorn, Balkrishna Doshi, Johann König, Sabine Marcelis czy Hans-Ulrich Obrist. Drugim, równie ważnym aspektem działań edukacyjnych muzeum była seria postów związanych z wystawą pt. *Historie domów* odnoszącą się do 100 lat, 20 wizjonerskich wnętrz (niem. *Home Stories. 100 Jahre, 20 visionäre Interieurs*), prezentującą innowacyjne projekty przestrzeni mieszkalnych, które znacząco wpłynęły na ewolucję architektury wnętrz (Kries, Eisenbrand, 2020, s. 10-300). Z uwagi na zamknięcie placówki kanały social media dały możliwość częściowej choć popularyzacji materiału ekspozycyjnego. Różne wizje aranżacji domów na przestrzeni ostatnich stu lat okazały się wstępem do dyskusji o roli środowiska mieszkalnego, jego funkcjach i możliwych drogach rozwoju. Kwestie te były dla kuratorów Vitry asumptem do ukazania namysłu wybitnych projektantów oraz refleksją, dlaczego pewne wzorce przetrwały próbę czasu i stały się

⁶ W okresie zamknięcia placówek, prężnie działały kanały mediów społecznościowych, szczególnie Instagram. Por. www.instagram.com/designmuseum; www.instagram.com/vitradesignmuseum (dostęp: 01.09.2020).

⁷ Jak można przeczytać na stronie projektu: *Pojawienie się Covid-19 znacząco zmieniło sposób życia, interakcji i pracy ludzi. Connected to eksperyment mający na celu zbadanie, w jaki sposób twórcy dostosowują swoje praktyki do nowych technologii i wspólnej pracy na odległość, często działając w nowych, improwizowanych biurach domowych*. Więcej zob. www.connectedbydesign.online (dostęp: 01.09.2020).

⁸ Maria Bruun (Dania), Heatherwick Studio (Wielka Brytania), Studio Swine (Wielka Brytania), Sabine Marcelis (Holandia), Sebastian Herkner (Niemcy), Maria Jeglińska-Adamczewska (Polska), Ini Archibong (Szwajcaria), Studiopepe (Włochy), Jaime Hayon (Hiszpania).

standardem, podczas gdy inne wciąż uważane są za utopie minionego wieku. Tematyka wpisywała się również we wspomniany wcześniej dyskurs obecny w magazynach o tematyce wzorniczej, pozbawiony jednakże perspektywy marketingowej, a prezentujący popularno-naukowe podejście do tematu historii designu.

Ważnym punktem na mapie designu w okresie pandemii był profil instagramowy Alice Rawsthorn OBE - krytyczki designu, autorki licznych opracowań (Rawsthorn, 2018), byłej dyrektorki londyńskiego Design Museum oraz redaktorki *The New York Times*. Umieszczane regularnie posty dotyczyły omawianych przez Rawsthorn tendencji wzorniczych oraz tego, jak funkcjonują one w kontekstach społecznych. Od 23 marca 2020 roku na profilu pojawiała się seria wpisów zatytułowana *Design in a Pandemic*. Obejmowały one rozmaite zagadnienia przybliżające rolę designu w czasie pandemii, np. materiały informacyjne na temat prewencji, zrównoważone metody produkcji czy system COVID-19 Global Tracker na Johns Hopkins University w Baltimore - narzędzie do śledzenia i porównywania danych, zaprojektowane przez prof. inż. Lauren Gardner. Dużą uwagę poświęcono Code Life Ventilator Challenge zapoczątkowanemu przez Research Institute of the McGill University Health Centre, polegającemu na aktywizacji projektantów do stworzenia prostego, szybkiego w produkcji respiratora, który pomógłby zaspokoić najpilniejsze potrzeby przeciążonych placówek medycznych. Kolejne odsłony serii przybliżały m.in. prototyp podwójnego respiratora prof. Marco Ranieriego ze szpitala Policlinico Sant'Orsola-Malpighi, aplikację Hangzhou pozwalającą ustalić długość zalecanej kwarantanny, sposoby utylizacji środków transportu publicznego do celów medycznych oraz wyzwania stawiane wzornictwu w nadchodzącej nowej rzeczywistości.

Na fali rosnącego zainteresowania wspomnianymi wpisami, 30 kwietnia 2020 roku Alice Rawsthorn wraz z Paolą Antonelli⁹ - kuratorką nowojorskiego Museum of Modern Art - przeniosły platformę wymiany myśli na temat designu w dobie koronawirusa na stronę zatytułowaną *Design Emergency*¹⁰. Strona ekskluzywnie skupiona jest wokół zagadnień łączących design z panującą sytuacją epidemiologiczną (Madlener, 2020). Ukazuje aktualne zadania projektantów mające na celu poprawę jakości pracy służb medycznych oraz prototypy mające umożliwić płynne przejście od izolacji do bezpiecznego dystansu. Największym walorem inicjatywy Rawsthorn i Antonelli są interaktywne rozmowy na żywo przy udziale społeczności platformy Instagram, które pozwalają widzom na zadawanie pytań. Zaproszeni goście to architekci, designerzy czy lekarze, którzy ukazują wyzwania, jakie obecna sytuacja stawia szeroko rozumianemu projektowaniu. Uczestnikami byli m.in.: architekt Kunlé Adeyemi, profesor medycyny Marco Ranieri czy projektantka Federica

⁹ Wywiad z Paolą Antonelli i Alice Rawsthorn na temat projektu *Design Emergency* zob. M. Mehta, *Design Emergency discusses innovations that are crucial in the age of pandemic*, *Stir*, za: www.stirworld.com/see-features-design-emergency-discusses-innovations-that-are-crucial-in-the-age-of-pandemic (dostęp: 26.08.2020).

¹⁰ Zob. www.instagram.com/design.emergency (dostęp: 20.07.2020).

Fragapane. Inicjatywa podjęta przez Alice Rawsthorn jest bez wątpienia unikatowa w kontekście designu doby COVID-19, będąc zarówno źródłem wiedzy dla zainteresowanych tą tematyką laików, jak również platformą wymiany myśli w środowisku projektowym, skupiającą specjalistów różnych dziedzin, których wspólne wysiłki mogą przyczynić się w znaczącym stopniu do zwiększenia poziomu bezpieczeństwa i efektywności w walce z pandemią.

Również prace na pograniczu sztuki i wzornictwa miały swój udział w postrzeganiu designu w omawianym okresie. Jednorazowa maska chirurgiczna stała się pretekstem do namysłu nad globalną sytuacją i konsekwencjami COVID-19, zarówno zdrowotnymi, ekologicznymi, jak i emocjonalnymi. Wykorzystano ją jako element sztuki ready-made oraz instalacji, które bezpośrednio odwołują się do kwestii związanych z pandemią. Tatsuya Tanaka - japoński artysta i fotograf znany z miniaturowych instalacji (Tanaka, 2017, s. 10-110) - wykorzystał maski medyczne, by przyjrzeć się tęsknotom i lękom roku 2020. Jego praca zatytułowana *Kalendarz w miniaturze (Miniature Calendar)*¹¹ prezentuje rok pandemii poprzez codzienne zdjęcia, będące zapisem popularnych o danej porze roku czynności. Niecodziennym elementem stało się użycie niebieskiej maski medycznej. Odpowiednio ukształtowana, w pracach Tanaki staje się namiotem na górskim campingu, błękitnym basenem pływackim czy wiatą w przydomowym ogrodzie. Znany z twórczej utylizacji przedmiotów codziennego użytku artysta ukazał maskę jako integralny element rzeczywistości. Jednocześnie fotografie odwołujące się do przyjemności wakacyjnych podróży stały się niemalże formą psychologicznego eskapizmu. Bardzo sugestywny przekaz prac odwołuje się do emocji, co ważniejsze jednak oswaja odbiorców z maskami, które przestały budzić skrajne uczucia, wpisując się na listę niezbędnych przedmiotów codziennego użytku¹².

Analizując przytoczone przykłady, daje się zauważyć bardzo silny nacisk położony na rolę designu w tworzeniu nowych rozwiązań, czyniący go niezbędnym elementem ewolucji sposobu życia. Projekty prezentowane na łamach prasy, które zrealizowane zostały po złagodzeniu restrykcji społecznego dystansu, wprowadzają nowoczesne rozwiązania, które pozwalają na bezpieczny powrót do relacji społecznych w miejscach publicznych (Soldati, Buresti i Velthoven, Gernigon, HUA HUA Architects). Design w tym ujęciu staje się więc nie tylko namysłem projektowo-inżynierskim, ale przede wszystkim wiodącym rozwiązaniem w walce z rozprzestrzenianiem się wirusa. W bardzo podobnym duchu utrzymany jest dyskurs na temat powrotu do zamkniętych przestrzeni w miejscu pracy,

¹¹ Całość kalendarza jest dostępna na stronie projektu zob. www.miniature-calendar.com (dostęp: 20.07.2020).

¹² O sile oddziaływania pracy Tatsuyego Tanak świadczy choćby przedruk w internetowym wydaniu *The New York Times*, w tekście dotyczącym tęsknoty za powrotem do znanej i bezpiecznej rzeczywistości, zob. M. Kirsch, *Anticipating Fall and Looking for Constants*, "The New York Times" 19.08.2020 dostępne online www.nytimes.com/2020/08/19/at-home/newsletter.html (dostęp: 20.08.2020).

które muszą spełniać warunki reżimu sanitarnego. Warto jednak podkreślić, że pomimo głównego akcentu położonego na kwestie zdrowotne, zwracano również uwagę na estetyczne walory projektów (van Eijk i Miriam van der Lubbe).

W sferze marketingu okresu COVID-19, wzornictwo pojawiało się w kontekście odwołań do komfortu i produktywności. Pisma segmentu architektura-design (Architectural Digest, Dwell) powoływali się na opinie autorytetów z branży projektowej, którzy na ich łamach dzielili się radami na temat produktywności pracy z domu, zazwyczaj otaczając się klasykami designu. Narracja, zarówno w prasie jak i mediach społecznościowych, zmieniła percepcję przedmiotów codziennego użytku poprzez nadanie im statusu rzeczy niezbędnych do *normalnego* funkcjonowania. Marketing internetowy oparty został na bardzo prostej korelacji - pewne przedmioty stają się w nowej rzeczywistości obligatoryjne, ergo istnieje konieczność zainwestowania w ich wysoką jakość. W tym właśnie upatrywać należy genezy reklam i postów sponsorowanych, które konotowały obiekty zupełnie niezwiązane z pracą jako substytuty wyposażenia biura.

Istotną kwestią jest pojawienie się wzornictwa w dyskusji na temat dewastacji środowiska w okresie pandemii. Powrót do niechlubnej produkcji na masową skalę jednorazowych wyrobów z plastiku był początkiem długiej medialnej debaty na temat zrównoważonego rozwoju. Stopniowe włączanie do dyskursu wyników badań pozwoliło na obalenie wielu mitów i otworzyło nowy rozdział, skupiony na proekologicznych alternatywach. Jedną z nich jest wykorzystanie papieru do produkcji tymczasowych mebli biurowych, niezbędnych domowych biurach (Stykkka Design).

Dzięki licznym inicjatywom edukacyjnym, głównie w internecie, szerokie grono odbiorców zaczęło dostrzegać i rozumieć ogromny potencjał i możliwości designu w walce z epidemią. Liczne dyskusje oraz materiały, szczególnie te udostępniane przez wiodące placówki i ekspertów (muzea designu, Design Emergency), w przystępny sposób prezentowały nowoczesne rozwiązania, które mają szansę stać się normą przyszłości. Poza intelektualnym namysłem nad designem prezentowano również projekty skupione na emotywnym oddziaływaniu sztuki (Tanaka). Praca Miniature Calendar wykorzystuje maskę chirurgiczną - symbol epidemii, który w obrębie dzieła jest przetransponowany w obraz nadziei na powrót do prepanademicznej normalności.

Wszystkie przytoczone powyżej przykłady ilustrują obecność designu w narracji wokół COVID-19. Design w okresie pandemii stał się integralną częścią globalnego dyskursu, zyskując na znaczeniu w kontekście ochrony zdrowia i szans powrotu do realiów sprzed rozwoju epidemii. Stał się również pretekstem do wielu wartościowych rozmów, włączających użytkowników mediów społecznościowych, na temat przyszłości i funkcjonowania społecznego w nowej rzeczywistości. Paradoksalnie również, to właśnie projekty okresu pandemii pozwoliły przywołać prymarną wartość designu, który winien symbiotycznie łączyć funkcjonalność z walorami formalnymi.

Bibliografia:

- Adams, O. (2020). How Covid-19 made us forget our morals on plastic, *Marie Claire*, za: www.marieclaire.co.uk/reports/how-covid-19-made-us-ditch-plastic-morals-703664 (dostęp: 23.08.2020).
- Asmelash, L. (2020). *This restaurant in Amsterdam introduced 'quarantine greenhouses' so diners can eat while social distancing*, CNN, za: edition.cnn.com/2020/05/07/world/dutch-restaurant-reopen-greenhouse-trnd/index.html?utm_medium=website&utm_source=archdaily.com (dostęp: 23.08.2020).
- Brill, M., Weidemann S. (2001). *Disproving Widespread Myths about Workplace Design*, Buffalo: Kimball International.
- Dash, C. (2020). We Asked 13 Designers to Share Their Work-From-Home Setups and Tips, *Dwell*, za: www.dwell.com/article/13-designers-share-their-work-from-home-setups-06fd8623 (dostęp: 20.07.2020)
- Devlin, H. (2020). What kind of face mask best protects against coronavirus? *The Guardian*, za: www.theguardian.com/world/2020/aug/18/what-kind-of-face-mask-best-protects-against-coronavirus-covid-19 (dostęp: 25.08.2020).
- Dijksterhuis, E. (2020). Free Your Mind & Your Ass Will Follow. Ward Goes, Niels van Eijk, Miriam van der Lubbe, Jan Belon & Christien Meindertsma, *Dutch Designers Magazine*, 52-59.
- Engholm, I., Michelsen, A. (2018). *Verner Panton*, Londyn: Phaidon Press.
- Harrouk, Ch. (2020). The Gastro Safe Zone: A Public Space Proposal that Considers Social Distancing Measures, *ArchDaily*, za: www.archdaily.com/938599/the-gastro-safe-zone-a-public-space-proposal-respecting-social-distancing-measures (dostęp: 01.09.2020).
- Haynes, P.B. (2008). The impact of office comfort on productivity, *Journal of Facilities Management*, (6) 1, 37-51, <https://doi.org/10.1108/14725960810847459>.
- Hekman, P. (2020). Jak może wyglądać świat po pandemii? Polska stworzyła scenariusz dla grypy, *Gazeta Wyborcza*, 07.04.2020, za: wyborcza.pl/Jutronauci/7,165057,25851380,jak-moze-wygladac-swiat-po-pandemii-polska-stworzyla-taki-scenariusz.html, (dostęp: 03.09.2020).
- Hinsliff, G. (2020), No going back to normal after the pandemic? Don't bet on it, *The Guardian*, za: www.theguardian.com/world/commentisfree/2020/jun/26/normal-pandemic-crisis-normality (dostęp: 01.09.2020).
- Kirsch, M. (2020), Anticipating Fall and Looking for Constants, *The New York Times*, za: www.nytimes.com/2020/08/19/at-home/newsletter.html (dostęp: 20.08.2020).

- Latterner, T. (2020). 20 Designers Share Their Work-From-Home Setups, *Architectural Digest*, za: www.architecturaldigest.com/story/20-designers-share-their-work-from-home-setups (dostęp: 20.07.2020).
- Laville S. (2020). Reusable containers safe during Covid-19 pandemic, say experts, *The Guardian*, za: www.theguardian.com/environment/2020/jun/22/reusable-containers-safe-during-covid-19-pandemic-say-experts (dostęp: 25.08.2020).
- Klemeš, J.J., Fan Y.V., Tan R.R., Jiang P. (2020). Minimising the present and future plastic waste, energy and environmental footprints related to COVID-19, *Renewable and Sustainable Energy Reviews*, 127, <https://doi.org/10.1016/j.rser.2020.109883>.
- Kries, M. (2005), In Übereinstimmung mit Zukunftsforschern stelle ich fest... Technik, Vision und Utopie im Werk von Joe Colombo (in:) M. Kries, A. von Vegesack (eds.), *Joe Colombo-Die Erfindung der Zukunft*, 74-92, Weil am Rhein: Vitra Design Museum.
- Kries, M., Eisenbrand J. (2020). *Home Stories: 100 Jahre, 20 visionäre Interieurs*, Weil am Rhein: Vitra Design Museum.
- Madlener A. (2020). Paola Antonelli and Alice Rawsthorn's Instagram Live Series Examines COVID-19 Designs, *Metropolis Magazine*, za: www.metropolismag.com/ideas/design-emergency-covid-19 (dostęp: 01.09.2020).
- Maslow A. H. (1943). A theory of human motivation, *Psychological Review*, 50 (4), 370–396.
- McCormick, E. (2020). 'It's all on hold': how Covid-19 derailed the fight against plastic waste, *The Guardian*, za: www.theguardian.com/environment/2020/jul/09/covid-19-plastic-bans-california-new-york (dostęp: 18.08.2020).
- Mehta, M. (2020). Design Emergency discusses innovations that are crucial in the age of pandemic, *Stir*, za: www.stirworld.com/see-features-design-emergency-discusses-innovations-that-are-crucial-in-the-age-of-pandemic (dostęp: 01.09.2020).
- Rawsthorn, A. (2018). *Design as an Attitude*, Zurich: JRP Ringier Kunstverlag AG.
- Schlegel, I. (2020). How the plastic industry is exploiting anxiety about COVID-19, za: www.greenpeace.org/usa/how-the-plastic-industry-is-exploiting-anxiety-about-covid-19 (dostęp: 22.08.2020).
- Sochaczewski, J. (2020). COVID-19 wywołał "tsunami" plastiku. Ekolodzy boją się, że tak już zostanie, *National Geographic Polska*, za: www.national-geographic.pl/artykul/covid-19-wywolal-tsunami-plastiku (dostęp: 23.08.2020).
- Tanaka, T. (2017). *Small Wonders - Life Portrait in Miniature*, Tokio: Nippan IPS.
- Thompson, J., Lange A. (2010). *Design Research: The Store That Brought Modern Living to American Homes*, San Francisco: Chronicle Books.
- Tsipursky, G. (2020). Bad News about the Pandemic: We're Not Getting Back to Normal Any Time Soon, *Scientific American*, za: www.scientificamerican.com/article/bad-news-about-the-pandemic-were-not-getting-back-to-normal-any-time-soon (dostęp: 01.09.2020).

Yang Y., Zhuolin Xie Z. (2019). *The Rebellious Journey: Archizoom Associati and Andrea Branzi*, „IOP Conference Series: Materials Science and Engineering” 573, 1-7, <https://doi.org/10.1088/1757-899X/573/1/012077>.

NETOGRAFIA

www.connectedbydesign.online (dostęp: 01.09.2020).

www.facebook.com/ZeroWasteHome (dostęp: 22.08.2020).

www.instagram.com/design.emergency (dostęp: 20.07.2020).

www.miniature-calendar.com (dostęp: 20.07.2020).

www.stirworld.com/see-features-design-emergency-discusses-innovations-that-are-crucial-in-the-age-of-pandemic (26.08.2020).

Podpisy i źródła ilustracji:



Ilustracja nr 1. Christophe Gernigon, PLEX'EAT, za: www.dezeen.com/2020/05/22/christophe-gernigon-plex-eat-coronavirus-face-shield-dining-design (dostęp: 01.09.2020).



Ilustracja nr 2. Serres Séparées, Mediamatic Eten Amsterdam, za: www.mediamatic.net/en/page/377825/testing-serres-s%C3%A9par%C3%A9es-at-mediamatic-eten (dostęp: 01.09.2020).



Ilustracja nr 3. HUA HUA Architects, Gastro Safe Zone Brno, za: www.huahua.cz/portfolio/gastro-zije (dostęp: 01.09.2020).



Ilustracja nr 4. Van Eijk & Van der Lubbe, Through the looking glass, za: www.vevdl.com/en/projects/lensvelt (dostęp: 01.09.2020).



Ilustracja nr 5. Stykka, #StayTheF***Home, za: www.stykka.com/cardboarddesk (dostęp: 01.09.2020).

Prof. Małgorzata Binińska, <https://orcid.org/0000-0002-6522-0974>

Direttore del Museo di Merceologia dal 2011 al 2017

Dipartimento Management, Sapienza, Roma

Dr hab. Małgorzata Wrześniak, prof. ucz., <https://orcid.org/0000-0001-7781-2179>

Wydział Nauk Humanistycznych, UKSW w Warszawie

Epidemie e terapie nei millenni*

Epidemics and therapies over the millennia

<https://doi.org/10.34766/fetr.v44i4.454>

Abstrakt: Epidemie są częścią naszej historii. Przyczyny rozprzestrzeniania się infekcji w społeczeństwie są złożone: udomowienie zwierząt, ciągła wymiana handlowa i międzyludzka, wzrost populacji w metropoliach, wojny. Najbardziej dramatycznymi epidemiami w historii ludzkości były dżuma (która rozpoczęła się w XIV wieku) i grypa zwana „hiszpańską” w latach 1918-1920, a ostatnio w 2020 roku Covid-19. Choć minęły tysiąclecia od pierwszej epidemii, trzysta lat od ostatniej epidemii „czarnej śmierci” i sto lat od „hiszpanki”, skład ekstraktów roślinnych stosowanych w leczeniu od czasów starożytnych pozostaje aktualny w profilaktyce. Oczywiście dziś ma jedynie funkcję wspomagającą medyczne terapie odkrywane są dzięki ciągłemu rozwojowi nauki, jak leki przeciwwirusowe, szczepionki itp.

Słowa Klucze: Epidemie, zioła lecznicze, perfumy, covid-19.

Abstract: Le epidemie fanno parte della nostra storia. Le cause che provocano la diffusione delle infezioni nella società sono complesse: la domesticazione degli animali, i continui scambi commerciali ed interpersonali, la crescita demografica nelle metropoli, le guerre. Le più drammatiche epidemie nella storia dell'umanità furono, la peste, l'influenza conosciuta come “la spagnola” nel 1918-1920 e recentemente nel 2020 il Covid-19. Sono passati millenni dalla prima epidemia, tre secoli dalla “peste nera” e cent'anni dalla “spagnola” e la composizione degli estratti vegetali usati per aiutare a guarire rimangono attuali nella prevenzione, ovviamente, al giorno d'oggi, insieme con le cure medicinali, quali farmaci antivirali, vaccini, etc. scoperti grazie al continuo sviluppo della scienza.

Parole chiave: epidemie, erbe aromatiche, profumo, covid-19.

Abstract: Epidemics are part of our history. The causes that provoke the spread of infections in society are complex: the domestication of animals, continuous commercial and interpersonal exchanges, population growth in cities, wars. The most dramatic epidemics in the history of humanity were the plague (started in 14th century) and “the Spanish” influenza in 1918-1920, and recently in 2020 Covid-19. Millennia have passed since the first epidemic, three centuries from the last “black plague” and a hundred years from the “the Spanish” and the composition of the plant extracts used to help heal remain still the same in prevention. Nowadays – of course – together with treatment medicines, such as antiviral drugs, vaccines, etc., there are discovered thanks to the continuous development of science.

Keywords: epidemics, aromatic herbs, perfume, covid-19.

* Si ringraziano: dott. Mario Apice, dott. Riccardo de Sanctis, dott. Valter Masci, per il loro contributo nella realizzazione del testo.

“Strade intere sembravano essere desolate, e non soltanto perché chiuse ma perché svuotate dei loro abitanti”.

Daniel Defoe, *Diario dell'anno della peste*, 1665

“Un'epidemia? Quale epidemia? Lo scirocco è un'epidemia? La nostra polizia è per caso un'epidemia?”

Thomas Mann, *Morte a Venezia*, 1912

“Le misure non erano draconiane e sembrava di aver sacrificato molto al desiderio di non inquietare l'opinione pubblica”.

