

UNIwersytet WARMIŃSKO-MAZURSKI W OLSZTYNIE  
UNIVERSITY OF WARMIA AND MAZURY IN OLSZTYN

# HUMANISTYKA I PRZYRODOZNAWSTWO

INTERDYSCYPLINARNY ROCZNIK FILOZOFICZNO-NAUKOWY



Wydawnictwo  
Uniwersytetu Warmińskiego-Mazurskiego  
w Olsztynie

NR 24

OLSZTYN 2018

## RECENZENCI – REVIEWERS

Krzysztof Abriszewski, Mariola Bieńko, Kornelia Boczkowska, Dariusz Brzostek, Piotr Bylica, Adam Chmielewski, Marta Chojnacka, Helena Ciążela, Grzegorz Marcin Czerwiński, Daniel A. Dombrowski, Dominika Dzwonkowska, Anna Filbrandt-Czaja, Maria Flis, Grzegorz Francuz, Michał Andrzej Głuszkowski, Barbara Grabowska, Donald Haase, John Huss, Jarosław Jakubowski, Ewa Grażyna Jaskółowa, Andrzej Kasperek, Alina Maria Kępińska, Leszek Kleszcz, Wojciech Klimczyk, Jan Klos, Jacek Kochanowski, Mirosław Andrzej Kocur, Marcela Agata Kościańczuk, Zbigniew Król, Wojciech Sławomir Krysztofiak, Krystyna Kujawińska Courtney, Josef Kuře, Anna Kwak, Józef Lipiec, Andrzej Ładyżyński, Filip Maj, Jacek Migasiński, Jerzy Mikułowski-Pomorski, Marcin Miłkowski, Ivan Mitrouchev, Ryszard Mordarski, Artur Andrzej Mordka, Piotr Mróz, Zbysław Waclaw Muszyński, Maria Nowacka, Anita Pacholik-Zuromska, Teresa Pakulska, Dorota Maria Pankowska, Emmanuel Picavet, Marek Grzegorz Pieniążek, Paweł Pieniążek, Paweł Jan Polak, Elżbieta Przybył-Sadowska, Andrzej Radomski, Magdalena Rembowska-Pluciennik, Kazimierz Rynkiewicz, Dorota Samborska-Kukuć, Edyta Sierka, Katarzyna Anna Sobstyl, Piotr Stawiński, Magdalena Steciąg, Andrzej Szahaj, Vasily Vlassov, Katarzyna Więckowska, Anna Wydrycka, Aneta Załazińska, Eva Zamojska

Przygotowanie do druku dofinansowane ze środków Polskiego Towarzystwa Socjologicznego



## KOMITET REDAKCYJNY – EDITORIAL BOARD

Dorota Sepczyńska (redaktor naczelna), Anna Żeglińska, Agnieszka Szulc, Jolanta Piwowar, Anna Rau, Robert Lee, Małgorzata Liszewska  
Redaktorzy tematyczni działu *Wiara – religia – Kościół*: Marek Sokolowski (socjologia kultury), Michał Łyszczarz (socjologia religii)

## RADA PROGRAMOWA – PROGRAM BOARD

Ana Bundgaard (Aarhus), Ada K. Byczko (Kijów), Jarosław Całka (Olsztyn), Capitolina Díaz (Walencja), Ewa Domańska (Poznań), Daniel A. Dombrowski (Seattle), Zbigniew Hull (Olsztyn), John Huss (Akron), Andrzej Kiepas (Katowice), Leszek Kleszcz (Wrocław), Jan Kotwica (Olsztyn), Andrzej Kucner (Olsztyn), Krzysztof Łastowski (Poznań), Jadwiga Mizińska (Lublin), Andrzej Papuziński (Bydgoszcz), Marco Parmeggiani Rueda (Madryt), Zdzisława Piątek (Kraków), Emmanuel Picavet (Paryż), Paweł Pieniążek (Łódź), Juana Sanchez-Gey Venegas (Madryt), Hans Jorg Sandkühler (Brema), Armando Savignano (Triest), David Spurrett (Durban), Ewa Starzyńska-Kościuszko (Olsztyn), Jiri Syrovatka (Liberec)

## REDAKTOR JĘZYKA POLSKIEGO – LANGUAGE EDITOR (POLISH)

Jolanta Piwowar, Anna Rau

## REDAKTOR JĘZYKA ANGIELSKIEGO I FRANCUSKIEGO – LANGUAGE EDITOR (ENGLISH AND FRENCH)

Robert Lee

Czasopismo „Humanistyka i Przyrodoznawstwo” ukazuje się w wersji papierowej i elektronicznej (<https://czasopisma.uwm.edu.pl/index.php/hip>). Wersja papierowa jest pierwotna.

Adres redakcji – Address  
Instytut Filozofii UWM  
ul. Kurta Obitzta 1, 10-725 Olsztyn  
tel./fax 89 523 34 89  
<http://uwm.edu.pl/hip>

© Copyright by Wydawnictwo UWM • Olsztyn 2018

ISSN 1234-4087

Wydawnictwo UWM  
ul. Jana Heweliusza 14, 10-718 Olsztyn  
tel. 89 523 36 61, fax 89 523 34 38  
[www.uwm.edu.pl/wydawnictwo/](http://www.uwm.edu.pl/wydawnictwo/)  
e-mail: [wydawca@uwm.edu.pl](mailto:wydawca@uwm.edu.pl)

## Spis treści

### ARTYKUŁY

#### Ekologia – sprawiedliwość – solidarność

- MAŁGORZATA DERENIOWSKA, JASON MATZKE, *On Compromise in Radical Environmental Activism – O kompromisie w radykalnym aktywizmie środowiskowym* ..... 9
- DOROTA PROBUCKA, *On the Concept of Ecological Solidarity. What Connects Animal Rights with the Rights of Human Beings? – O idei ekologicznej solidaryzacji. Co łączy prawa zwierząt z prawami istot ludzkich?* ..... 39
- FRÉDÉRIC-PAUL PIGUET, *Climate Change Mitigation Justice and the No-Harm Principle – Łagodzenie skutków zmiany klimatu a zasada nieszkodzenia* ..... 49

#### Reprezentacje męskości

- BARBARA KACZYŃSKA, *“Because he’s worth it”: Heroization of the Male Rescuer in Retellings of the “Sleeping Beauty” Tale Type – „Bo jest tego wart”: heroizacja męskiego wybawcy w renarracjach Śpiącej królowy* ..... 89
- ELWIRA OLEJNICZAK, *Stereotypy a wizerunki mężczyzn na przykładzie programu Droga do Ironmana – Stereotype versus Polish Ironman – Images of Men in the “Droga do Ironmana” Program* ..... 105
- SONIA CZAPLEWSKA, *Wizerunek męskości w japońskich podręcznikach do klasy pierwszej szkoły podstawowej – Image of Masculinity in Japanese Elementary School Textbooks* .... 121
- PATRYCJA BILIŃSKA, *„Tata zaangażowany” – współczesny model ojcostwa na podstawie wybranych blogów parentingowych – “An engaged dad” – a Contemporary Model of Fatherhood in the Light of Selected Parenting Blogs* ..... 139

#### Wiara – religia – Kościół

- PIOTR SEKOWSKI, TOMASZ SIECZKOWSKI, *Czy trzeba być ateistą, aby być sekularystą? – Does One Has to Be an Atheist to Be a Secularist?* ..... 157
- PAWEŁ PRÜFER, *Natura i struktura teorii religione diffusa Roberto Ciprianiego – osobliwość kontekstu, uniwersalizm koncepcji – Nature and Structure of Roberto Cipriani’s Theory of Diffused Religion – The Peculiarity of the Context, Universalism of the Concept* ..... 177
- HALINA MIELICKA-PAWŁOWSKA, *Ethnos jako podstawa tożsamości kulturowej – Ethnos as a Basis of Cultural Identity* ..... 193
- MARIA SROCZYŃSKA, *Rytuály jako praktyki pamięci zbiorowej (wybrane problemy transmisji pokoleniowej) – Rituals as the Collective Memory Practices (The Chosen Problems of Generational Transmission)* ..... 211
- ROMAN MARCINKOWSKI, *Religia w społecznym kontekście na przykładzie judaizmu talmudycznego – Religion in a Social Context: a Case Study of Rabbinic Judaism* ..... 229