Albert Camus, *La peste*, 1947

Le epidemie fanno parte della nostra storia. Si sono evolute con la specie umana. Alcune sono diventate pandemie (in greco: πανδημιος - di tutto il popolo o pandemio). La pandemia, secondo il dizionario Treccani è “un'epidemia con tendenza a diffondersi ovunque, cioè a invadere rapidamente vastissimi territori e continenti. La pandemia può dirsi realizzata soltanto in presenza di queste tre condizioni: un organismo altamente virulento, la mancanza di immunizzazione specifica nell'uomo e la possibilità di trasmissione da uomo a uomo” (*Dizionario di Medicina*, 2010).

Il biologo americano Nathan Wolfe ha studiato come nascono le pandemie e ha espresso il suo pensiero nel libro *The viral storm: the Dawn of a New Pandemic Age* del 2011: “I virus si evolvono più rapidamente di qualsiasi altro organismo sulla terra, ma di loro sappiamo meno di ogni altra forma di vita. (...) Durante gli ultimi secoli la rivoluzione dei trasporti ha creato una interconnettività senza precedenti nella storia dell'umanità. (...) Abbiamo più di cinquantamila aeroporti, venti milioni di miglia di strade, settecento milioni di miglia di binari ferroviari e centinaia di migliaia di navi sugli oceani. (...) questo ha radicalmente cambiato i modi con cui i microbi si muovono sul nostro pianeta. Le nuove tecnologie hanno creato un singolo mondo interconnesso: un gigantesco veicolo per agenti infettivi che prima rimanevano isolati” (Part I: *Garthering Cloud*, 1: *The Viral Planet*, trad. it. de Sanctis, 2020).

Spesso, però, le epidemie sono le conseguenze involontarie del nostro modo di vivere, delle nostre azioni che fanno passare un microbo da una specie all'altra, come spiega David Quammen nel libro *Spillover*, del 2014: “Là dove si abbattono gli alberi e si uccide la fauna, i germi del posto si trovano a volare in giro come polvere che si alza dalle macerie” (Quammen, 2020, p. 25).

Sulle cause che potrebbero provocare una epidemia si discute già nell'Antichità. Secondo Ippocrate (460-377 a.C.), considerato padre della medicina moderna, le malattie infettive con la febbre, i dolori e la tosse sono causate in gran parte dal cambio delle stagioni (cf. *Corpus Hippocraticum*, in particolare: *Delle arie, le acque e i luoghi*). Della stessa opinione fu anche Aristotele (385-323 a.C.), anche se le sue opinioni erano espresse in forma filosofica

nell'opera *Problemata*. Ammiano Marcellino ritenne che oltre al cambio delle stagioni le epidemie potrebbero essere state causate dal fetore dei corpi putrefatti (2001-2002). Anche Omero nell'*Iliade* racconta dell'epidemia mandata da Apollo nel campo degli Achei, che attaccò prima i cani, poi i muli (Omero, 1950, trad. it. Stok, 2012, p. 57). Le cause dell'allargarsi delle infezioni, come la mancanza di spazi e il continuo avvicinamento tra le persone, sono state descritte sia da Tito Livio che da Tucidide, ma prima da Aristotele, che pose lo stesso problema nel suo *Corpus Aristotelicum* (Tito Livio, 1968; Tucidide, 2016; Aristotele, 1990-2003). Proprio Vitruvio nel suo trattato *De Architectura* scrisse che contro le epidemie bastava un'adeguata posizione delle abitazioni, nonché una sufficiente quantità di acqua, sia per le case che per gli spazi pubblici.

Già Ippocrate riteneva che un massaggio e un bagno aromatico aiutano a mantenersi in buona salute. Quando nel 430 a.C. scoppiò ad Atene l'epidemia della peste, Ippocrate ordinò di ardere nelle strade un'enorme quantità di legno di ginepro, non solo per coprire il cattivo odore dei cadaveri ancora non sepolti, ma anche per disinfettare la città tramite il fumo aromatico che ne scaturiva. Ippocrate elaborò le sue teorie scientifiche dopo aver letto nei templi antichi la descrizione della guarigione da tante malattie grazie all'uso, spesso sotto forma di fumigazioni, di alcune specie vegetali (Ippocrate, 1982, libro VI; cf. Donato ed al., 1975). Le pratiche mediche con le erbe contro le malattie infettive proseguirono con Diocle di Caristo (IV sec. a.C., scuola di Ippocrate) e Simos, il medico citato da Plinio il Vecchio nella *Naturalis historia*. Il grande sviluppo della scienza botanica e l'utilizzo delle erbe aromatiche, sia per le cure che per la vita quotidiana, avvenne durante il regno di Alessandro Magno, dopo la conquista di Gaza (332 a.C.). In quel periodo in Grecia, oltre all'incenso e alla mirra, arrivarono dall'India, attraverso la Persia e Babilonia, spezie quali lo zafferano, il cinnamomo, il timo ed altre piante aromatiche (Biniecka, 2009, pp. 40-42). Una tra le diverse specie utilizzate contro le malattie fu il *Lilium martagone* (*Liliaceae*), come fu descritto da Plinio il Vecchio (*Naturalis historia*, VIII, 1-67). Le essenze odorose utilizzate dai Romani per la preparazione dei profumi, che avevano anche proprietà disinfettanti, erano: i semi di anice, la scorza di cedro, i fiori e le foglie di timo e rosmarino, le foglie di mirto e basilico, ma soprattutto l'essenza di petali e frutti di rosa. Come risulta dagli scavi archeologici di Pompei, la Casa del Giardino di Ercole, oggi denominata la Casa del Profumiere fu uno dei più importanti centri di coltivazione e produzione di sostanze odorose (Biniecka, 2009, pp. 47-50). Le epidemie scoppiate a Roma (428, 365, 295 a.C) furono "curate" principalmente con le feste in forma di preghiera con utilizzo del fumo aromatico (*profumum*) indirizzato agli Dei: Apollo, Latona, Diana, Ercole, Nettuno (Tito Livio, 1968, IV, 21).

Nel Medioevo le piante medicinali erano spesso coltivate dai sacerdoti, all'interno dei conventi. Un farmaco, considerato allora universale, era quello ottenuto dai petali e frutti di rosa che veniva somministrato in forma di sciroppo e curava circa 30 malattie (M. Biniecka, 2009, p. 46). Nel Medioevo è stato rinvenuto il più importante manoscritto greco-bizantino

Codex Bysantinus (Biblioteca Nazionale di Vienna), la versione illustrata dei testi del botanico greco Dioscoride (c. 40 - c. 90), vissuto a Roma nell'epoca di Nerone, sulle piante, sugli animali e sui minerali usati per le diverse cure. Il grande contributo al progresso nella cura delle malattie fu dato da Avicenna (Giabir ibn Hayyàn) considerato il Principe dei Medici, nato nel 980. Il suo *Canone di Medicina* nominava 760 droghe, compresi gli stupefacenti, quali: oppio, mandragora, canapa indiana (Avicenne, 1956; cf. Biniecka, 2009, p. 65).

A questo punto bisogna anche ricordare che ancora nel Medioevo apparve il profumo realizzato grazie all'uso di alcol ottenuto tramite distillazione. L'alcolato di rosmarino, chiamato l'Acqua della Regina d'Ungheria, fu creato da Sébastien Mate, proprietario della bottega di linimenti di Montpellier. Grazie alla composizione (salvia, rosmarino e maggiorana nell'alcol etilico) era non soltanto un buon profumo, ma anche un valido disinfettante.

La peste nera comparsa nella metà del XIV e nel XV secolo ebbe effetti devastanti e provocò la morte di quasi un terzo degli abitanti d'Europa. I malati si presentavano con bubboni neri, macchie scure e livide. L'epidemia si ripresentò più volte nei decenni successivi. Le sostanze odorose ebbero il ruolo di alleviare il fetore dei cadaveri, ma si riteneva che inoltre potessero avere un'azione preventiva sulla malattia (*Venezia e la peste 1348-1797*, 1979).

L'illustre medico padovano Giovanni Dondi dall'Orologio (c. 1330-1388) scrisse un trattato pratico sulla peste, probabilmente durante l'epidemia del 1382-1383, causata principalmente dall'odore della putrefazione che si propagava nell'atmosfera. Egli suggeriva di allontanarsi dalle zone infette, non uscire durante il giorno, di fuggire i venti orientali e meridionali, di fare uso dell'aceto, di lavarsi con acqua di rose e di bruciare legni secchi e sostanze odorose (come il rosmarino, il ginepro, il mirto, l'alloro, il frassino o la quercia), di gettare sul fuoco un po' di sandalo, di canfora o di incenso (Dondi dall'Orologio, 1866, p. 440).

Il medico Pietro Curialti da Tossignano (metà di XIV sec.-1407) scrisse sulla peste nel 1398 il testo *Consilium carissimi doctoris D. Petri de Tussignano pro peste vitanda* pubblicato nel 1491 a Venezia nel *Fasciculus medicinae* di Johannes de Ketham, dove si consiglia di seccare l'aria delle case con i fumi dopo aver arso i legni odorosi, l'incenso, la mirra, la resina di trementina, il cipresso ed altro. (Messinis, 2017, p. 113). Inoltre, si raccomanda di saturare l'aria di casa con aceto di vino e acqua di rose, di odorare "un pomo" composto da laudano, storace, mirra, chiodi di garofano e canfora.

I profumi utilizzati in quell'epoca erano in forma di unguento, liquidi ed anche in polvere. Nei *pommes d'ambre* (o *pomander*) (fig.1-4), a forma di pomo, i profumi si trovavano in polvere secca o semi-secca, spesso divisi in piccoli spicchi e ogni spicchio aveva un odore diverso. Questi contenitori erano costruiti con materiali preziosi, portati da reali, nobili, ecclesiastici e ricchi borghesi sul collo o come bottoni e/o anelli. Ovviamente, le persone

appartenenti alle classi medie e ai poveri, nel periodo delle epidemie si costruivano “i pomi” con le sostanze odorose senza contenitori (Biniecka, 2009, pp.70-73).

Caterina Sforza, nel *Fascicolo di medicina volgare. Queste sono le cose contenute in questo degnissimo fascicolo... consiglio de maestro Pietro da Tussignano* del 1508 presenta una ricetta “per profumare casa ed camere nel tempo della peste” (pp.82-83). Il *Ricettario marciano* (Biblioteca Nazionale Marciana di Venezia) presenta due ricette per preparare “palle odorifere per fiutar contro alla peste da render odor ad ogni cosa. Il procedimento per ottenere i pomi è molto diffuso. Nel mortaio vengono pestati ed amalgamati con acqua di rose i seguenti ingredienti di base: storace, calamita e laudano. Nella prima ricetta vengono aggiunti chiodi di garofano, canfora, spigonardo e noce moscata, nella seconda mirra, mirto, muschio e ambracante” (Messinis, 2017, p. 114). Anche il botanico, Pietro Andrea Mattioli (1501-1577) nella sua opera *I discorsi di m. Pietro Andrea Mattioli senese (...) nei libri di Pedacio Dioscoride anazarbeo della materia medicinale* ritiene che il laudano nelle “palle odorifere” è un ingrediente fondamentale contro la peste (Mattioli, 1573, cap. CIX, pp.152-153). Invece Cesare Mocca, il medico personale del duca di Savoia, nei *Discorsi preservativi e curativi per la peste* consiglia di portare con sé ed annusare spesso la “palla” (pomo) preparata con viole, rose, olibano, calamita, noce moscata, mirra, mastice, ambra, benzoino, canfora, legno di aloe, laudano, tormentilla, storace, assenzio, gomma dragante stemperata nell’acqua di rose (Mocca, 1630, p. 41).

L’importanza di annusare gli odori durante la peste viene in seguito sottolineata da Leonardo Fioravanti (1571), il medico Andrea Grazioli (Polo, 1576) e il notaio Rocco Benedetti (Benedetti, 1571). Sia Rocco Benedetti nel *Raguaglio minutissimo del successo della peste di Venetia* che Cornelio Morello, segretario dei Provveditori alla Sanità nelle *Relazioni et provisione fatte nella città di Venetia* durante l’epidemia del 1576-1577 sottolinearono l’attività del gruppo dei “Grigioni”, i quali disinfestavano le case con il fumo prodotto dall’ardere delle sostanze profumate, quali “mirra, pegola di Spagna, solfo, rasa e ginepro” (Benedetti, 1571; Messinis, 2017, p. 118) e bruciavano degli oggetti appartenenti ai malati. I proprietari per i danni subiti dovevano essere risarciti. La legge stabilì, inoltre, che i proprietari per non far bruciare le loro “robbe” potessero disinfettarle, come stabilito dalla legge (Vanzan Marchini, 2000, vol. III, pp. 197-199). Anche durante la peste del 1630-1631 furono emanate nella Repubblica Veneziana le leggi, in cui tra i rimedi si raccomandava: “a far profumo da profumar stanze e robbe” (Ciera, 1630, p. 4). Gli Ordini a stampa dei Sopraprovveditori e Provveditori alla Sanità del governo veneziano “in materia degli sborri che si devono fare nelle case de particolari” del 18 gennaio 1630 che si possono consultare nella Biblioteca Nazionale Marciana di Venezia sono i seguenti: “Le case doveranno farsi scovare compitamente nettare da ogni immondizia, et dopo serrati li balconi et porte profumarsi per un giorno intiero almeno, overo una notte. Il che essequito, si lasceranno aperti per alquanti giorni li balconi et porte della medesima casa, le stanze della quale si dovranno poi con un

poco di calcina viva bagnata o con liscia o aceto bagnarsi li muri, che riuscirà molto profittevole. Li profumi si fanno di rasa, di pino, incenso, storace, pece, benzoino et simili, et con questi si possono purgar li libri et scritture et le case basterà profumarsi con la rasa, incenso esolfere” (Biblioteca Nazionale Marciana di Venezia, Misc. 2905.038).

Come già è stato accennato, la diffusione delle malattie si evolse con l’aumento degli spostamenti da un paese all’altro, da un continente all’altro. Per il passato basti pensare alla conquista dell’America e ai nativi che furono decimati dal vaiolo portato dalla Spagna intorno al 1520 dalle truppe di Cortés (Diamond, 2014).

La pandemia del XX secolo, considerata la più drammatica, fu la cosiddetta “spagnola” (1918-1920), che però non si sviluppò in Spagna. Furono i giornali madrileni a parlarne per primi chiamandola “il soldato napoletano”. Il Paese era neutrale e non c’era censura, mentre i giornali francesi, tedeschi e britannici non trasmettevano alcuna notizia. In Italia, col capo di governo, il liberale Vittorio Emanuele Orlando, nonostante la mortalità più alta dopo la Russia, furono vietate dalla legge le notizie sui morti. Oggi si ritiene che la “spagnola” fosse stata trasmessa da un virus degli uccelli all’uomo e si curava con il chinino, gli estratti delle erbe e i salassi. In assenza di adeguate cure e strutture sanitarie si consigliava, inoltre, di evitare il contatto umano (Spinney, 2018; Collier, 2005; Barry, 2004). Il direttore del Popolo d’Italia, Benito Mussolini, fece scrivere sul suo giornale: “Che si impedisca ad ogni italiano la sudicia abitudine di stringere la mano, e la pandemia scomparirà nel corso di una notte” (Collier, 2005, p. 138).

Sono passati millenni dalle prime epidemie, più di tre secoli dalla peste nera e cent’anni dalla “spagnola”, ma le composizioni delle sostanze profumate suggerite per aiutare a guarire rimangono attuali nella prevenzione. E’ oramai scientificamente provato che lo stato di salute venga mantenuto dal perfetto equilibrio fra la psiche, il sistema nervoso, il sistema endocrino e quello immunitario. Con questo approccio si comprende come gli oli aromatici contenuti nelle piante possano avere un reale impiego terapeutico. Esiste, infatti, un stretto collegamento tra l’olfatto ed il sistema neuro-vegetativo. Quando un olio essenziale viene inalato, i suoi costituenti notevolmente volatili stimolano i recettori della mucosa nasale; a loro volta, questi inviano segnali di tipo biochimico all’asse neuro-endocrino. Gli odori sono quindi trasformati in messaggi indirizzati per il sistema nervoso centrale, correlato al sistema endocrino ed immunitario. Gli oli essenziali contengono dei principi attivi che hanno una determinata funzione terapeutica. Possono essere utilizzati in terapia per via esterna, per esempio, con assorbimento tramite la pelle (massaggi, bagni aromatici), inalazioni (aromaterapia) o per via orale (comprese, sciroppi). Alcuni composti presenti negli oli aromatici, oltre ad avere l’azione terapeutica, possono anche presentare la tossicità, sia a livello della zona con la quale vengono direttamente a contatto, sia a livello delle strutture interne (come reni e fegato). Purtroppo, per ogni prodotto fitoterapeutico, la composizione chimica e, quindi l’efficacia e la tossicità che ne conseguono sono fortemente

soggette a numerose variabili esterne, come gli sbalzi di temperatura, le radiazioni, ed altro. Le analisi, grazie ai metodi e agli strumenti innovativi hanno permesso di identificare i principi attivi presenti nelle piante, già dall'antichità utilizzate come rimedi durante le epidemie (Biniecka, 2009, pp. 195-248).

Così, in particolare, la rosa di Damasco (*Rosa damascena*), dalla quale si ottiene la miglior qualità di olio essenziale fu descritta da Confucio (551-479 a.C.) e per la prima coltivata in Cina. Probabilmente le rose arrivarono in Asia Minore nel III secolo a.C., poi sull'antico territorio greco e romano, per proseguire sulla intera terra europea. I principali componenti dell'olio essenziale, citronellolo e geraniolo, hanno dimostrato un'efficacia antibatterica nei confronti di numerose specie batteriche, fra le quali: la *Salmonella enteritidis*, la *Escherichia coli* e la *Listerina innocua* (Raybaudi-Massilia et al., 2006), agendo anche in sinergia con noti farmaci di sintesi antimicrobici e antimicotici (Rosato et al., 2007). Gli altri componenti dell'essenza, cioè i flavonoidi, tra cui la quercetina e il kaempferolo hanno dimostrato un'attività antiossidante sui radicali liberi, antiinfiammatoria, ed infine, antiallergica tramite l'inibizione del rilascio di istamina, principale mediatore dei fenomeni allergici (Alexandrakis et al., 2003; Biniecka, 2009, p. 219-220, 246-247). Inoltre, l'essenza di rosa è usata in aromaterapia come l'equilibratrice del sistema nervoso centrale (Camporese, 2005).

Il rosmarino, un arbusto sempre verde dall'antichità era utilizzato nelle preparazioni antimicrobiche. Infatti, l'alfa-pinene e l'1,8-cineolo, principali componenti dell'essenza di rosmarino, hanno dimostrato di svolgere un'attività antibatterica nei confronti dei batteri *Gram+* e *Gram-* e una potente azione contro i funghi e i dermatofili, in particolare contro alcune specie di *Candida* (Camporese, 2005; Szumny et al., 2010, pp. 253-260). Inoltre, l'acido rosmarinico, presente nell'olio essenziale svolge l'azione antiinfiammatoria, perché riduce la produzione di leucotrieni B-4 (Al-Sereiti et al., 2004, pp.124-30) ed insieme con i diterpeni dimostra un'azione antiossidante (Biniecka, 2009, p. 247).

Gli oli essenziali sia di pino silvestre che di ginepro, gli alberi sempre verdi, erano considerati dai tempi remoti utili nelle infezioni. I loro oli contengono sia l'alfa- che il beta-pinene che svolgono una potente azione antibatterica, contro dei *Gram+* e *Gram-*, dei funghi, dei dermatofili, e dimostrano una particolare efficacia nei confronti delle specie di *Candida* (Zhang et al., 2006, pp. 1959; Biniecka, 2009, p.218, 246). In riferimento al pino silvestre, bisogna sottolineare che esso contiene l'acetato di bornile che possiede proprietà analgesiche e antiinfiammatorie (Wu et al., 2004, pp. 438-439). Il terpinen-4-olo del ginepro (presente anche nella maggiorana) è inoltre attivo nei confronti del batterio *Staphylococcus aureus* (Pepelinjak et al., 2005; Ferrini et al., 2006). In relazione agli altri principi attivi nella pianta di ginepro è opportuno sottolineare l'importanza dei tannini, i quali posseggono un effetto antiinfiammatorio locale, astringente e rafforzante sui tessuti e mucose, con conseguente azione difensiva nei confronti di alcuni patogeni (Gavini et al., 2005). Il ginepro è conosciuto

da sempre come disinfettante, poi, con gli studi, è stato approfondito il suo utilizzo come antibatterico ed antiinfiammatorio. Da ricordare il gin, bevanda alcolica inventata dagli Olandesi nel XVII secolo; le coccole di ginepro servono anche per preparare *geniver*, ovvero gineprato. Inoltre, le bacche di ginepro utilizzate per aromatizzare i cibi svolgono nei cibi (carni) le due azioni antimicrobica ed antifermentativa (Biniecka, 2009, p.208, 242).

Certamente dalla composizione chimica delle piante derivano le loro attività terapeutiche. I composti quali: naringenina, luteolina, esperetina ed esperidina sono i flavonoidi presenti principalmente negli agrumi, più abbondanti nelle arance, hanno dimostrato una particolare attività antiinfiammatoria. Da qualche mese, all'Institut de Cardiologie di Montreal (Canada), vengono eseguiti i test clinici sull'attività dell'esperidina come coadiuvante nella cura contro il virus Sars Covid-19 (Li, 2020). Anche il linalolo presente soprattutto nelle arance (*Citrus aurantium*), nel coriandolo (*Coriandrum sativum*) e nella lavanda (*Lavandula angustifolia*) determina le loro proprietà antimicrobiche ed antispastiche; il limonene del limone (*Citrus limon*) presenta un'azione antimicrobica; il timolo del timo (*Thymus vulgaris*) ha un'azione non solo antimicrobica, ma anche antispastica ed antiinfiammatoria; l'aldeide cinnamica (*Cinnamomum zeylanicum*) svolge un'azione antimicrobica; l'eugenolo presente nei chiodi di garofano (*Eugenia caryophyllata*) si è dimostrato attivo nei confronti del batterio *Escherichia coli* e *Staphylococcus aureus* (Chaieb et al., 2007; Biniecka, 2009, p. 196-197).

Come è stato dimostrato, l'utilizzo delle piante nelle cure di diverse malattie infettive potrebbe essere di grande sostegno insieme alle cure medicinali (i farmaci antivirali, i vaccini, etc.) e cliniche che al giorno d'oggi vengono offerte dalla scienza. Infatti, il tipo di protezione con le erbe aromatiche conosciuto sin dall'antichità, è stato descritto da Charles de Lorme (1584-1678) e praticato dai medici durante le pandemie di peste (fig. 5). Già nel Medioevo si mettevano dentro la lunga protuberanza della "maschera a becco" le erbe aromatiche ed antisettiche per purificare "l'aria avvelenata" (Brakemore, 2020). Ma anche nel 2020 a Varsavia - come ha informato Krzysztof Szwejk - gli scienziati Mohamed Hazem Kalaji e Jacek Mojski dell'Istituto di Biologia di Szkoła Główna Gospodarstwa Wiejskiego (Università di Scienze della Vita di Varsavia) stanno ultimando gli studi sulla mascherina (fig. 6), con il filtro riempito di erbe aromatiche, la quale potrebbe proteggere contro alcune infezioni (Naukowcy SGGW) ed essere di sostegno nelle cure medicinali.

Bibliografia:

- Alexandrakis M. et al. (2003). Flavones inhibit proliferation and increases mediator content in human leukemic mast cells (HMC-1), *Haematology*, 71 (6), 448-454.
- Al-Sereiti, M.R., et al. (2004). Pharmacology of rosemary, *Rosmarinus officinalis* Linn., and its therapeutic potentials, *Indian journal of experimental biology*, 37 (2), 124-130.