MARTA CICHY, <i>Wiara a tematy społeczne i polityczne w programie publicystycznym Kościół – wydarzenia – komentarze w Radiu Plus w 2016 roku – Social and Political Topics in the Journalistic Program “Church – Events – Comments” in Radio Plus in 2016</i> ...	247
BOŻENA DOMAGAŁA, <i>Polak-katolik w oglądzie socjologicznym (analiza wyników badań i wybranych problemów debaty publicznej) – Pole-Catholic in Sociological View (Analysis Results of Sociological Researchs and Selected Options of Public Debate)</i> .....	267
IRENA WINDYGA-JASTRZĘBSKA, <i>Postawa przedstawicieli społeczności wiernych Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego wobec pracy – The Attitude of Representatives of the Religious Community the Polish Autocephalous Orthodox Church Toward Work</i> ...	281
WIKTOR JÓZEF JESIONEK, <i>Prawosławie w życiu gagauskiej społeczności w Mołdawii – Orthodox Faith in the Life of the Gagauz Community in Moldova</i> .....	319
GOHAR SERGEYEVNA MKOYAN, <i>Armenian Apostolic Church and Spiritual Values of Two Generations in the Modern Armenian Society – Apostolski Kościół Ormiański i duchowe wartości dwóch pokoleń współczesnego społeczeństwa Armenii</i> .....	335
ARMEN KOLYAYI SAHAKYAN, <i>The Role of Religion in the Fate of the Armenian People – Rola religii w historii Ormian</i> .....	347
Inne tematy	
DOBROSLAWA WĘŻOWICZ-ZIÓŁKOWSKA, <i>Mimesis i anthropos albo o przymusie naśladownictwa. Dawkins – Tarde – Girard – Mimesis and Anthropos – On the Subject of Compulsion to Imitate. Dawkins – Tarde – Girard</i> .....	361
LESZEK GALAS, <i>Wielbłąd, lew, dziecko. Analiza i rekonstrukcja trzech przemian mędrca Zaratusztry – Camel, Lion and Child. Analysis and Reconstruction of the Three Metamorphoses of Wise Man Zarathustra</i> .....	375
JONATHAN SCOVIL, <i>Ucieczka z Ziemi. Podbój kosmosu a obniżenie rangi człowieka w myśli Hannah Arendt – The Escape From Earth. The Conquest of Space and the Diminishment of Human Stature in the Thought of Hannah Arendt</i> .....	391
BARTŁOMIEJ BOREK, „W przestrzeni bezgraniczną marzeniem mknę skrzydlatem...”. <i>O przestrzeni w wybranych lirykach Zdzisława Dębickiego – “I run winged into boundless space...”. About Space in Selected Poems of Zdzisław Dębicki</i> .....	407
PRZEMYSŁAW PIOTR TOMCZYK, <i>Męczennica – roślina użytkowa i symboliczna – Passiflora – A Utilitarian and Symbolic Plant</i> .....	423
LILIA ROSENFELD, <i>Medical Care of the Elderly from the Care Provider’s Point of View – Opieka medyczna nad seniorami z punktu widzenia opiekunów</i> .....	435
JÓZEF DĘBOWSKI, <i>W kwestii prawdziwości dzieł sztuki – On Truthfulness in Works of Art</i> .....	455
EWELINA KATARZYNA PYRKA, <i>Funkcje mądrości praktycznej w etyce Paula Ricoeura – Functions of Practical Wisdom in Paul Ricoeur’s Ethics</i> .....	471
MARTA CHOJNACKA, <i>Jean-Paul Sartre et l’absurde de l’existence La Nausée et L’Être et le Néant – Jean-Paul Sartre i absurd istnienia. Młdości oraz Byt i nicłość</i> .....	489
MATEUSZ TOFILSKI, <i>Pluralizm eksplanacyjny w minimalistycznej neurofilozofii Henrika Waltera a fundamentalna teoria świadomości – Explanatory Pluralism in Henrik Walter’s Minimal Neurophilosophy and Fundamental Theory of Consciousness</i> .....	503
ADRIAN SULICH, <i>O języku map sieci odwrotnej – Toward the Language of Reciprocal Space Maps</i> .....	519
WOJCIECH MUSZYŃSKI, SZYMON MUSZYŃSKI, <i>Sposoby pozyskiwania i utrzymania klienta przy pomocy nowych mediów – Methods of Customer Acquisition and Retention Using the New Media</i> .....	563



## Varia

Symposium nad książką Ewy Bińczyk (2018), <i>Epoka człowieka. Retoryka i marazm antropocenu</i> , PWN, Warszawa	
ANNA FILIPOWICZ, „Mamy oczy szeroko zamknięte na to, co nadchodzi”	581
MAGDALENA HOLY-ŁUCZAJ, <i>Jak mówić o kryzysie ekologicznym, aby anthropoi chcieli z nim faktycznie walczyć?</i>	591
DAWID KOBIAŁKA, <i>Antropocen – potrzeba refleksji filozoficznej, ale także archeologicznej</i>	599
GRZEGORZ FRANCUZ, <i>Pytanie o człowieka i jego miejsce w epoce antropocenu</i>	609
Symposium nad książką pod redakcją Macieja Glogera, Tomasza Sobieraja (2016), <i>Między przyrodoznawstwem a humanistyką. Przestrzenie kultury polskiego pozytywizmu</i> , Semper, Warszawa	
RENATA STACHURA-LUPA, <i>Zrozumieć pozytywizm</i>	621
AGATA SKAŁA, <i>Humaniszc i przyrodznawcy(a). O badaniach pozytywizmu</i>	629
BEATA WALĘCIUK-DEJNEKA, <i>Światy nieodkryte: humanistyka i przyrodznawstwo</i>	637

## RECENZJE I OMÓWIENIA

SOPHIE DMITRIEFF, FRANCISCO HUANACUNE ROSAS, <i>Une experience de terrain dans le domaine de la participation civile. Econtinuidad au Perou (Aide mémoire) – Badania terenowe dotyczące zaangażowania społeczeństwa obywatelskiego. Na przykładzie projektu Econtinuid w Peru (notatka)</i>	647
ANDRZEJ BORKOWSKI, EWA BORKOWSKA, „O psie w literaturze, kulturze i języku” [Konferencja naukowa „...jak pies...” O psie w literaturze, kulturze i języku, 6–7.06.2018 r., Siedlce]	655
DOMINIKA WOJTERA, <i>Przewodnik po meandrach autystycznego umysłu</i> [Temple Grandin, Richard Panka (2016), <i>Mózg autystyczny. Podróż w głąb niezwykłych umysłów</i> , przeł. K. Mazurek, Copernicus Center Press, Kraków]	659
KAMILA DZIKA-JUREK, <i>(Nie)wybuch wiersza</i> [Piotr Szewc (2017), <i>Światelko</i> , Wydawnictwo Literackie, Kraków]	669



# **ARTYKUŁY**

# **EKOLOGIA – SPRAWIEDLIWOŚĆ – SOLIDARNOŚĆ**

**Editorial Note: The published collection of articles originates from a meeting which benefited from the support of CNRS (GIS „Délibération du public et participation du public”), Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne (Centre de Philosophie Contemporaine de la Sorbonne) and Bibliothèque Interuniversitaire de la Sorbonne. The Editorial Board would like to thank professor Emmanuel Picavet for contacting the authors of the papers.**

***Małgorzata Dereniowska***

ORCID 0000-0002-9387-6751

Universität Salzburg  
Zentrum für Ethik und Armutsforschung

University of Salzburg  
Centre for Ethics and Poverty Research

***Jason P. Matzke***

University of Mary Washington  
Department of Classics, Philosophy,  
& Religion

## **ON COMPROMISE IN RADICAL ENVIRONMENTAL ACTIVISM**

### **O kompromisie w radykalnym aktywizmie środowiskowym**

Słowa kluczowe: sprawiedliwość ekologiczna, akcja środowiskowa, radykalny aktywizm, logika protestu, kompromis

Key words: ecological justice, environmental action, radical activism, logic of protest, compromise

#### Streszczenie

Artykuł rozpatruje strategie i taktyki stosowane przez radykalnych aktywistów środowiskowych. Według autorów, motto radykalistów „Bez kompromisu” nie jest ani najskuteczniejszą, ani akceptowalną strategią działania. Bezpośrednia akcja

#### Abstract

This article examines the strategies and tactics of radical environmental activism. The authors argue that the motto “No Compromise” is neither an effective nor acceptable strategy for environmental activism. Direct action