- Ammiano Marcellino. (2001-2002). *Dzieje rzymskie*, tłum. Lewandowski, Warszawa: Prószyński.
- Aristotele. (2002) *Problemi (Problemata)*, a cura di Ferrini M.F., Milano: Bompiani.
- Arystoteles. (1990-2003). *Dzieła wszystkie*, Warszawa: PWN.
- Avicenne. (1956). *Poème de la Médecine*, Paris: Editions Les Belles Lettres.
- Barry, J.M. (2004). *The great influenza The Story of the Deadliest Plague in History*, New York: Viking Press.
- Benedetti, R. (1571). *Ragguaglio minutissimo del successo della peste di Venetia. Con gli casi occorsi, provisioni fatte, et altri particolari insino alla liberazione di essa. Et la Relatione particolare della publicata liberazione, con le solenni et devote pompe*, Venetia: presso Gratoso Perchaccino.
- Biniecka, M. (2009). *La civiltà del profumo*, Roma: CNR.
- Blakemore, E. (2020), Il mistero della macabra maschera a forma di becco dei medici della peste, <https://www.nationalgeographic.it/storia-e-civilta/2020/03/il-mistero-della-macabra-maschera-forma-di-becco-dei-medici-della-pesto> (accesso: 17.09.2020).
- Camporese, A. (2005). *Salute e benessere con gli oli essenziali*, Milano: Tecniche Nuove.
- Chaieb, K., et al. (2007). The chemical composition and biological activity of clove essential oil, *Eugenia caryophyllata* (*Syzygium aromaticum* L. Myrtaceae): a short review, *Phytother Res*, 21 (6), 501-506.
- Ciera, B. (1630). *Raccolta di avvertimenti et raccordi per conoscere la peste: per curarsi et preservarsi; et per purgar robbe, et case infette. Presentata al magistrato ill.mo della sanità di Venetia, et di ordine di quello mandata allo stampa*, Venetia: Appresso i Ciera.
- Collier, R. (2005). *L'influenza che sconvolse il mondo*, Milano: Ugo Mursia.
- De Sanctis, R. (2020). Una tempesta virale attraverso i libri, *Bibliografia. Un percorso di letture sulle epidemie di tutti i tempi*, *Il Manifesto* 24.04.2020, <https://ilmanifesto.it/una-tempesta-virale-attraverso-i-libri/> (accesso: 17.09.2020).
- Diamond, J. (2014). *Armi, acciaio e malattie*, Torino: Einaudi.
- Dizionario di Medicina* (2010). Treccani, on-line: www.treccani.it (accesso: 17.09.2020).
- Donato, G. et al. (1975). *Sostanze odorose del mondo classico*, Venezia: Erizzo.
- Dondi dall'Orologio G. (1866). *De mondo vivendi tempore pestilentiali in Le opere volgari a stampa dei secoli XIII-XIV*, Bologna: F. Zembrini.
- Ferrini, A.M. et al. (2006). *Melaleuca alternifolia* essential oil possesses potent anti-staphylococcal activity extended to strains resistant to antibiotics, *International Journal of Immunopathology and Pharmacology*, 19 (3), 539-544.
- Fioravanti, L. (1571). *Il reggimento della peste*, Venezia: eredi Melchiorre Sessa.

- Gavini, E., et al. (2005). Solid Lipid Microparticles (SLM) Containing Juniper Oil as Anti-Acne Topical Carriers: Preliminary Studies, *Pharmaceutical Development and Technology*, 10 (4), 479-487.
- Gli Ordini a stampa dei Sopraprovveditori e Provveditori alla Sanità del governo veneziano "in materia degli sborri che si devono fare nelle case de particolari" del 18 gennaio 1630*, Biblioteca Nazionale Marciana di Venezia (BNMVe, Misc. 2905.038).
- Grazioli, A., (1576). *Discorso di peste*, Venezia: Girolamo Polo.
- Ippocrate. (1982). *Le epidemie*, libro VI, a cura di Manetti D., Roselli A., Firenze: La Nuova Italia.
- Li, W.A. (2020). *Bolstering Your Defenses Against COVID-19: An "Epigenetic" Diet*, <https://www.whatisepigenetics.com/bolstering-your-defenses-against-covid-19-an-epigenetic-diet/> (accesso: 17.09.2020).
- Marco Vitruvio Pollione, (2018). *L'Architettura*, trad. Galiani B., <http://www.e-text.it/> (accesso: 17.11.2020).
- Mattioli, P.A. (1573). *I discorsi di m. Pietro Andrea Mattioli senese...nei libri di Pedacio Dioscoride anazarbeo della materia medicinale*, Venezia: Valgrisi.
- Messinis, A. (2017). *Storia del Profumo a Venezia*, Venezia: Lineadacqua.
- Mocca, C. (1630). *Discorsi preservativi e curativi della peste: col modo di purgare le case & le robbe appestate*, Venezia: Ghirardo Imberti; rist. Scarpa R. (ed.), (2012) Firenze: Leo S. Olschki.
- Morello, C. (1584). *Relazioni et provisione fatte nella città di Venetia nel tempo della peste del 1576-77*, Venezia: Biblioteca Nazionale Marciana.
- Naukowcy SGGW opracowali maskę z roślin. Ma chronić przed wirusami*, [dziennik.pl, https://wiadomosci.dziennik.pl/wydarzenia/artykuly/6484488,maska-wirus-koronawirus-covid-19-naukowcy-sggw-rosliny.html](https://wiadomosci.dziennik.pl/wydarzenia/artykuly/6484488,maska-wirus-koronawirus-covid-19-naukowcy-sggw-rosliny.html) (accesso: 17.09.2020).
- Omero, (1950). *Iliade*, Torino: Einaudi.
- Pepelinjak, S., et al. (2005). Antimicrobial activity of juniper berry essential oil (*Juniperus communis* L., Cupressaceae), *Acta Pharmaceutica*, 55(4), 417-422.
- Plinio il Vecchio, (1984). *Storia Naturale*, Torino: Einaudi.
- Preto, P., (1984). *Peste e società a Venezia nel 1576*, Vicenza: Neri Pozza.
- Quammen, D., (2012). *Spillover. L'evoluzione delle pandemie*, Milano: Adelphi.
- Quammen, D., (2020). Spillover: il salto di specie - intervista a David Quammen, *Cult*, maggio 2020, 20-25.
- Raybaudi-Massilia, R.M., et al. (2006). Antimicrobial Activity of Essential Oils on *Salmonella* Enteritidis, *Escherichia coli*, and *Listeria innocua* in Fruit Juices, *Journal of Food Protection*, vol. 69, No. 7, 1579-1586.
- Rosato, A., et al.(2007). Antibacterial effect of some essential oils administered alone or in combination with Norfloxacin, *Phytomedicine*, 14, 727-732.

- Segen, J.C., (2007). *Dizionario di Medicina moderna*, The McGraw-Hill Companies.
- Spinney, L. (2018). *L'influenza spagnola. L'epidemia che cambiò il mondo*, Roma: Feltrinelli.
- Stok, F. (2012). *Peste e letteratura, Atti del Convegno svoltosi a Salerno il 25 Ottobre 2012*, Salerno: Scuola Medica Salernitana.
- Szumny, A. et al. (2010). Composition of rosemary essential oil (*Rosmarinus officinalis*) as affected by drying method, *Journal of Food Engineering*, vol. 97 Iss. 2, 253-260.
- Tito Livio (1968). *Dzieje Rzymu od zalozenia miasta, (Ab urbe condita) I-V*, trad. Kosciólek A., Wrocław: Biblioteka Narodowa.
- Tucidide (2016). *Guerra del Peloponneso*, trad. Rosa P., Milano: Foschi (Santarcangelo).
- Vanzan Marchini N.E. (ed.), (2000). *Le leggi di sanità della Repubblica di Venezia*, vol. III, Treviso: Neri Pozza.
- Venezia e la peste 1348-1797* (1979). Catalogo della mostra, contribuzione: Assessorato alla cultura e alle belle arti, Venezia: Marsilio.
- Wolfe N. (2011). *The viral storm: the Dawn of a New Pandemic*, R.U.: Allen Lane.
- Wu X. et al. (2004). Studies on the analgesic and antiinflammatory effect of bornyl acetate in volatile oil from *Amomum villosum*, *Zhongguo Yao Za Zhi*, 27 (6), 438-439.
- Zhang R. et al. (2006). Studies on diterpenes in needles of *Pinus silvestris*, *Zhongguo Yao Za Zhi*, 31(23), 1956-59.

Immagini:



Fig. 1.
Pomander, c. 1350, Italy, V&A Museum,
<https://collections.vam.ac.uk/item/O13437/pomander-unknown/> (accesso: 17.11.2020).



Fig. 2.
Pomander, c. 1600-1650, Europa, V&A Museum,
<http://collections.vam.ac.uk/item/O112431/pomander-unknown/> (accesso: 17.11.2020).



Gaspar P.J., *Ritratto di una donna*, 1560-1565, The
National Gallery, London,
[http://www.fashionologiahistoriana.com/costume-
legends-essays-in-english/category/musk](http://www.fashionologiahistoriana.com/costume-legends-essays-in-english/category/musk)
(accesso: 17.11.2020).



Fig. 4.
Gentildonna Veneziana, Bozzolan M., *Il fascino delle veneziane dell'epoca d'oro*,
<https://www.venetostoria.com/?p=15003> (accesso: 17.11.2020).



Fig. 5.
Medico del XVII secolo, mascherina con le erbe antisettiche descritta da Charles de Lorme,
<https://artuk.org/discover/stories/charles-delorme-french-physician-and-inventor-of-the-plague-prevention-costume> (accesso: 17.11.2020).



F

ig. 6.
Mecherina con le erbe, 2020,
<https://wiadomosci.dziennik.pl/wydarzenia/artykuly/6484488,maska-wirus-koronawirus-covid-19-naukowcy-sggw-rosliny.html> (accesso: 17.11.2020).

Mgr Anna Kupryjaniuk, <https://orcid.org/0000-0001-7319-0413>

Dr hab. n. med. Michał Sobstyl, <https://orcid.org/0000-0002-2684-3757>

Instytut Psychiatrii i Neurologii w Warszawie,

Klinika Neurochirurgii

Dr hab. n. med., prof. UM Tadeusz Pietras, <https://orcid.org/0000-0003-1771-3819>

Instytut Psychiatrii i Neurologii w Warszawie,

Klinika Nerwic, Zaburzeń Osobowości i Odżywiania

Jakość życia, deficyty funkcji poznawczych i depresja w chorobie Parkinsona

Quality of life, cognitive deficits and depression in Parkinson's disease

<https://doi.org/10.34766/fetr.v44i4.434>

Abstrakt: W artykule została podjęta kwestia wpływu depresji, deficytów funkcji poznawczych oraz innych czynników intra- i inter-psychicznych w chorobie Parkinsona (Parkinson's disease, PD). Ponadto praca zawiera informacje dotyczące objawów charakterystycznych w PD, między innymi patognomonicznych objawów ruchowych. Omówiono obraz kliniczny łagodnych zaburzeń poznawczych w PD (mild cognitive impairment in Parkinson's disease, PD-MCI) oraz otępienia w PD (Parkinson's disease dementia, PD-D). Ponadto przedstawiono różne formy działania (między innymi psychoterapię i rehabilitację funkcji poznawczych), które mogą mieć znaczący wpływ na poprawę jakości życia pacjentów z PD.

Słowa kluczowe: Choroba Parkinsona, funkcje poznawcze, jakość życia, łagodne zaburzenia poznawcze, otępienie

Abstract: This article addresses the impact of depression, cognitive deficits, and other intra- and inter-mental factors in Parkinson's disease (PD). In addition, the work includes information on symptoms characteristic of PD, including axial motor symptoms. The clinical picture of mild cognitive impairment in Parkinson's disease (PD-MCI) and PD (Parkinson's disease dementia, PD-D) was discussed. In addition, various activities (including psychotherapy and cognitive rehabilitation) that may have a significant impact on improving the quality of life of patients with PD are presented.

Keywords: cognitive functions, dementia, mild cognitive impairment, Parkinson's disease, quality of life

Wstęp

Z wielu schorzeń i zaburzeń układu nerwowego, których swoiste skutki wpływają na możliwość podejmowania różnych form aktywności zawodowej, na szczególną uwagę zasługuje choroba Parkinsona (Parkinson's disease - PD). Jest ona jednym z najczęstszych schorzeń neurozwyrodnieniowych o początku w późniejszym wieku, jednak może rozpocząć się u osób młodych, stanowiąc coraz większy problem społeczny. Na całym świecie choruje około 1 miliona osób (Cholewa, 2017, s. 726).

1. Rys historyczny

PD w piśmiennictwie medycznym została opisana po raz pierwszy przez Jamesa Parkinsona w 1817 roku, który nazwał ją drżączką porażną (Gaweł, 2015, s. 473). Nazwa ta dość dobrze oddawała najbardziej charakterystyczne objawy PD, czyli: spowolnienie ruchowe- bradykinezia i drżenie spoczynkowe. Jednakże Jean- Martin Charcot nie zgadzał się z terminem użytym przez Parkinsona- „drżączka porażna”, zwracając uwagę że w chorobie tej nie występuje porażenie i nie zawsze musi pojawiać się drżenie. Charcot jako pierwszy zaproponował nazwanie choroby eponimem od nazwiska Jamesa Parkinsona.

Warto zwrócić uwagę, że PD została opisana już wiele lat wcześniej. Gerald Stern, cytując zapis odczytany z egipskiego papiirusu z XIII wieku p.n.e.: „... a kiedy postarzał się, sylwetka jego pochyliła się, zaczął chodzić drobnymi krokami, a z ust wypływała mu ślina...” (Stern, 1989).

2. Epidemiologia i diagnostyka choroby Parkinsona

Zazwyczaj PD zaczyna się około 60. roku życia (Koller, 1986). Istnieje jednak dość liczna grupa chorych, u których początek choroby następuje przed 40. roku życia, jak też i po 70. roku życia. Chorzy z wczesnym początkiem objawów to przeważnie osoby z parkinsonizmem uwarunkowanym genetycznie. Wzmoczone sztywność mięśni przykręgosłupowych prowadzi do znamiennej, pochylonej do przodu sylwetki chorego (Friedman, 2005).

Dominującym, chociaż nie jedynym, zaburzeniem w PD jest przedwczesne postępujące zwyrodnienie neuronów dopaminergicznego układu czarno- prążkowiowego (Honorykiewicz, 1986), częściowo uszkodzeniu ulegają też neurony drugiego głównego szlaku związanego z mezokortykolimbicznego (Scatton, 1983) a także dopaminergicznego układu podwzgórzowego. Uszkodzenie neuronów dopaminergicznego istoty czarnej śródmózgowej, części zbitnej prowadzi do deficytu dopaminergicznego w prążkowie, co w konsekwencji powoduje zachwianie równowagi między systemami neuroprzekaźnikowymi nie tylko w zwojach podstawy, lecz także w całym systemie neuronalnym kierującym funkcjami ruchowymi.

Kliniczne rozpoznanie PD opiera się na stwierdzeniu co najmniej dwóch z trzech klasycznych objawów: drżenia spoczynkowego, spowolnienia ruchowego, wzmocnienia sztywności mięśniowej. Często na wzmoczone napięcie nakłada się drżenie spoczynkowe prowadząc do charakterystycznego dla PD objawu „koła zębatego”. Pomocne może być stwierdzenie obecności dodatkowych objawów, takich jak: zaburzenia wegetatywne (ślinotok, łojotok, napady pocenia) oraz mikrografia. Charakterystyczne jest stwierdzenie jednostronnego początku objawów (często drżenie jednej kończyny górnej).

3. Jakość życia w późnej fazie Choroby Parkinsona

Zgodnie z definicją Światowej Organizacji Zdrowia (World Health Organization-WHO) zdrowie to pełen dobrostan psychiczny, fizyczny i społeczny. Ze względu na to, że nie wszystkie aspekty zdrowia mogą zostać ujęte w obiektywne parametry, zwrócono także uwagę na subiektywne aspekty zdrowia. Zrodziło to potrzebę sformułowania definicji jakości życia (Quality of Life- QoL). Ocena ta jest kształtowana przez wiele czynników: relacje społeczne, życie rodzinne, środowisko życia oraz poziom samodzielności fizycznej i finansowej (Sobow, 2006, s 25).

PD, szczególnie w późnym jej okresie, przynosi szereg ograniczeń w życiu chorego, powodując stopniową utratę samodzielności i pogorszenie jakości życia. PD jest chorobą przewlekłą, wywierającą swoje piętno na funkcjonowanie ruchowe, ale także funkcjonowanie poznawcze i psychiczne (Gawel, 2015). Szczególnie jeżeli objawy PD trwają wiele lat, to wiąże się to z całą gamą objawów wykraczających poza klasyczną triadę parkinsonowską. Istotne miejsce zajmują tu objawy pozaruchowe, na czele z zaburzeniami psychicznymi. Zaburzenia psychiczne występujące u osób z PD często wywierają piętno na ich zachowaniu. Badania oceniające poczucie obciążenia emocjonalnego i społecznego współmałżonków/ opiekunów pacjentów z PD donoszą, że najważniejszymi czynnikami są zaburzenia psychiatryczne (depresja, pobudzenie i urojenia), upośledzenie funkcjonowania, deficyty poznawcze i stopień zaawansowania choroby (Aarsland, 1999). Ponadto chorobie tej towarzyszy szereg objawów dodatkowych, np. zaburzenia snu. U chorych z zaawansowaną chorobą, przebiegającą z fluktuacjami z zespołami nagłego pogorszenia i powrotu sprawności („on-off”) lub zespołami wyczerpania działania leku (wearing off) czy ruchami mimowolnymi, depresja ma często charakter okresowy i mija po ustąpieniu objawów pogorszenia i po wejściu w fazę „on”. Opisano związek zaburzeń depresyjnych oraz lękowych z późniejszym rozwinięciem się typowej, pełnoobjawowej PD, co jest zgodne z obserwacją że zarówno depresja, jak i lęk mogą stanowić wczesne, często prodromalne, pozaruchowe objawy PD (Wierzbiński, 2018, s 14).

4. Funkcjonowanie poznawcze w chorobie Parkinsona

U około 27-35% pacjentów z PD już w momencie diagnozy rozpoznaje się łagodne zaburzenia poznawcze (mild cognitive impairment in Parkinson's disease, PD-MCI) (Senczyszyn, 2018, s 86).

Otępienie u chorych z PD występuje częściej niż w populacji ogólnej, 20-40% jako średnia częstości występowania zespołu otępiennego w PD. Otępienie to ma charakter podkorowy, a jego podłoże stanowią zaburzenia w złożonych obwodach czołowo-podkorowych. W kontekście przeprowadzonych w ostatnich latach badań

neuropatologicznych można wnioskować, że o wystąpieniu otępienia w PD (współ)decydują trzy rodzaje patologii: zwyrodnienie typu rozsianych ciał Lewy'ego, dotyczące struktur korowych i limbicznych, współwystępowanie patologii alzheimerowskiej w analogicznych strukturach oraz proces neurodegeneracyjny w obrębie struktur podkorowych. Badania Levy'ego i wsp. wykazały, że u około 20% chorych na PD rozwijają się objawy otępienia średnio w okresie 3,6 lat trwania choroby (Levy i wsp., 2002). Otępienie w PD ma charakter otępienia podkorowego, co w pewnym stopniu ogranicza skuteczność uznanych klasyfikacji, zarówno ICD-10, jak i DSM-V. Korzystanie z popularnych testów przesiewowych w celu oceny stanu funkcji poznawczych (np. MMSE), które zostały zaprojektowane głównie do rozpoznawania deficytów korowych, może prowadzić do zaniżenia rozpoznanej liczby osób z PD ze współistniejącymi podkorowymi deficytami poznawczymi (Friedman, 2005). Zaburzenia poznawcze, choć niespełniające jeszcze kryteriów otępienia, stwierdza się często już we wczesnej fazie PD. Charakterystycznym zjawiskiem jest bradyfrenia, czyli spowolnienie myślenia, wynikające raczej z zaburzeń koncentracji uwagi niż deficytów pamięci. Możliwe, że podłożem patologicznym bradyfrenii jest proces neurodegeneracyjny w obrębie jądra miejsca sinawego z następowym uszkodzeniem układu noradrenergicznego. Wcześniej w przebiegu choroby mogą pojawić się także zaburzenia fluencji słownej (Friedman, 2005). W otępieniu podkorowym dominują wyraźnie zaburzenia kontroli funkcji wykonawczych. Zaburzenia te szczególnie dotyczą przede wszystkim koncentracji i utrzymywania uwagi, płynności i elastyczności procesów poznawczych oraz planowaniu i wykonywaniu czynności celowych. W diagnozowaniu pacjentów z zaburzeniami ruchowymi, w tym także u chorych z PD, sugerowany może być następujący zestaw narzędzi neuropsychologicznych: MMSE, Test Rysowania Zegara, Test Łączenia Punktów (TMT), Test Stroopa, Test Fluencji Słownej, Test Bentona (BVRT), Test Reya (AVLT), Seryjne Odejmovanie Siódemek oraz werbalne podtesty testu Wechslera (Wechsler Adult Intelligence Scale- Revised; WAIS) (Friedman, 2005). W Polsce brak normalizacji i standaryzacji TMT, w związku z tym jest stosowany tylko jako próba kliniczna. Odpowiednikiem TMT jest Kolorowy Test Połączeń (CTT). Ponadto w trakcie badania diagnostycznego należy maksymalnie zminimalizować poziom stresu osoby badanej, ponieważ stres wpływa na objawy ruchowe (dyskinezy) w PD co może się przełożyć na zebrane wyniki. W PD zaburzenia językowe pojawiają się stosunkowo późno i dotyczą głównie tempa, głośności, artykulacji oraz długości tworzonych zdań, a więc raczej aspektów ruchowych mowy (Friedman, 2005). Ponadto zauważono obniżenie funkcji wykonawczych u pacjentów z PD na wczesnych etapach choroby.

Anozodiagnozja szybciej i częściej pojawia się w otępieniach korowych (np. choroba Alzheimera) i w podkorowo- korowych (choroba Picka), a wolniej w demencjach podkorowych (np. PD). Nawet w późnych stadiach w PD, kiedy występują znaczne deficyty

poznawcze to pacjent adekwatnie ocenia utratę sprawności (Ansell, Bucks, 2006; Herzyk, 2011).

5. Patogeneza zaburzeń poznawczych w chorobie Parkinsona i znaczenie badania neuropsychologicznego w chorobie Parkinsona

W mózgowiach osób z Parkinson's disease dementia (PD-D) zostały stwierdzone ciała Lewy'ego zlokalizowane korowo i podkorowo oraz patologię naczyń mózgowych (Wieczorek, 2013, s. 97).

W przypadku podejrzenia PD-D badanie neuropsychologiczne pomoże ustalić, czy objawy (np. zaburzenia uwagi, pamięci) wynikają z deficytów funkcji poznawczych, czy z obniżonego nastroju pacjenta. Ponadto istnieje możliwość włączenia rehabilitacji funkcji poznawczych, co pozwoli pacjentowi na lepszą jakość życia. Przy dużych rezerwach poznawczych, odpowiednio dobranych strategiach radzenia sobie z trudnymi sytuacjami i korzystaniem z kompensacji pacjent będzie miał możliwość cieszenia się z jak najdłuższej niezależności od osób trzecich. Ponadto badania naukowe wskazują na poprawę sprawności przynajmniej jednej funkcji poznawczej pod wpływem treningu i rehabilitacji poznawczej (Senczyszyn, 2018, s. 85). Wykwalifikowany neuropsycholog będzie mógł także kontrolować stan psychiczny pacjenta, co także ma duże znaczenie na funkcjonowanie osoby z depresją wynikającą z PD. W wielu badaniach naukowych podkreśla się współpracę zespołu, składającego się z neuropsychologa, lekarza psychiatry oraz neurologa. To wszystko składa się na poprawę jakości życia pacjenta, ale także jego najbliższych. Ponadto badanie funkcji poznawczych jest także ważnym elementem procesu kwalifikacji chorych do leczenia operacyjnego, np. głębokiej stymulacji mózgu (Deep Brain Stimulation- DBS).