---

<sup>1</sup> The initial ideas included in this article were presented at the annual conference of the International Society for Environmental Ethics in Norwich, UK, in 2012. We are grateful for the insightful comments of the reviewers. We also thank Emmanuel Picavet for valuable ideas that helped us to reshape this manuscript. Małgorzata Dereniowska extends her thanks to the Centre for Ethics and Poverty Research (CEPR), University of Salzburg (Austria) for the support in finalizing this project during her research stay at CEPR.

może być przeprowadzona w sposób, który umożliwi osiągnięcie kompromisu oraz budowanie koalicji – jako niezbędnych elementów długofalowego sukcesu. Jak pokazują wyniki analizy, pomimo bezkompromisowej retoryki, metody niektórych grup (Earth First!) wpisują się w tradycje demokratycznych ruchów protestacyjnych. Autorzy omawiają warunki, w jakich kompromis może odgrywać pozytywną rolę w procesie wdrażania zmian pro-środowiskowych w duchu sprawiedliwości ekologicznej.

can be carried out in a way that allows effective compromise and coalition building – the essential elements of most successful movements. The analysis shows that despite their strong rhetoric, the methods of some radical groups (e.g., Earth First!) can be related to democratic protest movements. The authors discuss the conditions in which compromise can play a positive role in moving a pro-environmental agenda forward in the spirit of ecological justice.

## Introduction

Environmentalism is an area encompassing both academic studies and social movements. As such, it is concerned with the relationship between humans and the environment as a matter of justice and ethics. While sharing the same goal – i.e., to make the human-nature relationship more just and ethical – multiple stances give environmentalism many faces. Diverse approaches to environmental ethics (e.g., anthropocentrism, biocentrism, and ecocentrism) and social movements (e.g., animal rights activism, environmental justice, and radical environmental activism) advocate various ethical constructions of the human relationship with the environment. Positions range from human-centered concerns regarding environmental conditions for human interests, to nature-centered biocentric and ecocentric approaches that expand the moral community to include nonhuman nature, thereby linking justice with environmental protection and animal rights. David Schlosberg proposes to bring them together under the heading of “ecological justice” (2014), which points to the continuity between the social and natural environments as being a matter of justice.

Peter Wenz was an early promoter of an integrative account of social-environmental justice, claiming that “without environmental protection, our physical environment could become uninhabitable. Without justice, our social environment could become equally hostile” (Wenz 1988: 2). Yet the oppositions within the broad ecological justice movement are today still reflected in the heterogeneous strategies, tactics, and styles of advocacy. Environmental justice activists focus on procedural and distributive justice for oppressed communities suffering from environmental burdens; radical environmentalists are often

engaged in projects for nature itself, objecting to human interests being taken to be the only important considerations in most schemes of decision making. Animal rights activists work for legal recognition of our moral obligations to animals – a position that Mark Sagoff once claimed, in “Animal Liberation and Environmental Ethics: Bad Marriage, Quick Divorce” (1984), cannot be made consistent with ecocentric environmental ethics.

Why, someone might ask, can these different concerns not be made to overlap constructively? After all, movements with divergent aims can frequently be brought together in the pursuit of shared goals. The often seemingly contradicting concerns of social and environmental justice pose difficulties to attempts at a unified theory and the practice of ecological justice. The issue at hand is the possibility of constructive cooperation and compromise among so many diverse considerations at work in environmental action. What would be required of the practice of ecological justice in the face of such diversity and difference – more specifically, in radical environmental activism?

This article systematizes the positions of a segment of radical environmental activists and their detractors as they relate to direct action. Our aim is to investigate whether radical environmentalism can be a resource for cooperative democratic action. Our main points of reference are Earth Liberation Front (ELF) and Earth First! (EF!), especially as they operated during the height of environmental activism (the 1980s and 90s). The contrast between these groups illustrates (1) some of the diversity of attitudes, tactics, and approaches grouped under the “radical” activism label<sup>2</sup> as they relate to participatory and direct democracy models, which potentially supports some versions of civil disobedience but likely undercuts others, and (2) the potential, limits, and conditions for political compromise in direct environmental action. We also employ discourse analysis in relation to some activists engaged in the Animal Liberation Front (ALF) in order to clarify the meaning of moral integrity and its relationship with compromise and efficacy in environmental politics.