6. Depresja w chorobie Parkinsona

Osoby z PD przejawiają większe nasilenie takich objawów jak: obniżenie nastroju, stany smutku, zniechęcenia, apatii i przygnębienia (Modzelewska, 2004, s. 239). Do najważniejszych zaburzeń neuropsychiatrycznych wpisanych w obraz kliniczny PD należy depresja, występująca nawet u 60% pacjentów. Wywiera ona znaczący, negatywny wpływ na przebieg PD, z tego względu należy ją traktować jako ważną składową obrazu klinicznego. Identyfikacja i leczenie depresji u pacjentów z PD jest niezwykle istotne, ponieważ pogarsza ona znacznie jakość życia pacjentów. Depresja może nawet bardziej wpływać na jakość życia chorego niż sam postęp choroby podstawowej. W polskich badaniach oceniających jakość życia w PD potwierdzono znaczenie depresji jako wiodącego czynnika związanego z niską jakością życia (Żach, 2004, s. 465). Pierwszym etapem w postępowaniu terapeutycznym w przypadku depresji w PD powinna być identyfikacja

i modyfikacja wszelkich czynników zewnętrznych wpływających na pogorszenie funkcjonowania psychicznego i poznawczego. Ważną kwestią w diagnostyce zarówno zaburzeń nastroju, jak i zaburzeń poznawczych w PD jest zależność pomiędzy depresją i otępieniem, która jest silna, złożona i wielokierunkowa. Na podstawie szczegółowej analizy neuropsychologicznej wykazano ścisłą korelację pomiędzy stopniem nasilenia objawów depresyjnych i stopniem nasilenia zaburzeń poznawczych. Ponadto depresja może „imitować” otępienie. Z tego względu badanie neuropsychologiczne musi być przeprowadzone przez specjalistę który jest w stanie dobrać odpowiednie narzędzia diagnostyczne i ma wiedzę na temat tego jak zinterpretować zebrane wyniki. Zaburzenia psychiczne w PD stanowią istotny problem terapeutyczny, zwłaszcza w zaawansowanej postaci PD. Problemy te często ograniczają możliwość prowadzenia skutecznej rehabilitacji ruchowej i poznawczej (Sobow, 2006, s. 29).

Należy podkreślić, że nie wszystkie osoby z PD przejawiają zaburzenia depresyjne oraz że nasilenie tych zaburzeń różni się u poszczególnych pacjentów. Wśród zmiennych psychologicznych wpływających na reakcję emocjonalną związaną z chorobą, wymienia się: osobowość przedchorobową, wpływ otoczenia społecznego, strategie radzenia sobie z chorobą, sytuację rodzinną pacjenta. Korzystny efekt można osiągnąć przy zastosowaniu interwencji psychospołecznych, np. terapii grupowej z elementami psychoedukacji. Podkreśla się też znaczącą rolę terapii poznawczo-behawioralnej w leczeniu objawów depresji (Jasińska-Myga, 2006, s. 211). Podczas psychoterapii należy zwrócić uwagę na zasoby pacjenta, czasami religia, środowisko pacjenta może mieć szczególne znaczenie w zdobyciu motywacji do podjęcia działań terapeutycznych. Ponadto wsparcie osoby duchownej w tym trudnym czasie, np. gdy występuje anhedonia może być znaczące dla samego pacjenta, jak i rodziny pacjenta. Również poradnictwo socjalne i rehabilitacja ruchowa, bywają efektywne (Jasińska-Myga, 2006, s. 213).

7. Dyskusja

Odpowiednia jakość życia, prawidłowe funkcjonowanie poznawcze odgrywa ważną rolę w życiu każdego człowieka, jednakże ma szczególne znaczenie u osób które doświadczają chorób psychicznych i chorób somatycznych. Jedną z takich chorób jest PD, w której jednym z objawów jest depresja i bradyfrenia. Ponadto ze względu na charakter progresywny choroby, pacjenci są często zmuszeni do rezygnacji z aktywności zawodowej. Ma to wpływ na ich status społeczno- ekonomiczny (SES). Niewątpliwie jakość życia jest związana z aktywnością zawodową. Przykładowo badania naukowe potwierdzają znaczenie aktywności zawodowej u osób otyłych (Kowalska, 2009, s. 553). Postępujący charakter choroby, działania niepożądane farmakoterapii (dyskinezy płaśawicze) mogą być czynnikami utrudniającymi kontynuację zatrudnienia. Niestety jak każda poważna choroba,

PD to choroba całej rodziny. Ze względu na progresję objawów (przede wszystkim objawów ruchowych) pacjenci często wymagają pomocy ze stron z innych osób. Bardzo ważne jest to aby osoby z PD były pod stałą opieką zespołu diagnostycznego, składającego się z lekarza neurologa, lekarza psychiatrii oraz neuropsychologa. Ponadto wskazuje się na to aby pacjenci uczestniczyli w rehabilitacji neuropsychologicznej, ponieważ może ona znacznie poprawić ich poziom funkcjonowania w życiu codziennym. Ważne jest aby pacjenci byli pod opieką osób wykwalifikowanych (psychologa, osoby duchownej), aby mogli odkryć swoje zasoby (psychiczne, poznawcze i duchowe). Rodzina, wsparcie innych, terapia, religia mają bardzo duże znaczenie w chorobie, szczególnie jeżeli ta choroba jest nieuleczalna.

Podsumowanie

Podsumowując, należy podkreślić, że PD to nie tylko schorzenie dotyczące sfery ruchowej, ale także psychicznej. Współistniejące zaburzenia neuropsychiczne (depresja, otępienie), obniżenie funkcjonowania poznawczego wywierają znaczący wpływ na przebieg samej choroby, jak i na jakość życia chorego i jego najbliższych. Zaburzenia poznawcze są jednymi z najczęstszych objawów pozaruchowych PD, z tego względu podkreśla się także rolę rehabilitacji funkcji poznawczych, która może poprawić jakość życia pacjenta.

Bibliografia:

- Aarsland, D., Larsen, J.P., Karlsen, K., Lim, G., Tandberg, E. (1999). Mental symptoms in Parkinson's disease are important contributors to caregiver distress, *International Journal of Geriatric Psychiatry*, 14 (10), 866-874.
- Ansell, E.L., Bucks, R.S. (2006). Mnemonic anosognosia in Alzheimer's disease: A test of Agnew and Morris, *Neuropsychologia*, 44, 1095-1102.
- Gaweł, M., Potulska-Chromik, A. (2015). Choroby neurodegeneracyjne: choroba Alzheimera i Parkinsona, *Postępy Nauk Medycznych*, t. XXVIII, nr 7.
- Friedman, A. (2005). *Choroba Parkinsona. Mechanizmy, rozpoznanie, leczenie*, Lublin: Wydawnictwo: CZELEJ.
- Herzyk, A. (2011). *Neuropsychologia kliniczna wobec zjawisk świadomości i nieświadomości*, Warszawa. Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Honorykiewicz, O., Kish S.J. (1986). Biochemical pathophysiology of Parkinson's disease, *Advances in Neurology*, 45, 19-34.
- Jasińska-Myga, B., Sławek, J. (2006). *Depresja w chorobie Parkinsona*, Łódź: ViaMedica.

- Koller, W., Kase, S., (1986). Muscle Strength Testing in Parkinson's Disease, *European Neurology*, 25, 130-133, <https://doi.org/10.1159/000115998>.
- Kowalska, M., Kolarzyk M., Kaizer M., Trząski D. (2009). Ogólnopolskie badania jakości życia związanej ze zdrowiem fizycznym i psychicznym kobiet w wieku 45-60 lat z Katowic i Krakowa, *Problemy Higieny i Epidemiologii*, 90 (4), 553-555.
- Levy, R., Ashby, P., Hutichson, W.D, Lang, A., Lozano, A., Dostrovsky J. (2002). Dependence of subthalamic nucleus oscillations on movement and dopamine in Parkinson's disease, *Brain Research*, 125, 1196-1206, <https://doi.org/10.1093/brain/awf128>.
- Mayberg, H.S., Starkstein, S.E., Sadzot, N.I wsp. (1990). Selective hypometabolism in the inferior frontal lobe in depressed patients with Parkinson's disease, *Acta Neuropathologica*, 100, 285-290.
- Modzelewska, M., Domańska, Ł. (2004). *Depresja i poczucie koherencji u osób z chorobą Parkinsona*, *Annales Universitatis Mariae Curie- Skłodowska*, 227-244, Lublin: Polonia.
- Scatton, B., Javoy-Afgid, F., Rouquier, L., Dubois, B., Agid, Y. (1983). Reduction of cortical dopamine, noradrenaline, serotonin and their metabolites in Parkinson's disease, *Brain Research*, 275, 321-328.
- Senczyszyn, A., Wallner, R. (2018). Trening poznawczy i rehabilitacja poznawcza jako nefarmakologiczne strategie terapeutyczne w chorobie Parkinsona- przegląd badań, *Aktualności Neurologiczne*, 18 (2), 85-93.
- Sobow, T., Sławek, J. (2006). *Zaburzenia poznawcze i psychiczne w chorobie Parkinsona i w innych zespołach parkinsonowskich*, Kraków: Wydawnictwo Conlinuo.
- Stern, G. (1989). Did Parkinsonism occur before 1817? *Journal of Neurology, Neurosurgery and Psychiatry*, 11-12.
- Wierziński, P., Sobów, T. (2018). Depresja w chorobie Parkinsona. Rola farmakoterapii, *Aktualności Neurologiczne*, 18, 14-20.
- Żach, M., Friedman A., Sławek J., Derejko M. (2004). Quality of life in Polish patients with long lasting Parkinson's disease, *Movement Disorders*, 19 (6), 667-672.

Mgr Joanna Ruczaj, <https://orcid.org/0000-0002-5723-9130>

Instytut Psychologii

Wydział Filozoficzny Uniwersytet Jagielloński

w Krakowie

Logoterapia w kontekście suicydologii: wykorzystanie logoteorii w wyjaśnianiu i prewencji samobójstw, cz. 1.

Logotherapy and suicidology: logotherapy as useful conceptual framework for explanation and prevention of suicides, part 1.

<https://doi.org/10.34766/fetr.v44i4.420>

Abstrakt: Celem artykułu jest rozważenie słuszności odnoszenia się do logoteorii podczas dokonywania opisu stanu osób zagrożonych samobójstwem. W tekście przedstawiono założenia logoteorii Frankla. Następnie, poprzez odniesienie do badań z zakresu suicydologii, oceniono zasadność wykorzystania wniosków z analiz Frankla podczas omawiania specyfiki doświadczenia kryzysu suicydalnego. Analiza porównawcza tekstów pozwala na postulowanie istnienia powiązania między obrazem siebie a systemem wartości i subiektywnym poczuciem sensu. W kontekście tych obserwacji odwołano się do rozważenia zasadności stosowania logoterapii jako formy działań prewencyjnych podejmowanych w pracy z osobami zagrożonymi doświadczeniem frustracji woli sensu.

Słowa kluczowe: skłonności samobójcze, wola sensu, logoterapia, prewencja

Abstract: The aim of the article is to consider the validity of referring to the logotherapy when describing the state of people at risk of suicide. The text presents the assumptions of Frankl's logotherapy. Then, by referring to studies in the field of suicidology, the validity of using the conclusions of Frankl's analyses was assessed when discussing the specificity of the experience of a suicidal crisis. Comparative analysis of the texts makes it possible to postulate the existence of a connection between the self-image and the system of values and the subjective sense of meaning. In the context of these observations, reference was made to considering the legitimacy of using logotherapy as a form of preventive measures undertaken in working with people at risk of experiencing frustration of the will to make sense.

Keywords: suicidal tendencies, will to make sense, logotherapy, prevention

Wprowadzenie

Na podstawie danych z raportu WHO z 2014 roku, wynika, że średnio co 40 sekund ktoś popełnia samobójstwo. W ciągu roku, w wyniku samobójstw umiera na świecie ok. 800 000 ludzi (WHO, 2014). Znaczenie problemu podkreśla dynamika rozwoju tego zjawiska, tj. tendencja wzrostowa liczby samobójstw, obserwowana również w naszym kraju (por. dane statystyczne Komendy Głównej Policji oraz Głównego Urzędu Statystycznego za okres: 1999 – 2018).

Ze względu na podkreślaną w literaturze przedmiotu złożoność i wieloaspektowość fenomenu samobójczej śmierci, poszukiwanie przyczyn występowania czynów

samobójczych podejmowane jest m.in. na gruncie kryminologii (Hołyst, 2012), psychologii (Baumeister, 1990; Shneidman, 1993, 2001) i socjologii (Durkheim, 2011; Jarosz, 2004, 2013). Celem artykułu jest wskazanie, w jaki sposób zostaje przeformułowane w ramach logoteorii Frankla wspólne dociekanie o przyczynę odebrania sobie życia. W pracy analiza specyfiki występowania skłonności samobójczych zostanie omówiona w kontekście teorii sensu Frankla. Obserwacje z badań Frankla zostaną porównane z doniesieniami z zakresu suicydologii. Celem tej części jest omówienie adekwatności stosowania logoteorii w kontekście opisu występowania zachowań samobójczych. Artykuł kończą rozważania na temat zasadności stosowania logoterapii w pracy z osobami o skłonnościach samobójczych.

1. Samobójstwo a sens życia

Odnosząc się do doświadczenia swojej pracy klinicznej, Viktor Emil Frankl (2017) zauważa, że standardowe pytanie o występowanie myśli samobójczych, zwłaszcza w przypadku ukrywania tych skłonności, spotka się z przeczącą odpowiedzią klienta. Dlatego jako alternatywne proponuje pytanie: Dlaczego badany nie ma już myśli samobójczych? Autor twierdzi, że osoba uwolniona od zamiarów samobójczych odpowie bez namysłu, zwykle odwołując się do swojego poczucia odpowiedzialności za bliskie relacje lub zobowiązania wobec wyznawanych wartości (tamże, s. 59). Natomiast osobę ukrywającą zamiary samobójcze, pytanie to wprawi w zakłopotanie, gdyż uwidoczni doświadczany przez nią brak. W ten sposób, zmieniając formę standardową, Frankl pośrednio formułuje pytanie o sens (prze)życia osoby badanej. Przedmiotem badań podejmowanych przez Autora jest próba opisu stanu jednostki, w którym zapewnienie spełnienia jej kluczowych potrzeb, pozwala na zachowanie egzystencji podtrzymywanej przez doświadczenie woli sensu.

2. Doświadczenie woli sensu w kontekście logoteorii Frankla

Viktor Emil Frankl zauważa, że człowiek funkcjonuje w trzech sferach: jest jednocześnie cielesny, psychiczny i duchowy (por. Frankl, 2017, s. 264). Podkreśla, że człowiek nie jest sumą, ale jednością sfery ciała, psychiki i ducha, które nawzajem się warunkują. Ludzie mają dostęp do poznania duchowego wymiaru osoby tylko w koegzystencji z jej organizmem psychofizycznym, dlatego poznanie duszy człowieka pozostaje zapośredniczone przez jego ciało i jego potrzeby.

Każdej ze sfer, w których funkcjonuje człowiek, odpowiada specyficzne napięcie motywacyjne. Jako istota fizyczna człowiek dąży do zachowania zdrowia, co jest regulowane przez potrzeby biologiczne. Jako istocie psychicznej, człowiekowi są potrzebne do życia siły witalne i dobre samopoczucie we własnym ciele, czyli dąży on do przyjemnych uczuć

i wolności od napięć, zgodnie ze swoimi osobowościowymi skłonnościami. Jako istota duchowa, człowiek doświadcza sensu realizując zadania i urzeczywistniając wartości (por. Frankl, 1978, s. 12). Zdaniem Autora poszukiwanie sensu jest podstawową motywacją w życiu człowieka.

Doświadczenie poczucia sensu wymaga nakierowania na transcendentność. Egzystencja człowieka ma charakter transcendentny (por. Frankl, 2017, s. 266) - być człowiekiem to być skierowanym ku czemuś poza sobą. Samourzeczywistnienie (doświadczenie sensu własnej egzystencji) możliwe jest wyłącznie jako efekt uboczny autotranscendencji (tamże, s. 211). Zgodnie z założeniami logoterapii, sens życia można odkryć na trzy sposoby: poprzez twórczą pracę i działanie (tzw. sens twórczości); poprzez doświadczenie czegoś lub kontakt z innym człowiekiem (tzw. sens miłości) oraz poprzez to, w jaki sposób znoszone jest nieuniknione cierpienie (tzw. sens cierpienia) (Frankl, 2012, s. 118). W ten sposób egzystencję jednostki podtrzymuje wola sensu.

Frankl (2012) zauważa, że wola sensu może ulec frustracji, którą nazywa frustracją egzystencjalną (tamże, s. 108). Frustracja egzystencjalna może być przyczyną wystąpienia nerwicy noogennej. Nerwice noogenne są wynikiem problemów egzystencjalnych, dotyczą noosfery funkcjonowania człowieka (sfery ducha). Frankl opisuje to doświadczenia jako rodzaj depresji, która dotyczy ludzi, którzy doświadczając braku (tj. niemożliwości spełnienia potrzeb dotyczących przede wszystkim sfery ducha/ noosfery), uświadamiają sobie własną wewnętrzną pustkę (Frankl, 2009, s. 114; 2017, s. 138). Pustkę, która wynika z konfrontacji człowieka z samym sobą. W odpowiedzi na to doświadczenie może pojawić się tzw. triada neurotyczna: agresja, nałóg czy depresja (Frankl, 2009, s. 114).

Doświadczenie nerwicy noogennej może być powiązane również z wystąpieniem nerwicy socjogenicznej, czyli tendencją do postrzegania siebie przez pryzmat oczekiwań i wyznaczonych standardów społecznych. Frankl zauważa, że społeczeństwa w celu sprawniejszego administrowania narzucają normy poprzez które dążą do uniwersalizacji doświadczenia jednostek, co pośrednio może prowadzić do ich depersonalizacji (Frankl, 2017, s. 101). Egzystencja człowieka zostaje skupiona na spełnianiu oczekiwań otoczenia, lecz osobom brakuje świadomości i refleksji nad celem dla którego warto podtrzymywać swoje życie. Presja osiągnięć potęguje doświadczenie niepokoju w przypadku przeżycia porażki. Ponadto, cywilizacyjny nakaz kształcenia oraz podkreślany prestiż aktywności zawodowej, sprawia, że jednostka szczególnie silnie wiąże się emocjonalnie z wykonywaniem zawodu i nie wytwarzają się w niej inne nawyki potwierdzania swojej tożsamości. W momencie odejścia z pracy doświadcza pustki. Poczucie bezużyteczności wpływa na posiadany obraz siebie (m.in. samoocenę oraz rozbieżność pomiędzy Ja realnym, Ja idealnym a Ja powinnościowym - por. Higgings, 1990), co może powodować zanik poczucia sensu życia i uaktywniać występowanie tendencji samobójczych (por. dane KGP oraz GUS dotyczące statystyk samobójstw osób po 60 r.ż.).

W przypadku doświadczenia przez jednostkę pustki, jej sfrustrowana wola sensu może być pośrednio kompensowana przez wolę mocy (m.in. wolę pieniędzy) lub wolę przyjemności, czego efektem jest zablokowanie podstawowej motywacji, którą jest spełnienie sensu życia przez realizowanie wartości. Człowiek przywiązuje się wtedy do wartości względnych (wartości sytuacyjnych) (Frankl, 2017, s. 82), co może prowadzić go do egzystencji prezentystycznej, która jest postawą życiową zmierzająca do rezygnacji z wszelkiego ukierunkowania (Straus; za: tamże, s. 57). Przyjmując tę postawę człowiek nie pozostaje w relacji ze swoją przeszłością i nie jest ukierunkowany na kreowanie swojej przyszłości, odnosi się bowiem przede wszystkim do doświadczania/ eksplorowania terażniejszości. Natomiast poczucie sensu wymaga integracji przeszłości i przyszłości w egzystencji jednostki.

Niezintegrowane, trudne, przeszłe doświadczenia mogą bowiem istotnie wpływać na aktualne poczucie sensu życia. Przytłaczające poczucie ich nieodwracalności, połączone z lękiem przed konfrontacją z nimi, sprawia, że niekiedy w nieuświadomiony przez osobę sposób, wpływają na jakość jej egzystencji. Towarzyszące temu narastające napięcie powoduje przeżywanie cierpienia (*bólu psychicznego* wtórnego do doświadczenia opisanych niespełnionych potrzeb; por. Shneidman, 1993) i może ostatecznie skłonić jednostkę do samobójstwa (niekiedy opisywanego jako *ucieczka w śmierć* (por. Baumeister, 1990).

Analizując proces przeżywania kryzysów egzystencjalnych (w tym kryzysów suicydalnych) przez swoich pacjentów, Frankl postuluje możliwość odnalezienia sensu również na drodze przeżywania sytuacji trudnych. Zauważa, że z egzystencjalnego punktu widzenia doświadczenie kryzysu może być istotne dla rozwoju jednostki. Cierpienie przeżyte intencjonalne (czyli takie, które odnosi się do sensu i wartości) pozwala człowiekowi odkryć prawdę o sobie (tj. odzyskać poczucie własnej tożsamości; por. Ringel, 1987). Podkreśla to znaczenie wspieranie osób w kryzysie suicydalnym w ich procesie głębszego stawania się sobą (wzmacniania poczucia własnej tożsamości) poprzez urzeczywistnianie wartości, a tym samym ich dochodzenia do poznania sensu własnej egzystencji. Tylko dążąc do poznania doświadczenia osoby, która utraciła poczucie sensu w swoim życiu, można próbować adekwatnie odpowiedzieć na jej potrzeby.

Pozostając w relacji do przedstawionej koncepcji doświadczenia sensu w logoteorii Frankla, przedmiotem dalszych rozważań jest przegląd, zaproponowanych w literaturze z zakresu suicydologii, interpretacji zjawiska samobójstwa, jako różnych form uzasadnienia braku woli życia (stanu frustracji woli sensu).

3. Suicydologia o doświadczeniu sensu

Opisywany przez Viktora Emila Frankla psychopatogenny wpływ stanu frustracji potrzeb właściwych dla sfery cielesnej, psychicznej i/lub duchowej (prowadzący do

doświadczenia pustki egzystencjalnej), odnajduje liczne potwierdzenia w literaturze z zakresu suicydologii. Znaczenie doświadczenia stanu frustracji w/w potrzeb dla podejmowania zachowań samobójczych omówiono w pracach Chandlera (1994), Baumeistera (1990) oraz Shneidmana (1993). Natomiast, akcentowana przez Frankla wartość noosfery dla kondycji ludzkiej egzystencji (czyli dokonania aktu autotranscendencji i doświadczenia sensu poprzez realizację zadań i urzeczywistnianie wartości), w kontekście występowania zachowań suicydalnych, omawia Ringel w swojej koncepcji elementów syndromu presuicydalnego (Ringel, 1987, s. 57-91).

W ramach przytoczonych koncepcji występowania skłonności samobójczych, zostaje omówione suicydogenne znaczenie doświadczenia braku w zakresie realizacji potrzeb sfery cielesnej, psychicznej i duchowej (por. Frankl, 2017, s. 264). Poprzez odniesienie do teorii Chandlera (1994) wskazane zostanie znaczenie utraty poczucia własnej tożsamości dla występowania aktów autodestrukcji. Natomiast suicydogeny wpływ doświadczenia stanu deprivacji potrzeb, wynikający z postrzeganej rozbieżności pomiędzy oczekiwanymi a uzyskanymi efektami działania, zostanie omówiony poprzez odwołanie do koncepcji *ucieczki w śmierć* Baumeistera (1990) i teorii *bólu psychicznego* Shneidmana (1993).

4. Utrata poczucia własnej tożsamości a występowanie skłonności samobójczych

Michael Chandler (1994) postuluje, że skłonności samobójcze mogą pojawić się jako efekt utraty poczucia własnej tożsamości. W celu zweryfikowania tej hipotezy odwołuje się do rozwojowego znaczenia procesu restrukturyzacji tożsamości jednostki. Normatywnie przebiegający proces ma na celu rozwój osoby poprzez osiągnięcie przez nią wyższej i bardziej złożonej struktury tożsamości. Autor zauważa, że wystąpienie komplikacji w tym procesie, może powodować u jednostki zaburzenie poczucia trwałości i ciągłości tożsamości. Konsekwencją jest brak powiązania ze swoimi przeszłymi doświadczeniami oraz brak poczucia wpływu na swoją przyszłość. Opisując możliwe zaburzenia tego procesu, Autor zwraca uwagę na występujące opóźnienia w zakresie przejścia pomiędzy poszczególnymi stadiami rozwoju tożsamości w stosunku do normatywnego przebiegu tego procesu. Akcentuje potencjalnie suicydogenne konsekwencje zatrzymania się jednostki na danym etapie rozwoju struktury Ja. Omawia psychopatogeny wpływ regresji z bardziej zaawansowanego i złożonego etapu do wcześniejszego i mniej zaawansowanego stadium. Wskazywane zakłócenia progresywnej hierarchii następujących po sobie stadiów procesu restrukturyzacji tożsamości mogą prowadzić do załamania rozwoju struktury Ja, a w konsekwencji powodować utratę poczucia stałości i ciągłości istnienia siebie w czasie.

Brak jasnego doświadczenia siebie skutkuje przeżywaniem wewnętrznego konfliktu, tj. konfliktu współwystępujących, sprzecznych uczuć i wartości. Niezintegrowane części tożsamości nie pozwalają na stworzenie zjednoczonego, spójnego obrazu *Ja*, co istotnie

warunkuje sposób recepcji otaczającego świata. Opisany wewnętrzny konflikt powoduje poczucie chaosu i braku punktu oparcia we własnym doświadczeniu. W efekcie, jednostka traci poczucie autonomii i zaufania w słuszność podejmowanych wyborów, gdyż nie czuje się już gwarantem własnych decyzji.

Zdaniem Chandlera, samobójstwo staje się rozważaną przez ludzi możliwością, kiedy tracą oni poczucie własnej tożsamości (stałości i ciągłości w czasie swojej struktury Ja). Prowadzi to do braku doświadczenia przez nich powiązania z własną przyszłością. Wówczas następuje negacja własnej przyszłości i ujawniają się skłonności samobójcze.

5. Stan deprivacji potrzeb a występowania skłonności samobójczych

W ramach logoteorii Frankla zostaje podkreślone znaczenie możliwości realizacji kluczowych potrzeb dla podtrzymywania kondycji człowieka. Stopień realizacji potrzeb odnoszących się do sfery ciała, psychiki i ducha warunkuje jakość egzystencji człowieka. Psychopatogeny wpływ doświadczenia stanu deprivacji w/w potrzeb, został omówiony w kontekście występowania zachowań samobójczych m.in. w pracach Baumeistera (1990) oraz Shneidmana (1993).

W zaproponowanym przez Baumeistera stadialnym modelu opisu występowania zachowań samobójczych podkreślone zostaje znaczenie skutków dokonywanych w biegu życia, ewaluacji swoich dotychczasowych osiągnięć. W ramach tej teorii podłożem wystąpienia kryzysu suicydalnego jest przeżycie przez jednostkę serii sprzeczności pomiędzy swoimi oczekiwaniami a uzyskanymi rezultatami. Dostrzegana rozbieżność jest przyczyną doświadczenia przez nią stanu frustracji potrzeb. Skłonności samobójcze mogą ujawnić się zwłaszcza w przypadku osób, u których opisanemu procesowi ewaluacji, towarzyszy tendencja do dokonywania atrybucji wewnętrznej przyczyn postrzeganej porażki, co jest powiązane z lokowaniem powodów klęski w swoich immamentnych cechach charakteru. Generuje to obciążenie psychiczne (*ból psychiczny*; za: Shneidman, 1993), prowadzące do wyczerpania zasobów, którymi dysponuje jednostka i może skłonić ją do „ucieczki w śmierć” (tj. podjęcia próby lub dokonania aktu samobójczego).

E. S. Shneidman określa charakterystykę potrzeb, których niezaspokojenie może być psychopatogenne. Wyróżnia potrzeby główne (dotyczące fizjologii organizmu, czyli związane ze sferą cielesną), wtórne (związane ze sferą psychiki m.in. ambicja, uczucia) (Shneidman, 1993) oraz potrzeby modalne (pozwalające określić osobowość) i żywotne (istotne dla życia) (Murray, 1938; za: Hołyst, 2012). Twierdzi, że stan deprivacji potrzeb jest przyczyną doświadczenia *bólu psychicznego*. *Ból psychiczny* (Shneidman, 1993), który jest wtórny do niespełnionych potrzeb (zwłaszcza, wyodrębnionych przez Autora, potrzeb żywotnych), może skłonić jednostkę do *ucieczki w śmierć*.

Zdaniem Shneidmana podejmowanie zachowań samobójczych (w tym aktów autodestrukcji) ma na celu przede wszystkim redukcję bólu psychicznego. Przyjmując tę interpretację, intencją czynu samobójczego jest przede wszystkim ucieczka od odczuwania bólu, a nie wola zakończenia życia. Autor postuluje, że doświadczenie bólu psychicznego jest charakterystyczne dla zjawiska samobójstwa i jego adekwatne rozpoznawanie pozwala na różnicowanie ryzyka samobójstwa od przeżywania depresji i beznadziejności (Shneidman, 2001). Zdaniem Shneidmana, skłonność samobójcza jest przede wszystkim konstruktem psychologicznym, zjawiskiem wtórnym do doświadczenia frustracji potrzeb, spośród których podkreśla znaczenie potrzeb: 1) miłości, akceptacji i przynależności; 2) poczucia kontroli i sprawczości; 3) pozytywnej samooceny, uniknięcia wstydu i poniżenia oraz 4) tworzenia satysfakcjonujących relacji z osobami znaczącymi (Shneidman, 2001).

6. Znaczenie noosfery dla doświadczenia sensu

Postulowane przez Frankla znaczenie doświadczenia sensu poprzez realizację zadań i urzeczywistnianie wartości obecnych w świecie (Frankl, 2017, s.124) koresponduje z teorią elementów syndromu presuicydalnego zaproponowaną przez Ringela (1987, s. 57).

Ringel zauważa, że osobę o skłonnościach samobójczych charakteryzuje zawężenie świata wartości. Jedną ze składowych tego momentu syndromu presuicydalnego jest zmniejszenie poczucia własnej wartości. Badania (Harlow, Newcomb i Betler, 1986; Marti, MacKinnon, Johnsow i Rohsenow, 2011) wskazują na istnienie związku doświadczania kryzysów samooceny z prawdopodobieństwem wystąpienia zagrożenia samobójczego.

Autor pracy „Gdy życie traci sens” podkreśla, że konsekwencją zmniejszenia poczucia własnej wartości jest zahamowanie, doświadczenie niepewności oraz dążenie do unikania konfliktów (Ringel, 1987, s. 71). Powiązana z tym skłonność do rezygnacji z niektórych form aktywności pozwala unikać tym osobom konfrontacji ze stresogennymi bodźcami, co przynosi im tymczasową ulgę. Jednak wycofaniu z realizacji wybranych zadań towarzyszy również utrata celów, rezygnacja z urzeczywistnienia dostępnych możliwości oraz porzucenie nadziei na doświadczenie spełnienia w wybranej sferze życia. Człowiek przestaje angażować się w proces realizacji określonych wartości. Charakteryzuje go brak stosunku do wartości i dewaluacja niektórych dziedzin życia, które również stanowią element syndromu presuicydalnego (Ringel, 1987, s. 70). Rezygnacja z urzeczywistniania wartości obecnych w świecie jest powiązana z zahamowaniem rozwoju poczucia własnej wartości. Ringel zauważa, że utrzymać lub podnieść poczucie własnej wartości można tylko na drodze realizacji innych wartości (Ringel, 1987, s. 71). Urzeczywistnienie wartości obecnych w świecie wymaga aktu autotranscendencji. Skierowanie intencji i działań człowieka ku czemuś wobec niego zewnętrznemu jest warunkiem odkrycia sensu partykularnej sytuacji oraz sensu indywidualnej egzystencji (Frankl, 2017, s. 74). Zestawienie

obu perspektyw (Ringel, 1987; Frankl, 2017) pozwala na dostrzeżenie relacji pomiędzy subiektywnym poczuciem własnej wartości, reprezentowaną postawą otwartości na urzeczywistnienie wartości obecnych w świecie oraz indywidualnym doświadczeniem sensu.

7. Logoterapia osób o skłonnościach samobójczych

W artykule, tezy logoteorii Frankla zostały odniesione do modeli występowania skłonności samobójczych obecnych w literaturze z zakresu suicydologii. Celem podjętych analiz było rozważenie zasadności korzystania z koncepcji Frankla podczas podejmowania prób opisu doświadczenia osoby w kryzysie suicydalnym. Omawiane w pracy wykorzystanie tez teorii Frankla podczas opisu specyfiki występowania skłonności samobójczych zostanie zastosowane podczas próby uzasadnienia stosowania logoterapii w pracy z osobami przeżywającymi kryzys poczucia własnej tożsamości, doświadczającymi stanu deprywacji realizacji potrzeb żywotnych (por. Shneidman, 2001) ze współwystępującym zawężeniem świata wartości. Podjęcie pracy logoterapeutycznej ze wskazaną grupą osób zagrożonych samobójstwem pozwalałoby na realizację działań prewencyjnych w grupach ryzyka wystąpienia kryzysu suicydalnego.

Argumentacja na rzecz zasadności korzystania z technik logoterapeutycznych w celu prewencji występowania zachowań samobójczych zostanie dokonana poprzez omówienie czterech cech tej metody (Fizzotti, 1993; za: Formella, 2004), które predestynują ją do wykorzystania we wskazanym kontekście.

Pierwszą charakterystyką, która wyróżnia tę metodę jest specyficzny dla logoteorii holistyczny sposób postrzegania człowieka. W świetle koncepcji Frankla człowiek jest wielowymiarowy (fizyczno-psychiczno-duchowy zarazem) i nieustannie pozostaje w procesie stawania się. Dynamika jego egzystencji i, powiązana z nią, wola sensu sprawia, że osoba chce wywierać wpływ na to, kim się staje. Tym samym myśl Frankla przeciwstawia się formom redukcjonizmu w sposobie postrzegania człowieka: fizjologizmu, psychologizmu czy socjologizmu. Staje w opozycji wobec tych nurtów psychoterapeutycznych, które opisują życie człowieka poprzez odwołanie się jedynie do wpływu popędów i bodźców. Omówiona w artykule złożoność doświadczania kryzysu suicydalnego (m.in. utrata poczucia tożsamości por. Chandler, 1994 ; stan deprywacji potrzeb por. Shneidman, 1993; Baumeister, 1990; zniekształcenia percepcji świata por. Ringel, 1987) wymaga tworzenia programów wsparcia, które będą uwzględniały wieloaspektowość tego zjawiska. Holistyczny sposób postrzegania osoby w ramach teorii Frankla odpowiada dostrzeżonemu zapotrzebowaniu i znajduje odzwierciedlenie w strategiach/ założeniach pracy logoterapeutycznej.

Ponadto, Frankl odrzucając zewnątrzsterowność człowieka postuluje również jego wewnątrzsterowność. W świetle tej koncepcji człowiek jest czymś więcej niż sumą swoich części, jest świadomy, dysponuje wyborem i działa celowo. Podkreśla to znaczenie możliwości realizacji potencjału jednostki, jej zdolności do samorealizacji i urzeczywistniania swojego prawa do samostanowienia. Autor podkreśla podstawową wolność człowieka, która pozwala mu zająć określone stanowisko wobec każdej sytuacji, przyjmując aktywną postawę wobec swojego życia. Odwołanie do tej perspektywy może zostać zastosowane w celu wzmacniania poczucia sprawczości u osób zagrożonych doświadczeniem kryzysu suicydalnego podczas podejmowania pracy nad zmianą utrwalonych, postępujących u tej grupy zniekształceń percepcji świata (Ringel, 1987, s. 58-79).

Postulowana możliwość podjęcia aktywnej pracy nad zmianą utrwalonych, patogenicznych wzorców postrzegania świata, powiązana jest z kolejnym założeniem logoterapii Frankla, w ramach której podkreślone zostaje znaczenie analizy świadomości (tj. wagi procesów świadomych, możliwości wywierania świadomego wpływu - samostanowienia). Autor określa ludzkie istnienie jako ciągłe kroczenie w świadomości, co wskazuje na ograniczenia wizji człowieka akcentującej znaczenie jego nieświadomości oraz przeciwstawia się fatalistycznej koncepcji życia. Bycie człowiekiem oznacza bycie egzystencją „decydującą”, która stale decyduje, czym będzie w następnej chwili, czyli którą z dostępnych możliwości zdecyduje się urzeczywistnić. Frankl podkreśla znaczenie wolności jednostki: wolności do dokonywania wyborów, ale jednocześnie jej odpowiedzialności. Wolność dla Frankla to nic innego, jak negatywny aspekt zjawiska, którego pozytywnym aspektem jest odpowiedzialność (Frankl, 2012). Wolności grozi wręcz degeneracja w zwykłą arbitralność, o ile nie będzie przeżywana w kategoriach odpowiedzialności. Wolność i wolna wola oparta jest na odpowiedzialności istnienia, która polega na odpowiadaniu na życie, co wprowadza dialogowy charakter ludzkiej egzystencji. Frankl zauważa, że życie stawia pytania, a jedynym rozwiązaniem jest odpowiadać za swoje życie, być za nie odpowiedzialnym. Postuluje *przewrót egzystencjalny*, który opiera się na zmianie perspektywy: to życie zadaje człowiekowi pytania, a człowiek na nie odpowiada, dlatego aby znaleźć egzystencjalny sens należy przyjąć postawę „otwartości na świat” (Frankl, 1987; za: Längle, 2003).

Ostatnią wskazaną charakterystyką jest sugerowana w ramach logoterapii postawa światopoglądowa, która akcentuje znaczenie dokonywania w biegu życia selekcji i hierarchizacji przeżywanych wartości. Jako specyficznie ludzkie Frankl wyróżnia *wewnętrzną otwartość* człowieka w stosunku do samego siebie oraz *otwarcie na świat*. Przyjęcie postawy *otwartości na świat* umożliwia percepcję wartości obecnych w świecie (por. Scheler, za: Opoczyńska, 1999). Frankl stwierdza, że człowiek doświadcza sensu realizując zadania i wartości (Frankl, 1978). Sens egzystencjalny jest postrzegany jako realizacja najbardziej wartościowej możliwości w danej sytuacji. Zauważa, że poza sensem, który jest powiązany z unikalnymi i niepowtarzalnymi sytuacjami, istnieją również powszechniki sensu, które

nazywa wartościami (Frankl, 2017, s. 73). W swojej koncepcji, Frankl odwołuje się do hierarchii wartości zaproponowanej przez Maxa Schelera (Scheler, za: Opoczyńska, 1999, s. 157). Scheler zaproponował hierarchiczny porządek wartości, w którym na szczycie znajdują się wartości Sacrum, niżej wartości duchowe (dobro, sprawiedliwość, wartości związane z etyką i estetyką), później wartości witalne i najniżej wartości hedoniczne. Frankl zauważa, że główny ciężar w odnajdywaniu sensu leży w odnajdywaniu wartości (Frankl, 1987, za: Längle, 2003, s. 42). Osoba rozumie samą siebie tylko z poziomu transcendencji. Samourzeczywistnienie możliwe jest wyłącznie jako efekt uboczny samotranscendencji. (Frankl, 2012). Poczucie sensu jest nakierowaniem na coś transcendentnego wobec osoby. Ludzkie istnienie jest zawsze istnieniem zorientowanym na sens: „Nawet samobójca wierzy jeszcze w pewien sens, jeżeli nie w sens życia, dalszego życia, to przynajmniej w sens śmierci” (Frankl, 2017, s. 267).

Omówione charakterystyki logoterapii Frankla podkreślają specyfikę tej metody psychoterapeutycznej, która uwzględnia złożoność istoty ludzkiej i dąży do projektowania działań pomocowych, które będą kompleksową odpowiedzią na wieloaspektowość doświadczenia kryzysu suicydalnego. Odniesienie do tego podejścia terapeutycznego stanowi przeciwstawienie mechanistycznemu postrzeganiu człowieka, które redukuje życie do procesów biologiczno-psychicznych.

Podsumowanie

Dokonany w artykule przegląd badań z zakresu suicydologii odniesiony do tezy logoteorii Frankla sugeruje potrzebę przeniesienia uwagi od postwencji w sytuacji doświadczenia kryzysu suicydalnego na wzmacnianie skuteczności działań prewencyjnych związanych z diagnozowaniem i wzmacnianiem poczucia sensu w zidentyfikowanych grupach ryzyka.

Niewątpliwie ważną częścią działań profilaktycznych jest pogłębianie wiedzy o procesach motywacyjnych samobójców. Istotne jest m.in. właściwe rozpoznanie elementów syndromu presuicydalnego (Ringel, 1987), których pojawienie się prowadzi do zanikania mechanizmów obronnych, a w konsekwencji do prób samobójczych. Jednak, podejmowane działania interwencyjne nie mogą być ograniczone wyłącznie do analizy informacji o predyspozycjach jednostki, u której stwierdzono występowanie skłonności samobójczych. Diagnoza powinna odnosić się do układu społeczno – ekonomiczno – politycznego, w którym osoba funkcjonuje (Hołyst, 2012, s. 77). W odpowiedzi na ewentualnie zaobserwowane wówczas nieprawidłowości, konieczne jest prowadzenie działań mających na celu regulację powiązań między potrzebami społecznymi i wzorcami zaspokojenia potrzeb oraz możliwościami ich zaspokojenia. Niezbędna jest obserwacja

procesu zmian dokonujących się w społeczeństwie i podejmowanie działań mających na celu odpowiedź na zaobserwowane zjawiska.

Holistyczny sposób postrzegania osoby w ramach teorii Frankla wydaje się odpowiadać na wskazane zapotrzebowanie. Na podstawie doniesień z przytoczonych badań omówionych w kontekście logoteorii Frankla, uważam, że można postulować istnienie związku pomiędzy posiadanym obrazem siebie, reprezentowanym systemem wartości a doświadczanym poczuciem sensu (należy rozważyć uwzględnienie modyfikującego wpływu wskazanych zmiennych na subiektywne doświadczenie sensu w życiu). Przyjrzenie się temu zjawisku wydaje się szczególnie ważne nie tylko ze względu na samą możliwość zdobycia wiedzy, ale także jej praktyczne zastosowanie. Wskazanie na istnienie takiego związku daje szansę wykazania jeszcze jednego czynnika istotnego dla profilaktyki antysuicydalnej i wyodrębnienia obszarów do pracy z osobami doświadczającymi frustracji woli sensu.

W drugiej części artykułu przedstawione zostaną wyniki badań własnych dotyczących występowania postulowanego w pracy powiązania posiadanego obrazu siebie, reprezentowanego systemu wartości i doświadczanego poczucia sensu (w tym frustracji woli sensu). Analiza uzyskanych materiałów będzie ukierunkowana na weryfikację słuszności założenia o zmienności doświadczenia sensu w biegu życia (por. postulat zmienności ze względu na odnotowywaną w statystykach dynamikę/ zmienność samobójstw) oraz analizę, w jaki sposób posiadany obraz siebie oraz reprezentowany system wartości wpływa na kształtowanie się subiektywnego poczucia sensu.

Bibliografia:

- Baumeister, R.F.(1990). Suicide as escape from self, *Psychological Review*, 97 (1), 90 -113.
- Chandler, M. (1994). Adolescent suicide and the loss of personal continuity, (w:)D. Cicchetti, S.L. Toth. (red.), *Disorders and dysfunctions of the self*, 371-390. Rochester, NY: University of Rochester Press.
- Durkheim, E. (2011). *Samobójstwo*, Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Formella, Z. (2004). Samobójstwo: refleksja psychopedagogiczna, *Seminare. Poszukiwania naukowe*, 20, 369-385.
- Frankl, V.E. (2012). *Bóg ukryty: w poszukiwaniu ostatecznego sensu*, Warszawa: Wydawnictwo Czarna Owca.
- Frankl, V.E. (2012). *Człowiek w poszukiwaniu sensu*, Warszawa: Wydawnictwo Czarna Owca.
- Frankl, V.E. (1998). *Homo Patiens*, Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax.
- Frankl, V.E. (2017). *Lekarz i dusza*, Warszawa: Wydawnictwo Czarna Owca.
- Frankl, V.E. (1978). *Psychoterapia dla każdego*, Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax.
- Główny Urząd Statystyczny (2018), *Sytuacja demograficzna Polski do 2018 r.*, za: <https://stat.gov.pl/obszary-tematyczne/ludnosc/ludnosc/>, (dostęp: 01.09.2020).

- Higgins, E.T. (1990). Personality, social psychology, and person-situation relations: Standards activation as a common language, (w:) L.A. Pervin (red.), *Handbook of personality. Theory and research*, 301-338, New York-London: The Guilford Press
- Hołyst, B. (2012). *Suicydologia*, Warszawa: LexisNexis.
- Jarosz, M. (2013). *Samobójstwa : dlaczego teraz?*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Jarosz, M. (2004). *Samobójstwa : ucieczka przegranych*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Komenda Główna Policji, (2019). Zamachy samobójcze zakończone zgonem 2017 – 2019, za: <http://www.statystyka.policja.pl/st/wybrane-statystyki/zamachy-samobojcze/63803,Zamachy-samobojcze-od-2017-roku.html>, (dostęp: 01.09.2020).
- Längle A. (2003). Analiza egzystencjalna – poszukiwanie zgody na życie, *Psychoterapia*, 2 (125).
- Martin, R.A., MacKinnon, S., Johnson, J., Rohsenow, D.J. (2011). Purpose in Life Predicts Treatment Outcome Among Adult Cocaine Abusers in Treatment, *Journal of Substance Abuse Treatment*, 40 (2), 183 – 188.
- Newcomb, M.D., Harlow, L.L. (1986). Life events and substance use among adolescents: Mediating effects of perceived loss of control and meaninglessness in life, *Journal of Personality and Social Psychology*, 51 (3), 564–577.
- Opoczyńska, M. (1999). Człowiek wobec wartości, (w:) *Wybrane zagadnienia z psychologii osobowości*, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Ringel, E. (1987). *Gdy życie traci sens: rozważania o samobójstwie*, Szczecin: Glob.
- Shneidman, E.S. (2001). *Comprehending Suicide: Landmarks in 20th-century suicidology*. Washington, DC: American Psychological Association.
- Shneidman E.S. (1993). *Suicide as psychache: A clinical approach to self-destructive behaviour*. Northvale, NJ: Jason Aronson Inc.
- WHO (2014). *Injuries in Europe: a call for public health action*, za: https://www.euro.who.int/__data/assets/pdf_file/0011/252569/Injuries-in-WHO-European-Region-A-call-for-public-health-action-Eng-revised.pdf?ua=1, (dostęp“ 01.09.2020).
- WHO (2014). *World Suicide Report. Preventing suicide: a global imperative*, za: https://www.who.int/mental_health/suicide-prevention/world_report_2014/en/, (dostęp: 01.09.2020).

Mgr Joanna Ruczaj, <https://orcid.org/0000-0002-5723-9130>

Instytut Psychologii

Wydział Filozoficzny Uniwersytet Jagielloński

w Krakowie

Wola sensu w biegu życia: wykorzystanie logoteorii w wyjaśnianiu i prewencji samobójstw, cz. 2.

**The will to make sense in the course of life: logotherapy as useful
conceptual framework for explanation and prevention of suicides,
part 2.**

<https://doi.org/10.34766/fetr.v44i4.421>

Abstrakt: *Cel pracy:* Celem artykułu jest próba opisu doświadczenia poczucia sensu w życiu. Zadaniem podejmowanej analizy wypowiedzi osób badanych jest poznanie priorytetów (potrzeb i wartości), których realizacja jest kluczowa dla doświadczenia poczucia sensu. *Materiał i metody badawcze:* W pracy przedstawione zostają wyniki badania doświadczenia sensu przeprowadzonego w grupie 115 osób w wieku od 2 do 87 lat. Podczas zbierania danych została wykorzystana ankieta, dla której inspiracją był film Krzysztofa Kieślowskiego „Gadające głowy”. Analiza jakościowa zebranych materiałów została dokonana poprzez odwołanie do logoteorii Viktora Emila Frankla. *Wyniki:* Analiza wyników badań własnych pozwala na obserwację zmienności doświadczenia poczucia sensu w biegu życia oraz dostrzeżenie związku między posiadanym obrazem siebie, systemem wartości a subiektywnym poczuciem sensu. *Implikacje praktyczne:* Wyniki badań własnych są omawiane w odniesieniu do doświadczenia osób o skłonnościach samobójczych, zgodnie z poczynionym na wstępie założeniem, że poznanie motywacji do życia osób posiadających poczucie sensu swojej egzystencji, umożliwi dostrzeżenie braków istotnych dla osób, które doświadczają myśli samobójczych.

Słowa kluczowe: wola sensu, bieg życia, skłonności samobójcze

Abstract: Aim of the work: The aim of the article is an attempt to describe the experience of a sense of meaning in life. The task of the analysis of the respondents' statements is to learn about the priorities (needs and values), the implementation of which is crucial for the experience of a sense of meaning. Material and research methods: The paper presents the results of the research on the experience of sense carried out in a group of 115 people aged 2 to 87 years. During data collection, a questionnaire was used, inspired by Krzysztof Kieślowski's film "Talking Heads". Qualitative analysis of the collected materials was made by referring to the logotherapy of Viktor Emil Frankl. Results: During the interpretation of the results / style /, the variability of the experience of the sense of meaning in life is indicated and the relationship between the possessed self-image, the system of values and the subjective sense of meaning is shown. Conclusions: The results of the author's own research are interpreted in relation to the experience of people with suicidal tendencies, in line with the assumption made at the beginning that learning about the motivation for life of people with a sense of the meaning of their existence makes it possible to notice deficiencies important for people who experience suicidal thoughts.

Keywords: will to make sense, life course, suicidal tendencies

Wprowadzenie

W artykule przedstawiono raport z realizacji badań własnych, który stanowi empiryczną weryfikację wniosków z porównawczej analizy literatury dokonanej w poprzedniej części. Przedmiotem zrealizowanych badań własnych jest próba opisu doświadczenia poczucia sensu w życiu. Celem badania jest poznanie doświadczenia poczucia sensu w grupie osób, które uznają swoje życie jako warte (prze)życia. Analiza wypowiedzi osób badanych jest ukierunkowana na poznanie priorytetów (potrzeb i wartości), których realizacja jest kluczowa dla posiadania poczucia sensu. Przedmiotem badania jest również obserwacja występowania ewentualnych zmian w doświadczeniu poczucia sensu w życiu. Wnioski z badania interpretowane są w odniesieniu do doświadczenia osób o skłonnościach samobójczych, zgodnie z (uzasadnionym w poprzedniej części artykułu) założeniem, że poznanie motywacji do życia osób posiadających poczucie sensu, umożliwia identyfikację braków, których doświadczają osoby o skłonnościach samobójczych. Zasadność wykorzystania wniosków z przedstawianego badania dla projektowania działań prewencyjnych w pracy z osobami zagrożonymi doświadczeniem skłonności samobójczych (tj. frustracji woli sensu, por. Frankl, 2010, 2012, 2017) podkreślają następujące przesłanki: pierwsza, doświadczenie poczucia sensu lub bezsensu życia wywiera istotny wpływ na ocenę jakości swojej egzystencji oraz charakter posiadanych przekonań odnośnie przyszłości (por. Frankl, 2017, s. 57); druga, ocena wartości swojego życia może prowadzić do postrzeżenia życia jako wartego życia lub uznania go wartym śmierci (por. Ringel, 1987, s. 70; Harlow, Newcomb i Betler, 1986; Martin, MacKinnon, Johnson i Rohsenow, 2011).

Uogólnione poczucie braku sensu, relacjonowane przez osoby zagrożone doświadczeniem kryzysu suicydalnego, wielokrotnie powiązane jest z deprawacją ich, niekiedy nieuświadomionych, potrzeb (Baumeister, 1990; Hołyst, 2012; Ringel, 1987; Shneidman, 1993, 2001). Poznanie potrzeb wspólnych dla poszczególnych grup wiekowych, pozwala na lepszy opis stanu osób o skłonnościach samobójczych, zwłaszcza analizę frustracji ich woli sensu związaną z brakiem możliwości realizacji zadań kluczowych dla osiągnięcia przez nie poczucia spełnienia na danym etapie życia. Przedstawione w artykule badanie ma na celu weryfikację następujących hipotez: doświadczenie sensu ulega zmianom w biegu życia; posiadany obraz siebie oraz reprezentowany system wartości określa subiektywne poczucie sensu.

1. Opis badanej grupy

W badaniu doświadczenia poczucia sensu w życiu wzięło udział 115 osób. Średnia wieku wynosiła 30 lat i 7 miesięcy, przy czym najmłodsza badana osoba miała 2 lata, zaś najstarsza 87 lat. Zostało przebadanych 80 kobiet i 35 mężczyzn. Osoby badane zostały

podzielone na 8 grup (5 grup głównych, z których dwie grupy zostały wewnętrznie podzielone na dwie podgrupy). Podział na grupy powstał w oparciu o teorie stadiów na drodze życia powstałe na gruncie doniesień z badań psychologii rozwojowej (Erikson, 2000, 2002; Gałdowa, 1995; Levinson i in., 1978; Kohlberg 1969, 1973; Trempała, 2011). Posługując się kryterium doboru celowego ze względu na wiek osób badanych, wyodrębniono następujące grupy: przeddojrzałość (0-14 r.ż.); dorastanie (15-19 r.ż.); wczesna dorosłość (20-34 r.ż), podzielona na dwie fazy: I faza wczesnej dorosłości (20-24 r.ż); II faza wczesnej dorosłości (25-34 r.ż); 4) średnia dorosłość (35-65 r.ż), podzielona na dwie fazy: I faza średniej dorosłości (35 - 49 r.ż.) II faza średniej dorosłości (50 - 64 lat); 5) późna dorosłość (początek po 64 r.ż). Średnia liczba osób w poszczególnych grupach wynosiła 15 osób, przy czym najmniej liczne są grupy pierwsza (osoby w wieku 0 - 14 r.ż.) oraz ostatnia (osoby po 65 r.ż), które liczyły odpowiednio 7 i 4 osoby. Różnice liczebności grup zostały uwzględnione podczas analizy wyników, co jednak nie zaburza wyników badania ze względu na zastosowanie jakościowej metody analizy danych. Należy również zauważyć dysproporcję pomiędzy udziałem w badaniu przedstawicieli obu płci. W grupie osób badanych ok. 65% stanowią kobiety a 35% mężczyźni. Nie stosowano kryterium doboru celowego osób badanych oraz nie przeprowadzono badania w środowiskach, których specyfika determinowałaby udział jednej z płci. Różnica wynika z mniejszego zainteresowania w grupie mężczyzn udziałem w badaniu, co może być powiązane z charakterem pytań i mniejszą skłonnością mężczyzn do uzewnętrzniania swoich stanów mentalnych (Chodkiewicz, Miniszewska, 2016).

2. Materiał i metody badawcze

W badaniu zastosowano ankietę zawierającą pytania inspirowane filmem Krzysztofa Kieślowskiego „Gadające głowy”. Adekwatność zastosowania zaproponowanych przez reżysera pytań do niniejszego badania zweryfikowano poprzez porównanie ich treści z treścią itemów wchodzących w skład testu PIL, do którego odwołuje się Frankl, jako do kwestionariuszowego narzędzia pomiaru poczucia sensu życia (Frankl, 2012).

Uzasadnieniem wyboru formy badania była treść pytań dostosowanych do szerokiego przekroju wiekowego, co uzyskało potwierdzenie w trakcie sondy społecznej w Polsce w 1979 r., która jest przedmiotem filmu Krzysztofa Kieślowskiego. Zaproponowane przez reżysera pytania zawierają proste i powszechnie zrozumiałe sformułowania, których adekwatna percepcja jest względnie niezależna od stadium rozwoju reprezentowanego przez osobę oraz jej kompetencji poznawczych. Zastosowane w ankiecie pytania odpowiadają obszarom kształtowania się poczucia sensu indywidualnej egzystencji w teorii Frankla (por. Frankl, 2017):

– Kim jesteś?

Celem pytania jest analiza poczucia tożsamości osoby badanej, która dotyczy jej zdolności samopoznania, samooceny i poczucia samorealizacji. Doświadczenie samopoznania jest istotne dla kształtowania się poczucia sensu, ponieważ jest wyrazem uświadomienia sobie swojej odrębności (fizycznej i psychicznej) oraz próbą określenia miejsca w życiu. Jest to powiązane z posiadaniem wiedzy o tym, kim się jest (m.in. tożsamość płci, wieku, tożsamość indywidualna i grupowa) i umiejętności wyodrębnienia swoich podstawowych charakterystyk (podyktowanych budową organizmu, np. przynależenie do gatunku, czy określonych przez miary psychometryczne, np. temperament). Posiadanie zdolności samopoznania umożliwia doświadczenie prywatnego charakteru swojego życia psychicznego, wzbogacanie wiedzy o sobie, a także uczestniczenie w procesie integracji cech swojego charakteru, co umożliwia ukształtowanie stabilnego obrazu osobowości. Następnym istotnym wymiarem, do którego mogą odwoływać się osoby badane w swoim samoopisie jest samoocena. Ocena siebie i formułowanie oczekiwań wobec siebie są powiązane ze spostrzeganiem swoich dyspozycji. Samoocena kształtuje się poprzez odniesienie się osoby do różnych sfer swoich kompetencji (np. aktywność społeczna, zawodowa). Przekonanie o własnej skuteczności wpływa na skłonność do podejmowania wyzwań i do aktywnego konfrontowania się z problemami. Treść odpowiedzi osób badanych może pozwalać również na obserwację spójności i stabilności ich obrazu Ja (osiągnięcie poczucia ciągłości swojej egzystencji, świadczącego o integracji przeszłości i przyszłości w egzystencji jednostki; por. Frankl, 2017) oraz występowanie ewentualnych różnic pomiędzy ich Ja realnym i Ja idealnym (por. Higgins, 1990). Analiza tych aspektów obrazu Ja pozwala na ocenę poczucia samorealizacji badanych. Doświadczenie samorealizacji towarzyszy poczuciu spełnienia i satysfakcji ze swojego życia. Obserwacja samopoznania, samooceny i poczucia samorealizacji pozwala na ocenę aktywnej postawy osoby badanej, co jest istotne dla analizy postrzeganej jakości jej egzystencji.

– Czego byś chciał/a?

Pragnienia i potrzeby są bardzo istotną częścią doświadczenia osoby deklarującej poczucie sensu w swoim życiu. Na podstawie rozpoznanych braków, określa ona swoje cele. Dążąc do ich realizacji, przyjmuje aktywną postawę wobec rzeczywistości. Gdy w sposób wolny określa swoje preferencje i wybiera wartości, które decyduje się urzeczywistnić, podejmuje tym samym odpowiedzialność za własne życie. Analiza tego, jak opisuje ona swoje pragnienia, umożliwia ocenę jej zaangażowania w realizację wyznaczonych celów. Pozwala to stwierdzić, czy wyodrębnione pragnienie stanowi ważny aspekt jej życia. Osoba doświadczająca poczucia sensu, potrafi określić swoje priorytety i jest ukierunkowana na ich realizację. Analiza odpowiedzi na to pytanie pozwala zaobserwować także przekonania osoby dotyczące prawdopodobieństwa osiągnięcia wyznaczonych celów, co powiązane jest

m.in. z wcześniej przedstawionym przez nią obrazem siebie i oceną własnych możliwości. Osoby deklarujące poczucie sensu w życiu posiadają wewnętrzne poczucie kontroli, poczucie sprawczości i oceniają wyznaczone cele jako pozostające w zakresie ich możliwości. Tworzą projekcje swojej przyszłości powiązane z pragnieniem realizacji wyznaczonych celów.

– Co jest najważniejsze?

Celem pytania jest analiza priorytetów wymienianych przez osobę oraz obserwacja, czy deklaruje ona posiadanie prymarnych wartości. Osoba, która doświadcza poczucia sensu życia odwołuje się do wartości, ku którym transcenduje. Przyjmuje ona postawę otwartą na odbiór dostrzeganych w świecie wartości. Wybiera wartości, które postanawia urzeczywistnić. Wybór ten jest wyrazem jej preferencji i świadczy o zaangażowaniu się we własną egzystencję. W ten sposób aktywnie odpowiada na wezwanie wartości obecnych w świecie. Akt urzeczywistnienia wartości dokonuje się w sferze ducha, gdzie człowiek daje wyraz swej wolności, biorąc odpowiedzialność za swoje istnienie. Istnienie sfery ducha uzdalnia człowieka do przekraczania ograniczeń własnej egzystencji i kierowania się ku czemuś wobec niego zewnętrznemu. W ten sposób urzeczywistnione w indywidualnej egzystencji wartości, świadczą o odkryciu sensu życia przez człowieka.

3. Metoda analizy wyników

W celu analizy pozyskanego materiału wykorzystano metodologię badań jakościowych. Podczas analizy odpowiedzi uwzględniono etap rozwoju, na którym znajduje się osoba badana (kryterium doboru celowego był wówczas wiek osoby).

Analiza odpowiedzi ze względu na etap rozwoju, na którym znajduje się osoba badana pozwala na lepsze poznanie potrzeb i motywacji badanych oraz dokonanie porównania odpowiedzi pomiędzy grupami i obserwację ich zmienności ze względu na wiek uczestników badania. Analizując treść wypowiedzi osób reprezentujących poszczególne grupy wiekowe, odwołano się do następujących aspektów ich rozwoju: rozwój osobowości, rozwój społeczny, rozwój moralny. Zaproponowane w badaniu pytania, skłaniały bowiem osoby badane do spontanicznego odnoszenia się w swoich wypowiedziach do treści, które bezpośrednio lub pośrednio wskazywały na kwestie kluczowe w rozwoju ich osobowości, rozwoju społecznym i moralnym. Ponadto, zaobserwowane w badaniach zniekształcenia pojawiające się w obrębie wymienionych sfer w przypadku występowania skłonności samobójczych (por. Frankl, 2017; Ringel, 1987; Chandler, 1994; Baumeister, 1990; Shneidman, 1993, 2001), skłaniają do dokładniejszej analizy tych obszarów.

4. Wyniki

4.1. Przeddojrzałość (0 – 14 r.ż.)

Rozwój osobowości: Osoby badane podkreślają w opisie siebie posiadanie poczucia własnej odrębności fizycznej i psychicznej oraz związanego z nim poczucia reprezentacji siebie (odp. „Mną”). Identyfikują się z własną płcią i przejawiają poczucie przynależności do grupy (odp. „Polką”). Definiują siebie również poprzez pozostawanie w relacji do osób znaczących (odp. „Synkiem”). Charakterystyczne dla tej grupy jest również określanie swojej tożsamości poprzez przyjmowanie ról (odp. „Lekarzem dinozaurów”; „Tygrysem”).

Rozwój społeczny: Szczególne znaczenie ma charakter więzi z opiekunem. Przywiązanie do opiekuna wyrażane jest poprzez deklarację relacji jako priorytetu (odp. „Mama”, „Najbliżsi”, „Rodzina”).

Rozwój moralny: W grupie osób badanych dominuje konkretny, indywidualistyczny punkt widzenia, któremu towarzyszy przekonanie o słuszności dbania o zaspokojenie własnych potrzeb i interesów. Osoby nazywają swoje pragnienia, które w przypadku młodszych dzieci odpowiadają zwykle potrzebom podstawowym (odp. „selek”, „kielbaske”), natomiast w grupie starszych dzieci można zaobserwować powiązanie ich preferencji z aktualnymi zainteresowaniami (odp. „Jeździć teraz na koniku”, „Umieć na czymś grać”).

4.2. Dorastanie (15 – 19 r.ż.)

Rozwój osobowości: W opisie siebie przez osoby badane można dostrzec znaczenie procesu kształtowania się poczucia tożsamości oraz podejmowane próby zintegrowania różnych aspektów *Ja*. Badani wielokrotnie podkreślają swoje poczucie odrębności (odp. „Jestem sobą”, „Mną”, „Sobą”, „Osobą. Jednostką”) oraz potrzebę autonomii (odp. „Outsiderką”; „Buntownikiem”). Wybrane odpowiedzi mogą wskazywać na słabą świadomość własnego *Ja* oraz jego niespójną i niestabilną reprezentację (odp. „Nie wiem”; „(...) chyba człowiekiem”; „Jednostką zagubioną”; „Człowiekiem, który nieustannie się wierci i nie może odnaleźć swojego miejsca w świecie”). Występuje również spadek samooceny globalnej w porównaniu z jej poziomem z okresu dzieciństwa, co znajduje odzwierciedlenie w sposobie określania siebie (odp. „tylko człowiekiem ze swoimi słabościami”).

Oprócz podkreślanego znaczenia poczucia tożsamości indywidualnej, w grupie osób badanych można zaobserwować kształtowanie się tożsamości płciowej (odp. „Kobietą”, stosowanie żeńskoosobowych form rzeczowników: odp. „członkinią szkółki jeździeckiej”) oraz tożsamości grupowej (odp. „uczniem gimnazjum”, „nastolatką”). Podejmując próby określenia siebie, młodzież włącza swoje pasje do sposobu definiowania siebie (odp. „perfect

jeźdźczą”) oraz odwołuje się do pełnionych ról społecznych, które częściej dotyczą sfery kompetencji (odp. „ucznieniem”/ „uczennicą”) niż relacji rodzinnych (odp. „jedynaczką”). Znaczenie relacji dla kształtowania się tożsamości indywidualnej w grupie młodzieży podkreśla wypowiedź: „Najważniejsi są dla mnie ludzie, to oni zawsze kształtowali moją osobowość, dzięki nim jestem tym, kim jestem teraz”.

Rozwój społeczny: W wypowiedziach osób badanych można zaobserwować rozluźnienie więzi emocjonalnej z rodzicami i wzrost znaczenia grupy rówieśniczej. Deklarowana potrzeba relacji zostaje rozszerzona poza krąg najbliższych osób (odp. „Rodzina i przyjaciele”; „Zdrowie, szczęście, przyjaciele”; „Rodzina, przyjaciele, szczęście”). Wzrost znaczenia grupy rówieśniczej nie zagraża, a jedynie wpływa na modyfikację charakteru więzi rodzinnych, co znajduje odzwierciedlenie w wypowiedziach starszej młodzieży, które wskazują na stabilizację ich relacji z rodzicami (priorytety deklarowane przez osoby po 18 r.ż. odp. „Szczęście mojej rodziny”; „Rodzina”). Modyfikacja relacji z rodzicami uwarunkowana jest również przez obserwowaną w grupie młodzieży, zwiększoną potrzebę posiadania kontroli nad swoim życiem (odp. „kroczyć w kierunku, który wybrałem będąc jeszcze dzieckiem”; „robić coś, co lubię”; „budzić się rano z wiarą, kończyć dzień z dumą. mieć swoje miejsce na ziemi”). Osoby badane dążą do kreowania swojej przyszłości - w perspektywie lokalnej (odp. „Osiągać sukcesy, pracować w wymarzonej zawodzie”) oraz wywierania globalnego wpływu (odp. „przyczynić do rozwoju rasy ludzkiej”; „wyleczyć jak najwięcej ludzi”). W wypowiedziach młodzieży można zaobserwować również wzrost znaczenia tworzenia bliskich relacji, gdyż pragnienie miłości zostaje sformułowane po raz pierwszy w wypowiedzi osoby 15. letniej (odp. „Prawdziwej miłości i dobra ludzkiego”), zaś osoba w wieku 18 lat wymienia miłość jako swój priorytet.

Rozwój moralny: W wypowiedziach osób badanych można zaobserwować wykorzystywanie głównie sądów prospołecznych, zorientowanych na związki interpersonalne (odp. [najważniejsze] „Wiedza, inteligencja, postęp techniczny i psychologiczny. Oczywiście, o rodzinę i przyjaciół staram się dbać, ale bardzo chciałbym się w jakiś sposób przyczynić do rozwoju rasy ludzkiej.”; „Chciałabym zgody, miłości, nadziei, siły.”). Charakterystyczne jest również współwystępowanie egoistycznej i prospołecznej motywacji włączonej w deklaracje wyznawanych wartości (zarówno odp. „Pieniądze”; „Komputer”, jak i odp. „Wolność”; „Ludzie”; „Życie drugiej osoby”). Ponadto, analizując preferencje młodzieży można zaobserwować ich próby samodzielnego definiowania standardów moralnych (odp. „Chciałabym wolności, obyczajowej, i gospodarczej, tolerancji, ale nie przesadzonej, jak w stylu regresywnej lewicy.”)

4.3. Wczesna dorosłość (I faza: 20 – 24 r.ż.)

Rozwój osobowości: W wypowiedziach osób badanych można zaobserwować postępujący proces indywidualizacji rozwoju, powiązany ze stopniową specjalizacją i utrwalaniem ról społecznych (odp. „studentką”, „pracownikiem”; „obywatelką”; „Polką”; „Europejką”). Młodzi dorośli podkreślają znaczenie poczucia samostanowienia i potrzebę wolności wyboru w zakresie preferowanych aktywności (odp. „Chciałbym zawsze mieć poczucie, iż jestem panem swojego losu”; „Chciałabym podejmować dobre wybory”, „Chciałabym mieć większą moc sprawczą, posiadać poczucie że mam wpływ na to, kim jestem jako człowiek”, „Życie w zgodzie z własnymi przekonaniem”). W odpowiedziach osób badanych można zaobserwować również stopniowe przeniesienie perspektywy z siebie na świat, czemu towarzyszy pragnienie bycia potrzebnym i spełnienia (odp. „Chciałabym czuć się spełniona i potrzebna innym”). Spełnienie, które jest wyrażane jako potrzeba samourzeczywistnienia w obszarze kompetencji (odp. „ważne jest dla mnie ciągle doskonalenie się, szukanie kolejnych celów”) lub w sferze relacji (odp. „Dużą wagę przywiązuję również do realizacji mojego pragnienia aby być lepszym człowiekiem”).

Rozwój społeczny: Osoby badane akcentują znaczenie podtrzymywania i rozwijania związków przyjacielskich (odp. „Harmonijnego, zdrowego życia, trwałych relacji, także tych przyjacielskich”). Pojawiające się odwołania do pełnionych ról społecznych (odp. „narzeczoną”; „matką”; „żoną”) wskazują również na stabilizację związków intymnych, co znajduje wyraz w pragnieniach osób badanych (odp. „Szczęścia. Rodziny i miłości. Ukochanej żony. Prawdziwych przyjaciół którzy są blisko i mnie znają”). Związki z partnerem intymnym stopniowo zajmują miejsce relacji z najlepszym przyjacielem: „Ludzie mi bliscy, moja rodzina, moi przyjaciele, *moje miłości*. To oni tworzą to, kim jestem i to im zawdzięczam najpiękniejsze chwile w moim życiu. A ponieważ bardzo boję się samotności, to bez ich obecności pewnie nie byłoby mnie.”

Rozwój moralny: Odwołując się do swoich priorytetów, osoby badane wskazują na znaczenie „bycia dobrym”, to znaczy działania z dobrych pobudek (odp. „Dużą wagę przywiązuję również do realizacji mojego pragnienia, aby być lepszym człowiekiem”). Podkreślają istotę troski o innych, podtrzymywania dobrych relacji oraz dbałość o zachowanie wzajemnego zaufania i szacunku (odp. „Szczerość, zaufanie i miłość, z tymi cechami wiążą się dla mnie ważne osoby, zarówno w gronie rodzinnym, jak i przyjaciół”). Uważają za ważne zaangażowanie w dążenie do pomyślności społeczeństwa (odp. „[chciałabym] Świata odznaczającego się pokojem, bezpieczeństwem, tolerancją, wolnością, szanowaniem praw człowieka, równością”; „[najważniejsze] To trudne pytanie, chyba wolność, sprawiedliwość, równość – tylko to dla każdego znaczy co innego”).

4.4. Wczesna dorosłość (II faza 25 – 34 lata)

Rozwój osobowości: Osoby badane włączają swoją aktywność zawodową do sposobu definiowania siebie (odp. „pracownikiem”; „położną”; „masażystką”; „anestezjologiem”; „nauczycielem”). W ten sposób wyrażona przez nie postawa zaangażowania w pełnienie nowych ról społecznych jest czynnikiem istotnie stymulującym rozwój osobowości. Charakterystyczne dla tego okresu są liczne projekcje dotyczące przyszłości, które znajdują odzwierciedlenie również w sposobie określania siebie (odp. „przyszłym mężem”, „Człowiekiem z przyszłością”). W grupie osób badanych zaobserwowano przyjmowanie postawy zorientowanej na przyszłość oraz powiązane z nią projekcje swojej tożsamości (odp. „przyszłym mężem”), co współwystępuje z ich nadzieją na samorealizację w sferze relacji oraz rozwój zawodowy. Zaobserwowane poszerzenie obszaru samodoskonalenia o spełnienie w obszarze relacji powiązane jest również z wyrażaną potrzebą przekazywania pozyskiwanych zasobów (odp. „dawać szczęście”).

Rozwój społeczny: W relacjach osób badanych występują świadectwa podejmowania nowych ról społecznych związanych z zakładaniem własnej rodziny (odp. „matka”; „żona”; „ojcem”) oraz pełnowymiarową pracą zawodową (odp. „ratownikiem”, „pielęgniarką”). Deklarowane pragnienie samourzeczywistnienia przyjmuje formę projektu na życie, w którym osoby dążą do spełnienia w obranej roli: partnera, opiekuna (odp. „Założyć rodzinę, żyć szczęśliwie”; „[najważniejsze] Przyszła żona i rodzina”; „Chciałabym podejmować dobre wybory i kochać na zawsze.”). Deprywacja potrzeby relacji może skutkować zatraceniem tożsamości na co wskazuje wypowiedź 33. letniej kobiety, która stwierdza, że „Nie wie”, kim jest, a jednocześnie wyraża potrzebę: „Mieć prawo kochać tego, kogo kochać nie mam prawa”. Deprywacja potrzeby relacji wywiera wpływ na poczucie tożsamości kobiety. Znaczenie stanu zaspokojenia potrzeb podkreśla również odpowiedź udzielona przez jej rówieśniczkę: „Jestem sobą” (która może świadczyć o poczuciu wewnętrznej integracji), która współwystępuje z jej deklaracją zaspokojenia potrzeb, co wyraża stwierdzając: „Mam wszystko”.

Rozwój moralny: Analizując odpowiedzi osób badanych można dostrzec sformułowania świadczące o poszerzeniu perspektywy postrzegania poza doczesne doświadczenie (odp. „wieczność”, „szczęście wieczne”). Należy zauważyć, że negacja potrzeby transcendencji, wyrażona poprzez przyjęcie postawy egocentrycznej (odp. [co jest najważniejsze?] „Ja”) współwystępowała z deklaracją braku pragnień (odp. [czego chciałabyś?] „Nic”).

Refleksja dotycząca sfery uniwersalnych wartości pojawia się, kiedy badani, odnosząc się do swoich priorytetów, operują abstrakcyjnymi pojęciami (odp. „prawda”, „piękno”, „życie”) albo odwołują się do swojego doświadczenia religijnego (odp. „Bóg”, „wiara” „wartości”). W grupie osób badanych można zaobserwować wolę internalizacji

wartości, co występuje m.in. w wypowiedziach: „moja relacja z Bogiem”, „by Bóg działał w moim życiu”; „więź z Bogiem”.

4.5. Średnia dorosłość (I faza 35 – 49 lat)

Rozwój osobowości: Osoby badane wielokrotnie definiują siebie poprzez odwołanie do pełnionych funkcji i ról społecznych (odp. „matka”, „żona”, „manager”, „pracownik”). Ponadto, analizując sposób określania przez nie swojej tożsamości, można dostrzec formy transcendencji siebie w kierunku tego, co nieprzemijające, na co wskazuje definiowanie siebie poprzez odniesienie do następujących kategorii: „umysłem”, „myślą”, „świadomością”.

Analizując odpowiedzi osób badanych można dostrzec ich tendencję do ewaluacji dotychczasowych doświadczeń. Proces oceny dotyczy również sfery „ja”, gdyż można zaobserwować zarówno występowanie odpowiedzi „Sobą: (która może wskazywać na ukończony sukcesem proces kształtowania tożsamości i stan zaspokojenia potrzeb), jak i odpowiedzi „niestety człowiekiem” lub „nikim” (treść tych odpowiedzi może być podyktowana negatywną oceną swoich doświadczeń, poczuciem niezadowolenia z siebie lub efektem porównania swoich ideałów/ projekcji przyszłości z zastaną rzeczywistością).

Rozwój społeczny: Osoby badane podkreślają znaczenie potrzeby doświadczenia spełnienia w obszarze relacji i na gruncie zawodowym (odp. „[chciałabym] Dobrostanu dla siebie i najbliższych”) oraz doświadczenia satysfakcji z pozyskanych zasobów (odp. „Chciałabym być zadowolona z posiadania tego, co mam”; „radość z tego, co się posiada”, „Spełnienia globalnego”, „spełnienia”, „satysfakcja”). Wypowiedziom będącym wyrazem indywidualnej oceny swoich dotychczasowych osiągnięć, towarzyszą świadectwa pragnienia ich społecznego uznania, które znajdują wyraz w potrzebie szacunku (odp. „[najważniejsze] Szacunek, w szerokim pojęciu, od źdźbła trawy po chmurę.”; „[najważniejsze] Zdrowie, szacunek, miłość”). Z procesem ewaluacji życia może być powiązane również pragnienie zmiany wpisującej się w strukturę *Ja* (odp. [kim jestem] „Kimś, kto zmienił całe swoje życie i zastanawia się, czy jest mu z tym rzeczywiście lepiej”). Jednak, w analizowanych wypowiedziach, potrzeba zmiany częściej dotyczy preferencji zmiany otoczenia (odp. „Aby gatunek ludzki miał inne, mniej destrukcyjne i głupio zachłanne cechy”; „świadomości innych”).

Rozwój moralny: W odpowiedziach osób badanych dotyczących ich priorytetów dominują wartości związane z rodziną, w tym z ich realizacją roli opiekuna (odp. „Rodzina”, „Szczęście bliskich i swoje”; „Dziecko”; „Syn”). Deprywacja tej potrzeby, wyrażona poprzez deklarację pragnienia „aby moja rodzina zniknęła na tydzień” jest powiązana z negatywnym obrazem siebie (odp. [kim jesteś?], „Francą, larwą itp. ...). Zaobserwowany proces ewaluacji dotyczy również sfery wartości. Można dostrzec wpływ doświadczenia na oczekiwania jednostki wobec świata, co znajduje wyraz w tym, że idee wymieniane przez poprzednie

grupy (odp. „miłość”; „spełnienie”; „szczęście”), przyjmują bardziej określoną formę - pragnienia zostają doprecyzowane poprzez odniesienie do subiektywnych doświadczeń (odp. „Prawdziwej miłości”; „Spełnienia globalnego”; „szczęścia dla siebie i najbliższych”).

4.6. Średnia dorosłość (II faza 50 – 64 r.ż.)

Rozwój osobowości : W wypowiedziach osób badanych można dostrzec stabilizację ich obrazu siebie. Badani określają swoją tożsamość poprzez odwołanie się do wydobytego w procesie ewaluacji obrazu *Ja* i mojego życia (odp. [kim jestem?] „Mam rodzinę, dom, pracę (...) Mieszkam na wsi i to jest kolejny powód do radości. Kocham życie”; [kim jestem?] „Wiem, że mam dużo tzw. mądrości życiowej”; „Gospodyni domowa”; „Kobietą, która ma rok do emerytury”). Zależnie od wyników indywidualnego procesu ewaluacji, możemy w odpowiedziach osób badanych zaobserwować różne sposoby postrzegania swojej tożsamości. Spostrzeżenie „Jestem osobą dojrzałą” może być świadectwem wewnętrznej integracji. Natomiast deklaracja „Chyba różnie, staram się być sobą. To trudne.”, która współwystępuje w tej wypowiedzi z priorytetem: „Odnajdywanie siebie w różnych momentach życia. Bycie sobą, nie aktorem”, podkreśla dynamikę (oraz świadomość potencjalnych trudności) procesu integracji stanów wewnętrznych (realnego i idealnego obrazu *Ja*).

Rozwój społeczny: Pełnione funkcje i role społeczne włączane są przez osoby badane do sposobu definiowania siebie (odp. „matka”, „żona”, „pielęgniarka”, „nauczycielka”, „gospodyni domowa”). W wypowiedziach osób badanych można również dostrzec, że posiadane pojęcie *Ja* zostaje poszerzone stosownie do transformacji struktury rodziny, tzn. jej organizacji i zakresu (odp. „babcią”; „dziadkiem). Preferencje osób badanych odpowiadają pragnieniu poczucia spełnienia w roli opiekuna (odp. [chciałabym] „żeby mój syn wyrósł na porządnego człowieka”; „Chciałabym mieć dużo wnuków”). Wyrażonemu pragnieniu samorealizacji na gruncie relacji, towarzyszy ograniczenie potrzeby osiągnięć (odp. Można powiedzieć, że to co najważniejsze to osiągnęłam (...) Sprawy materialne nie są dla mnie najważniejsze, znacznie większe mam potrzeby duchowe”) na rzecz deklarowanej potrzeby stabilizacji i bezpieczeństwa (odp. „Stabilizacji”; „spokoju na świecie”). W wypowiedziach osób badanych, potrzeba stabilizacji przyjmuje również formę oczekiwań społecznych, w tym także pragnienia restrukturyzacji zachowań społecznych (odp. „Chciałabym, żeby ludzie byli dla siebie życzliwi. Dla świata chciałabym pokoju.”; „Dla świata – pokój i wzajemna życzliwość ludzi”; „spokoju na świecie”).

Rozwój moralny: W swoich wypowiedziach osoby badane często zwracają uwagę na wartość zdrowia (odp. „Cenię sobie zdrowie.”; „[chciałabym] Dla siebie zdrowia (...)”; „miłość w rodzinie, zdrowie i uśmiech na twarzy nawet w najcięższych chwilach.”; „Zdrowia, szczęścia dla siebie i najbliższych”; „Zdrowia, spokoju na świecie”). Uznanie wartości zdrowia wyrażają również pośrednio poprzez deklarowane pragnienie zachowania

samodzielności (odp. „Zachować pogodę ducha, wiarę, i samodzielność.”). Obserwacji ograniczeń swojej sprawności towarzyszy poszerzenie perspektywy postrzegania swojej egzystencji, które znajduje swój wyraz w nieograniczonej projekcji siebie w przyszłość (odp. [najważniejsze] „Zbawienie. Życie wieczne.”). lub przyjmuje formę pragnienia międzypokoleniowej transmisji wartości (odp. „miłość w rodzinie”; „szczęścia dla mojego dziecka”; „szczęścia swoich dzieci”; „szczęścia dla siebie i najbliższych”).

4.7. Późna dorosłość (początek po 64 r.ż)

Rozwój osobowości: Osoby badane definiują siebie poprzez odniesienie do poczucia przynależności do wspólnoty: odwołują się do więzi rodzinnych (odp. „matką”; „babcią”; „dziadkiem”) lub społecznych (odp. „Polką”). Można zaobserwować ich poczucie względnej stabilności swoich cech osobowości, któremu towarzyszy doświadczenie samopoznania (odp. „Jestem człowiekiem i nic, co ludzkie nie jest mi obce”).

Rozwój społeczny: W wypowiedziach osób badanych można dostrzec ich doświadczenie utraty pewnych ról społecznych (związane ze zmniejszoną aktywnością zawodową i przejściem na emeryturę), któremu towarzyszą deklaracje chęci podtrzymywania postawy zaangażowania społecznego i pragnienia bycia potrzebnym (odp. „Jestem na emeryturze, ale dalej chciałabym być w dobrej kondycji i być potrzebna swoim bliskim i starszym”). Osoby badane podkreślają także znaczenie relacji rodzinnych (odp. „rodzina, w której panuje miłość i zgoda”; „Żeby w rodzinie się ułożyło”).

Rozwój moralny: Analizując pragnienia i deklarowane wartości można zauważyć, że osoby badane preferują dążenie do stabilizacji i spokoju (odp. „Pokój na świecie i spokój w naszym kraju”; „Spokój”). Wyrażonemu pragnieniu spokoju towarzyszy deklaracja priorytetu powiązanego z religijnym systemem wartości (odp. „Bóg. Nie wiesz?”). Pragnienie zinternalizowania wartości pokoju, może przyjmować wówczas wymiar metafizyczny.

5. Dyskusja wyników

Pragnieniem, które jest wspólne dla osób będących na etapie rozwoju przed osiągnięciem dojrzałości (0 – 14 r.ż.) jest tworzenie i utrzymywanie bezpiecznej relacji z osobami znaczącymi (rodzice, opiekunowie, rodzeństwo) oraz świadomość możliwości zaspokojenia swoich potrzeb podstawowych.

Najważniejszym zadaniem okresu dorastania (15 – 19 r.ż.) jest kształtowanie tożsamości indywidualnej jako wewnętrznej struktury *Ja*, będącej dynamiczną organizacją potrzeb, dążeń, nadziei i możliwości. Znaczenie pozytywnego przejścia tego etapu podkreśla wyróżnione przez Ringela szczególnie przerażające doświadczenie utraty

poczucia swojej tożsamości, które towarzyszy osobom o skłonnościach samobójczych (Ringel, 1987, s. 283).

W następnym okresie życia (I faza okresu wczesnej dorosłości: 20 – 24 r.ż.) dominuje pragnienie pozostawania w zgodzie ze sobą, mające na celu ochronę obrazu swojej tożsamości wypracowanego na wcześniejszym etapie. Autonomia jednostki może być spełniona, kiedy realizuje ona własne, podmiotowe działania, niezależnie od czynników je determinujących. Możliwość indywidualnego wyboru przedmiotu starań pozwala na jego internalizację, co wtórnie prowadzi do zaangażowania jednostki w jej egzystencję. Aktywności, podejmowane ze względu na realizację zinternalizowanych celów, nadają sens życiu jednostki.

Odpowiedzi osób będących w wieku pomiędzy 25 a 34 r.ż wskazują, że najważniejszym zadaniem tego okresu jest dążenie do urzeczywistnienia swoich projekcji przyszłości oraz konfrontacja z wartościami i próba ich internalizacji. Rozpoznanie realności wartości stanowi początek procesu ich internalizacji. Istotne znaczenie wartości na tym etapie życia zostało potwierdzone w badaniach Filipiaka (2008), gdyż tylko osoby będące w tej grupie wiekowej, po próbie samobójczej nie doświadczały kryzysu w wartościowaniu, co świadczy o stabilności reprezentowanej przez nie hierarchii wartości.

Najważniejszym zadaniem następnego etapu egzystencji (I faza średniej dorosłości: 35 – 49 r.ż.) jest dokonanie ewaluacji swojego życia, które ma charakter wstępnych podsumowań. Poczucie sensu jest wówczas uwarunkowane przez treść wniosków wyprowadzonych z analizy swoich dotychczasowych doświadczeń. Subiektywne poczucie spełnienia (osiągnięcie sukcesu w sferze prywatnej lub zawodowej) oraz doświadczanie szacunku w bliskich relacjach potwierdza efektywność dotychczasowych starań i motywuje do podejmowania nowych działań, które istotnie określają sens egzystencji osób będących na tym etapie życia.

Osoby będące w wieku pomiędzy 50 a 64 r. ż.,. charakteryzuje poszerzenie perspektywy postrzegania swojej egzystencji, które znajduje swój wyraz w ich nieograniczonej projekcji siebie w przyszłość. Dążenie tych osób do autotranscendencji jest realizowane poprzez rozwój swojego życia duchowego (m.in. wzrost zaangażowania w życie wspólnoty wyznaniowej) lub przyjmuje formę pragnienia międzypokoleniowej transmisji wartości. Pragną urzeczywistnienia wartości, których adresatem mają być bliskie im osoby (rodzina, dzieci, dziecko). Ważnym zadaniem tego okresu życia jest również przekazanie pozyskanych dóbr i zdobytych umiejętności przyszłym pokoleniom.

Najważniejszym zadaniem okresu późnej dorosłości (po 64 r.ż.) jest osiągnięcie stanu stabilizacji. Istotna jest wówczas realizacja potrzeby bezpieczeństwa, dlatego osoby starsze dążą do poczucia wspólnoty z bliskimi. Ponadto, ograniczenie aktywności (działalności zawodowej i fizycznej sprawności) wpływa na zmniejszenie interakcji społecznych. Zmniejszenie zakresu obowiązków i zwiększenie wolnego czasu wpływa na wzrost

tendencji do autorefleksji i wzmocnienie poczucia samopoznania u tych osób. Przeniesienie ich aktywności w wymiar ich życia wewnętrznego, znajduje wyraz w kształtowaniu się tzw. „życiowej” mądrości.

Implikacje praktyczne wyników badań własnych

Dokonana analiza wskazuje na potrzeby, których realizacja jest kluczowa dla doświadczenia poczucia sensu na poszczególnych etapach egzystencji. Poczynione spostrzeżenia mogą być wskazówką dla osób pracujących z osobami o skłonnościach samobójczych, ponieważ pozwalają dostrzec obszary nad którymi warto się skupić w procesie budowania poczucia sensu życia.

Ograniczenia wyników badań własnych

Uogólniając treść wypowiedzi osób badanych, można wyodrębnić dwa powody, które determinują doświadczenie poczucia sensu w ich egzystencji: pozostawanie w bliskich relacjach (towarzysząca temu troska i poczucie odpowiedzialności) oraz wiara w ideały i pragnienie urzeczywistnienia pewnych wartości.

Analiza przedstawionych wyników wymaga uwzględnienia ograniczeń badania. W badaniu nie zostały wzięte pod uwagę inne czynniki, które mogły mieć wpływ na treść udzielanych odpowiedzi, m.in.: nie było kontrolowane występowanie osobniczych skłonności samobójczych (OSS) takich, jak np. zaburzenia psychiczne (zwłaszcza zaburzenia afektu i zaburzenia zachowania, które istotnie korelują z występowaniem skłonności samobójczych - Młodożeniec, 2008) i/lub obecności suicydogennych układów sytuacyjnych (SUS), jak np. trudna sytuacja życiowa (np. bezrobocie) lub rodzinna (np. rozwód, śmierć bliskiej osoby lub doświadczenie śmierci samobójczej w bliskim otoczeniu - Hołyst, 2012, s. 211-222). Oprócz trudności pomiaru tych zmiennych, ich występowanie uznano za drugorzędne wobec podstawowego założenia o występowaniu poczucia sensu u osób, które każdego dnia decydują się podtrzymywać swoją egzystencję. Ewentualne występowanie wspomnianych czynników jedynie podkreślałoby ich motywację do afirmacji absolutnej wartości życia wbrew wszystkiemu.

Bibliografia:

- Baumeister, R.F.(1990). Suicide as escape from self, *Psychological Review*, 97 (1), 90-113.
- Chandler, M. (1994). Adolescent suicide and the loss of personal continuity, (in:) D. Cicchetti, S.L. Toth. (eds.), *Disorders and dysfunctions of the self*, 371-390, Rochester, New York: University of Rochester Press.
- Chodkiewicz, J., Miniszewska, J. (2016). Męska depresja – koncepcja, metody pomiaru i związku z zachowaniami samobójczymi, *Psychiatria I Psychologia Kliniczna*, 16 (1), 33-37.
- Erikson, E. (2000). *Tożsamość a cykl życia*, Poznań: Wyd. Zysk i S-ka.
- Erikson, E. (2002). *Dopełniony cykl życia*, Poznań: REBIS.

- Filipiak, S. (2008). Zaburzenia procesu wartościowania w etiologii prób samobójczych, *Suicydologia*, 1 (4), 64-80.
- Frankl, V.E. (2010). *Wola sensu: założenia i zastosowanie logo terapii*, Warszawa: Czarna Owca.
- Frankl, V.E. (2012). *Człowiek w poszukiwaniu sensu*, Warszawa: Wydawnictwo Czarna Owca.
- Frankl, V.E. (2017). *Lekarz i dusza*, Warszawa: Wydawnictwo Czarna Owca.
- Gałdowa, A. (1995). *Wybrane zagadnienia z psychologii osobowości*, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Główny Urząd Statystyczny, *Sytuacja demograficzna Polski do 2018 r.*, za:
<https://stat.gov.pl/obszary-tematyczne/ludnosc/ludnosc/>, (dostęp: 02.09.2020).
- Higgins, E.T. (1990). Personality, social psychology, and person-situation relations: Standards activation as a common language, (in:) L.A. Pervin (ed.), *Handbook of personality. Theory and research*, 301-338, New York-London: The Guilford Press.
- Hołyst, B. (2012). *Suicydologia*, Warszawa: LexisNexis.
- Kohlberg, L. (1969). Stage and sequence: The cognitive developmental approach to socialization, (in:) D.A. Goslin (ed.), *Handbook of socialization theory and research*, New York: Rand McNally.
- Kohlberg, L. (1973). Continuities in childhood and adult moral development revisited, (in:) P.B. Baltes & K.W. Schaie (ed.), *Life span developmental psychology. Personality and socialization*, New York: Academic Press.
- Komenda Główna Policji, (2019). Zamachy samobójcze zakończone zgonem 2017 – 2019, za:
<http://www.statystyka.policja.pl/st/wybrane-statystyki/zamachy-samobojcze/63803,Zamachy-samobojcze-od-2017-roku.html>, (dostęp: 02.09.2020).
- Levinson, D.J., Darrow, C.N., Klein, E.B., Levinson, M.H. & McKee, B. (1978). *The seasons of a man's life*, New York: Knopf.
- Martin, R.A., MacKinnon, S., Johnson, J., Rohsenow, D.J. (2011). Purpose in Life Predicts Treatment Outcome Among Adult Cocaine Abusers in Treatment, *Journal of Substance Abuse Treatment*, 40 (2), 183–188.
- Newcomb, M.D., & Harlow, L.L. (1986). Life events and substance use among adolescents: Mediating effects of perceived loss of control and meaninglessness in life, *Journal of Personality and Social Psychology*, 51(3), 564–577.
- Ringel, E. (1987). *Gdy życie traci sens: rozważania o samobójstwie*, Szczecin: Glob.
- Shneidman, E.S. (2001). *Comprehending Suicide: Landmarks in 20th-century suicidology*, Washington, DC: American Psychological Association.
- Shneidman E.S. (1993). *Suicide as psychache: A clinical approach to self-destructive behaviour*, Northvale, New York: Jason Aronson Inc.
- Trempała, J. (red.) (2011). *Psychologia rozwoju człowieka. Podręcznik akademicki*, Warszawa: PWN.

Kasper Sipowicz, Ph.D., <https://orcid.org/0000-0001-7384-2899>
The Maria Grzegorzewska University in Warsaw
Department of Interdisciplinary Disability Studies

Marlena Podlecka, M.A., <https://orcid.org/0000-0002-2213-374X>
Institute of Psychiatry and Neurology in Warsaw
Department of Neuroses, Personality Disorders and Eating Disorders

Prof. of IPiN Tadeusz Pietras, Ph.D., D.Sc. in Medical Sciences, <https://orcid.org/0000-0003-1771-3819>
Medical University of Lodz
Department of Clinical Pharmacology
1st Chair of Internal Medicine
Institute of Psychiatry and Neurology in Warsaw
The Second Department of Psychiatry

Multidimensional aspects of the life of subjects with psychosis - an existential study

Wielowymiarowe aspekty życia osób z psychozą - studium egzystencjalne

<https://doi.org/10.34766/fetr.v44i4.433>

Abstract: The presented paper attempts to outline the multidimensional universe of functioning of a person struggling with psychosis. The characteristic difficulties resulting from experiencing productive symptoms such as hallucinations, pseudo-hallucinations, parahallucinations and delusions are described together with the intrapsychic, religious, family-related and social aspects. Setting a specific type of psychotic disorders in the contemporary realities, the authors focused not only on the difficulties experienced by the patients, but also on the resources available to them.

Keywords: psychosis, social functioning, religiousness, coping, insight.

Abstrakt: W niniejszym artykule podjęta została próba zarysowania wielowymiarowego uniwersum funkcjonowania osoby zmagającej się z psychozą. Charakterystyczne trudności wynikające z doświadczania objawów wytwórczych w postaci omamów, pseudohalucynacji, parahalucynacji i urojeń opisane zostały z uwzględnieniem aspektu intrapsychoicznego, religijnego, rodzinnego oraz społecznego. Osadzając specyficzny rys zaburzeń psychotycznych w realiach współczesności autorzy nie koncentrowali się jedynie na trudnościach, jakich doświadcza chory, ale także na dostępnych mu zasobach.

Słowa kluczowe: psychoza, funkcjonowanie społeczne, radzenie sobie,

Introduction

The so-called psychotic disorders, or psychoses are the most severe form of mental and behavioral disorders. They are characterized by the occurrence of productive symptoms, which include hallucinations, pseudo-hallucinations, parahallucinations and delusions. From the point of view of pathophysiology, psychosis is associated with hyperactivity of the dopaminergic system in the central nervous system. This is evidenced by the effectiveness of

neuroleptics (antipsychotics) in the treatment of psychosis. They are drugs that block the action of the dopaminergic system.

Psychotic disorders are usually equated with schizophrenia. However, it is not the only disease involving the occurrence of this type of disorders. Psychosis often accompanies dementia, abstinence syndromes (delirium), the use of some narcotic drugs, psychotic depression, mania and schizoaffective disorder. Schizophrenia is the most common, but not the only, form of psychotic disorders.

From the point of view of cognitive psychology, psychosis is the result of disorganization of the psyche caused by misprocessing of information by the mind. Own thoughts are perceived by the subject as external voices. The interpretation of the surrounding world takes place through the prism of delusions – the outside world becomes strange, threatening and alien. Losing the train of thought, racing thoughts impair (for an external observer) the logic of thinking, which further intensifies the sense of alienation. In extreme cases, the disorder of the course and content of thinking and the combination of words on the basis of sound similarity makes the speech of a person with psychosis incomprehensible and illogical to the environment.

In the society, psychosis is perceived as fearful, frightening and indirectly linked to the negative social picture of mental illness and psychiatry itself. It should be remembered, however, that significant disorganization of the psyche makes it impossible to plan an intentional criminal act. Therefore, the number of crimes committed by people with psychosis is ten times lower than in the healthy population. A person in psychosis, often looking dangerous, usually does not pose any danger to the environment. Unfortunately, the negative picture of psychosis prevailing in society is maintained by the mass media, which unjustifiably attribute psychotic disorders to various types of offenders. These criminals usually have an abnormal personality and are often influenced by addictive substances. However, that has nothing to do with psychotic disorders.

1. Personal, intrapsychic aspect of psychosis

Antoni Kępiński (1992) defines the essence of psychosis in intrapsychic terms as a break of the border between the inner world (“I”) and the outside world, which chaotically flood each other’s territories. Thus, the inner universe of subjects suffering from psychosis seems to be their objective reality, and the outside world seems to be their own world. The manifestations of such disintegration, which is an inconsistency of cognitive, emotional and motivational functions, appear to the person suffering as a sense of chaos and emptiness in the head.

Distortion of the individual way of experiencing one’s “Me” involves losing (nihilism) or exaggerating one’s own vitality (megalomania), decline (overpowering) or

overgrowth (omnipotence) of one's own actions, disintegration or idealization of the way of experiencing, blurring of the borders between oneself and the environment, and the loss or change of identity (Wciórka, 2017).

In the psychotic period, the patients find themselves in a completely alien and incomprehensible world, which is usually terrifying. This world is generally full of cameras, eavesdropping, reading in thoughts, overpowering by foreign forces, full of incomprehensible voices. This often leads the patients to try to take their own life. The suicide rate among people with chronic psychotic disorders is as high as 10% (Seligman, Walker, Rosenham, 2017).

Recovering from psychosis and regaining health makes the patients aware of their tragic situation. They begin to understand the strangeness of their experiences, which are often embarrassing for them. This fact exacerbates social isolation and significantly undermines self-esteem. For some patients, the extinction of psychotic disorders, which were the content of their life, leaves an existential void. Only psychosocial rehabilitation can, at least in part, fill this void.

The criticism of one's own psychosis is called insight in psychopathology. The patient's insight is always associated with suffering and fear that the disorder will recur again and that that individual is perceived as an "abnormal" person. Improvement, understood as awareness of the unreality of the world created by psychotic disorganization, occurs most often at the expense of mood quality, often leading to the development of depression (Seligman, Walker, Rosenham, 2017).

Patients with psychosis are often lonely. They do not have a partner, friends, or loved ones. The constant feeling of loneliness promotes the building of a negative self-image and a depressive image of the world in the process of salutogenesis. It makes a difference to recover with the support of the loved ones, whereas single people provided by social care with cold instrumental support come back to the mental norm in a different way.

The concept of social psychiatry presupposes the inclusion of people with mental disorders in the local social environment. Such inclusion, however, requires the creation of social economy entities in which sick people would be employed and would acquire the social competences typical of healthy people.

2. Spiritual/religious aspect

Among many patients suffering from psychotic disorders, faith in God or other forms of spiritual affirmation play a key role in the process of reconstructing the self-image, sense of meaning, and healing. Research indicates that even up to 91% of patients diagnosed with schizophrenia declare private religious or spiritual activities and 68% participate in public religious services or activities (Nolan et al., 2012). It has been assumed that the level of

religiosity in the population of people diagnosed with schizophrenia is higher than in the general population (Mohr et al., 2012).

Treatment of psychotic disorders is based on a biopsychosocial model that does not take into account the patients' beliefs in its design, although the World Health Organization considers human spirituality as an important area for assessing the quality of life (Culliford, 2002). Indeed, it appears that faith in God and spirituality in general can have a beneficial effect on the well-being of a person with psychosis, whose sense of identity and psychosocial functioning have been strained by the symptoms of the disease. Faith in God is a response to the constitutional need of every person to find the meaning of life and the value of borderline experiences. It brings spiritual reassurance and a sense of security in the face of uncertainty and evanescence, bringing hope to the sick and suffering (Wandrasz, 1998).

The religiosity of people with psychosis can be observed through two interlocking areas considered as a continuum: a complex of religious beliefs and religious hallucinations and delusions compatible with the religious denomination. There is a tendency to ignore and even completely pathologize the religious sphere of patients by mental health professionals, probably due to the presence of religious content in the productive psychotic symptoms (Lukoff, Lu, Turner, 1995; Crossley, 1995). Meanwhile, research indicates a strong link between the external and internal religiosity of a patient diagnosed with schizophrenia with the indicators such as the duration of treatment, number of hospitalizations (Tomczak, 2006), quality of life, level of psychosocial functioning, dependence on psychoactive substances, risk of suicide, or attitude towards pharmacotherapy (treatment adherence) (Mohr, Huguelet, 2004; Grover et al., 2014).

It is assumed that over 50% of patients diagnosed with schizophrenia construct a specific representation of the disease and the therapeutic process through the prism of religious beliefs. The experience of a psychotic state can be perceived by the patients i.a. as a part of God's plan, a gift from God, a test from God, or a punishment sent by God, a possession. It turns out that patients experiencing a psychotic crisis expect therapy compatible with their specific system of religious beliefs and the axiological universe. This sense of consistency becomes a significant predictor of the continuation of pharmacotherapy after hospitalization (Borras et al., 2007).

Caring for the adequate implementation of the spiritual needs of a person with psychosis can therefore result in both direct benefits for the therapeutic process and more favorable prognoses, as well as an improvement in psychosocial functioning and the overall quality of life of the person. The implications of religious involvement for the well-being of patients with psychosis can be seen in the form of the following mechanisms (Mohr, Huguelet, 2004):

- behavioral (e.g. habits associated with a healthy lifestyle);
- social (e.g. being a member of a community – support and a sense of belonging);

- psychological (e.g. faith in God, beliefs concerning life and death, ethical and axiological system, interpersonal relations);
- physiological (e.g. religious practices inducing a state of relaxation).

The key importance of the area of religiosity and spirituality for the quality of life of a person with psychosis is found in the notion of religious coping with the disease. One of the fundamental functions of religious beliefs in human life is its autotherapeutic character (Chlewiński, 1982). Experiencing a psychotic state and all its psychosocial consequences is undoubtedly a source of great stress for the patient. However, commitment to religious and spiritual beliefs and practices is considered one of the basic ways of dealing with stressors caused by the disease. Individual strategies in cognitive, behavioral, interpersonal and spiritual areas (Pargament, Ano, Wachholtz, 2005) can be classified as follows:

- search for the sense and meaning of the disease;
- seeking control over one's own life;
- seeking solace in closeness to God;
- seeking closeness with others and with God;
- seeking personal transformation/transformation of life (Pargament, Koenig, Perez, 2000).

It should be emphasized in particular that any strategy of religious coping with the experience of psychosis can take both positive and negative form, which is conditioned by the individual characteristics of the relationship with God. Research indicates that, depending on a specific sense of religiosity, the indicators determining health, psychosocial functioning and quality of life can be correlated either positively or negatively with the level of faith in God.

3. Family aspect

The systemic current of family therapy has developed on the basis of assumptions that schizophrenia is the result of abnormal messages issued in the family. An example was the so-called schizophrenogenic mother, meaning a cold woman, issuing messages of a double binding nature. The children of such mothers were allegedly suffering from schizophrenia. The symptoms of the disease became manifest in the weakest link in the family, and the disease was to perform a morphostatic function, that is, maintaining the family structure. Elimination of the disease would mean a breakdown of the family. Therefore, the condition for the existence of a family was the illness of its member.

Currently, systemic family therapy is far from such an extreme notion of schizophrenia in the family. Attention is drawn rather to the burden due to the presence of schizophrenia in the family. This burden is often associated with the need to care for the ill member until the end of the existence of the nuclear family. At the next stage, the burden is

carried by the siblings of sick people, who are taken care of by a brother or sister. The depth of changes in the family structure under the influence of the child's disease radically changes the ego inside the family, the identity, narrative, and affects the reformulation of transgenerational myths, which must take the disease into account. The illness of a family member is often treated as a punishment and misfortune. A positive reformulation is relatively rare.

Research indicates that a functional disturbance of the family system resulting from the onset of psychotic symptoms in one of its members affects the severity of psychotic symptoms and the degree of psychosocial disability of the sick person (Koutra et al., 2016). This triggers a hard-to-interrupt feedback mechanism.

Daniel R. Weinberger and Lipska (Papaleo, Lipska, Weinberger, 2012) discovered that the families of people with schizophrenia demonstrate numerous minor abnormalities in the performance of neuropsychological tests, typical of schizophrenia. This genetic marker of schizophrenia may affect the different functioning of families including people with psychosis, as already noted by the founders of systemic therapy. Modern social psychiatry draws attention to the devastating impact of one person's psychotic disorders on other family members and on building a positive image of a person with psychosis in his or her social environment.

4. Social aspect

Antoni Kępiński (1992) very aptly states that in psychosis social contacts usually described as "me-you" or "we-you" undergo atrophy to the of "me-he/she/them" formula, thus dismissing the possibility of achieving a common "we". In this extremely accurate view, one can see the essence of interpersonal difficulties experienced in psychosis. The fundamental difference between "you" and "he/she/them" is the understanding and human closeness, or a wall of solitude being built by their absence.

It would seem that this kind of distortion of interpersonal relationships, which are the foundation of social life, is directly caused by the specific symptoms of a psychotic state in the form of hallucinations and delusions. Psychotic disintegration, through the occurrence of irregularities at many different levels, i.a. thinking, speech, emotions, motivations, depletes the social competence of a person, thereby limiting the ability to deal with both simple and more complex social tasks (Wciórka, 2017). However, such a conclusion constitutes an oversimplification. While treatment with antipsychotics relatively effectively improves the patient's overall condition by eliminating psychotic symptoms, pharmacotherapy has a little effect on the improvement psychosocial functioning (McGorry et al., 2008).

It also appears that the onset of abnormalities in this area can be observed even before the onset of the first psychotic symptoms (Agerbo et al., 2004). The disturbance of the

premorbid trajectory of acquisition and implementation of social competences makes it significantly more difficult to form a sense of social identity, to build a social network, interpersonal relationships, learning pathways and professional career (Hafner, an der Heiden, 1999). Therefore, it often turns out, that the exit from the psychotic state becomes a way out into the social vacuum.

As a result of psychotic disintegration, the behavior and speech of a person struggling with psychosis becomes less and less understandable, inadequate and unpredictable for the environment. The bizarreness of clothing, non-compliance with hygienic rules, inappropriate behavior, speech resembling a "verbal salad" arouse concern among the public, leading to the formation of negative attitudes. On the other hand, for a person with psychosis, the social world becomes black and white: it is full of "angels and satans, extremely beautiful and extremely monstrous people, friends and fierce enemies" (Kępiński, 1992, p. 203). People waiting in a queue gossip about that person using a secret code, and neighbors lurk on his/her life.

A kind of weaning off from the daily chore around errands and duties, professional position, property and social aspirations is characteristic. The accent seems to be inverted, because while the society generally tends to look close and to the ground, people in psychosis see far away and "above the clouds". The immediate consequence of this kind of perspective is the far-reaching neglect of the issues of everyday life and of the social roles played, resulting in unemployment, homelessness, lack of social contacts, limited access to culture and entertainment, as well as rejection beyond the margins of the community (Zaluska, 2000).

Difficulties in social functioning should also be considered as a consequence of social stigmatization. Psychotic disorders, and schizophrenia in particular, which take on the social legacy of so-called "madness", are considered to be the most serious and at the same time the most stigmatized mental disorders. Numerous studies indicate that experiencing social stigma by people with psychosis can contribute to limited life chances, opportunities for personal development, poorer quality of life, decrease in self-assessment and self-efficacy, depressiveness, reluctance to cooperate in the therapy and, in extreme cases, even suicide (Świtaj et al., 2010).

Conclusion

Among all mental illnesses, psychotic disorders have retained the stigma of possession by arcane powers for the longest time. It was not until the second half of the 19th century that they were identified as a category of diseases, but today they are still surrounded by a nimbus of some kind of weirdness. In the archetypal image of "madness", long equated with psychosis, the specificity of intrapsychic experiences of the patients and

the range of introspection available to them is primarily fascinating. The break of the borderline between the outside world and the inner universe, on an equal footing with the social stigmatization of the patients, leads to specific difficulties in establishing and maintaining interpersonal relationships, and thus makes it significantly more difficult to achieve a satisfactory socio-economic status. The family relationships of the sick person are also tarnished. The system that the family undeniably constitutes is often overburdened with the necessity of providing support and care. The religious aspect of life of a person with psychosis is also extremely interesting. The religious beliefs, as well as active participation in the ordinances and life of the religious community, can be an invaluable source of support in dealing with the stressors, which the psychotic experiences and the acquisition of insight undoubtedly are.

Bibliography:

- Agerbo, E., Byrne, M., Eaton, W.W., Mortensen, P.B. (2004). Marital and labor market status in the long run in schizophrenia, *Archives of General Psychiatry*, 61, 28-33.
- Borras, L., Mohr, S., Brandt, P.Y., Gilleron, C., Eytan, A., Huguelet, P. (2007). Religious beliefs in schizophrenia: Their relevance for adherence to treatment, *Schizophrenia Bulletin*, 33 (5), 1238-1246.
- Chlewiński, Z. (1982). *Psychologia religii*, Lublin: Wydawnictwo Towarzystwa Naukowego KUL.
- Culliford, L. (2002). Spirituality and clinical care, *British Medical Journal*, 325, 1434-1435.
- Górna, K., Jaracz, K., Jaracz, J., Kiejda, J., Grabowska-Fudala, B., Rybakowski, J. (2014). Funkcjonowanie społeczne i jakość życia u chorych na schizofrenię - zależność z remisją objawową i czasem trwania choroby, *Psychiatria Polska*, 48(2), 227-288.
- Grover, S., Davuluri, T., Chakrabarti, S. (2014). Religion, spirituality and schizophrenia: a review, *Indian Journal of Psychological Medicine*, 36 (2), 119-124.
- Hafner, H., an der Heiden, W. (1999). The course of schizophrenia in the light of modern follow-up studies: the ABC and WHO studies, *European Archives of Psychiatry and Clinical Neuroscience*, 249, 14-26.
- Kępiński, A. (1992). *Schizofrenia*, Kraków: Sagittarius.
- Koutra, K., Triliva, S., Roumeliotaki, T., Basta, M., Lionis, C., Vgontzas, A.N. (2016). Family Functioning in First-Episode and Chronic Psychosis: The Role of Patient's Symptom Severity and Psychosocial Functioning, *Community Mental Health Journal*, 52 (6), 710-23.
- Lukoff, D., Lu, F.G., Turner, R. (1995). Cultural considerations in the assessment and treatment of religious and spiritual problems, *Psychiatric Clinics of North America*, 18, 467-485.

- McGorry, P.D., Killackey, E., Yung, A. (2008). Early intervention in psychosis: concepts, evidence and future directions, *World Psychiatry*, 7, 148-156.
- Mohr, S., Borrás, L., Nolan, J., Gillieron, C., Brandt, P.Y., Eytan, A., Leclerc, C., Perroud, N., Whetten, K., Pieper, C., Koenig, H.G., Huguelet, P. (2012). Spirituality and religion in outpatients with schizophrenia: A multisite comparative study of Switzerland, Canada and the United States, *The International Journal of Psychiatry in Medicine*, 44 (1), 29-52.
- Mohr, S., Huguelet, P. (2004). The relationship between schizophrenia and religion and its implication for care, *Swiss Medical Weekly*, 134 (25-26), 369-376.
- Nolan, J.A., McEvoy, J.P., Koenig, H.G., Hooten, E.G., Whetten, K., Pieper, C.F. (2012). Religious coping and quality of life among individuals living with schizophrenia, *Psychiatric Services*, 63, 1051-1054.
- Papaleo, F., Lipska, B., Weinberger, D.R. (2012). Mouse models of genetic effects on cognition: relevance to schizophrenia, *Neuropharmacology*, 62, 1204-1220.
- Pargament, K.I., Koenig, H.G., Perez, L. (2000). The many methods of religious coping: Development and initial validation of the RCOPE, *Journal of Clinical Psychology*, 56, 519-543.
- Pargament, K.I., Ano, G.G., Wachholtz, A.B. (2005). The religious dimension of coping. Advances in theory, research and practice, (in:) R.F. Paloutzian, C.L. Park (eds.), *Handbook of the psychology of religion and spirituality*, 479-495. New York/London: The Guilford Press.
- Seligman, M.E.P., Walker, E.F., Rosenham, D.L. (2017). *Psychopatologia*, Poznań: Zysk i S-ka.
- Świtaj, P., Wciórka, J., Grygiel, P., Smolarska-Świtaj, J., Anczewska, M., Chrostek, A. (2010). Częstość doświadczeń stygmatyzacji chorych na schizofrenię w porównaniu do pacjentów z innymi problemami zdrowotnymi, *Postępy Psychiatrii i Neurologii*, 19 (4), 269-274.
- Tomczak, P. (2006). Poszerzone badania nad religijnością pacjentów z rozpoznaniem schizofrenii, *Psychiatria Polska*, 5, 885-899.
- Wandrasz, M. (1998). *Religijność a postawa wobec chorób*, Lublin: Red. Wydawnictw KUL.
- Wciórka, J. (2017). Schizofrenia, zaburzenia schizotypowe i schizoafektywne, (in:) S. Pużyński, J. Rybakowski, J., Wciórka (eds.), *Psychiatria*, t. 2. Wrocław: Wydawnictwo Medyczne Urban & Partner.
- Załużska, M. (2000). *Funkcjonowanie społeczne i zapotrzebowanie na opiekę środowiskową w schizofrenii. Rozprawa habilitacyjna*, Warszawa: Instytut Psychiatrii i Neurologii.

ZASADY PUBLIKACJI

KWARTALNIK NAUKOWY FIDES ET RATIO

jest czasopismem ukazującym się on-line

Redakcja przyjmuje artykuły zgodne z profilem czasopisma zawartym w *Przesłaniu*, odpowiadające tematyce danego numeru Kwartalnika.

Każdorazowo temat kolejnego numeru jest ogłaszany na stronie Kwartalnika.

Redakcja „Kwartalnika Naukowego Fides et Ratio” oczekuje od Autorów respektowania zasad rzetelności naukowej oraz jawności informacji o wszystkich podmiotach przyczyniających się do powstania publikacji (wkład merytoryczny, rzeczowy, finansowy etc.) oraz okoliczności towarzyszących.

Oczekujemy także w przypadku publikacji przygotowanej przez kilku Autorów informacji dotyczącej wkładu poszczególnych Autorów w powstanie publikacji (z podaniem kto jest autorem koncepcji, założeń, metod, jaki jest procentowy wkład poszczególnych autorów w przeprowadzenie badań, w obliczanie, analizy itd.).

Do druku przyjmujemy jedynie artykuły o wysokim poziomie naukowym, stanowiące oryginalne i dogłębne opracowanie danego problemu, z wykorzystaniem najnowszej, fachowej literatury, a także z przypisami i bibliografią poprawnie przygotowanymi zgodnie z zasadami przyjętymi w Kwartalniku.

Do artykułu w oddzielnym pliku trzeba dołączyć: informacje o Autorze, kontakt z Autorem, afiliację artykułu, ORCID, streszczenie po polsku, tłumaczenie tytułu i streszczenie po angielsku.

Prosimy o zamieszczanie tabel i wykresów w oddzielnym pliku.

Artykuł należy zgłaszać przez system najpóźniej do dnia podanego na stronie.

W razie problemów technicznych prosimy o kontakt:

dorotasys@onet.eu m.rys@uksw.edu.pl

ZASADY RECENZOWANIA

- Każdy artykuł przesłany do Kwartalnika podlega wstępnej ocenie Redaktora Naczelnego i Rady Redakcyjnej Kwartalnika.
- Po pozytywnym zaopiniowaniu następuje przekazanie publikacji do Recenzentów zewnętrznych, będących ekspertami w zakresie danej problematyki.
- Recenzent dysponuje gotowym formularzem recenzji, na którym umieszcza swoje oceny i formułuje wnioski dotyczący dopuszczenia artykułu do publikacji lub jego odrzucenia; dodatkowo istnieje możliwość umieszczenia innych wyjaśniających komentarzy do recenzowanej publikacji.
- Autorzy prac i recenzenci nie znają swoich tożsamości (tzw. „*double-blind review proces*”).
- W Kwartalniku publikowane są jedynie te artykuły, które uzyskały pozytywne recenzje.
- Artykuły wymagające korekty są przekazywane Autorowi pracy z zaleceniem ustosunkowania się do uwag i poprawy tekstu zgodnie z sugestiami Recenzentów.
- W przypadku negatywnych recenzji publikacja zostaje odrzucona.