The remainder of the article is organized as follows. First, we briefly discuss the general concerns and strategies involved in ecological justice. We build on David Schlosberg’s analysis of participation practiced by environmental justice movements (Schlosberg 2002; 2009),

---

<sup>2</sup> The actual diversity of radical environmental activism is much more significant than what we can present within the scope of this paper. Rik Scarce lays out a useful categorization of radical environmental activism in his book *Eco-Warriors: Understanding the Radical Environmental Movement* (2006). See also Nagtzaam (2017) and Liddick (2006).

expanding it to include more radical forms of political engagement. While controversial in the use of direct illegal action, radical environmental movements' considerable efficacy in bringing attention to environmental concerns deserves critical attention. We next proceed to the analysis of environmental direct action as practiced in environmental mainstream and radical movements. We address the question of to what extent, and which types of, radical environmental activism can be seen to fit with the logic of protest as accepted in constitutional democracies. Our argument is that there are certain forms of direct action that can be seen as expressions of democratic participation in remedying specific cases of injustice, even if such direct forms of democracy violate established forms and procedures of democratic interactions. To illustrate this point, we analyze the discourse and tactics employed by the radical group Earth Liberation Front (ELF) and Earth First! (EF!). The two contrasting examples allow us to show how different types of illegal actions (e.g., "monkeywrenching" and eco-sabotage) relate to civil disobedience. Our methodology consists of a content analysis of popular publications by representative radical environmental activists. We employ a hermeneutical reading of these around the questions of strategies and tactics, and engage with academic studies of radical environmental activism (e.g., Liddick 2006 and Nagztam 2017).

In the third part, we build on Martin Benjamin's claim that compromise need not always amount to moral capitulation but can be integrity preserving. It can, we believe, be an effective means of moving forward a pro-environmental agenda. Key to our argument is the distinction and interrelation between political and moral compromise; for example, moral commitments can include democratic ideals and an awareness of irreducible difference. Furthermore, drawing constructive potential from pluralism may lead us to engage in morally acceptable compromise despite moral differences.

The fourth section discusses the conditions that determine effective use of compromise. We argue that seeing oneself as a part of a larger community in which decisions must be made is essential to a full appreciation and effective use of compromise. To support our line of reasoning towards a compromise-encompassing approach to environmental direct action, we employ two distinctions: first, between views that call for action and the attitudes employed in an action's execution, and second, between the moral and political community. These distinctions help us to articulate the potential for direct action as constructively supportive of environmentally mindful change.



## **Environmental concerns and political attitudes**

Environmentalism has many faces, bringing together social activism, policy making, and academic scholarship under one heading. Its common denominator has been efforts to change value systems and institutional settings in order to achieve more just environmental conditions and, ultimately, environmental well-being. These issues involve questions of ethical conduct, efficacy, participation in decision making, and increased representation (e.g., for those who cannot speak for themselves). Several competing approaches have been developed to answer questions of, for example, who has moral standing (the quality of being a necessary object of moral agents' consideration) and what is the scope of the moral community, and of the efficacy of environmental advocacy and its strategies (including the role of philosophical arguments and practical strategies to pursue or enforce objectives).

For environmental philosophers, a key issue has been the moral status and value of things ranging from plants, to animals, to species, to ecosystems, and even to the biosphere as a whole. Regardless of where one stands on this matter, a common thread has been the willingness to challenge traditional models of the human-nature relationship. Laws against animal cruelty reflect general public acceptance of the notion that humans are not the only beings who have value, extending, in a fairly straightforward way, moral standing from the paradigmatic case of human beings to other intelligent, sentient, conscious beings. Even here, though, there is disagreement on the proper grounds of extension (e.g., sentience or something more or less restrictive, such as moral agency or simply being alive) and how to then weigh competing interests or Kantian-like duties in cases of conflict.

While working for the betterment of environmental conditions, environmental justice movements (EJMs) are primarily social justice movements. That is, the environmental equity that EJMs seek is for people; it is about human beings' environmental rights (e.g., their access to information and living in a clean environment), participation in decision making processes, and equalizing structural inequalities that enable uneven distribution of environmental burdens and benefits. EJMs are anthropocentrically oriented insofar as humans are the subjects of justice.

Environmental justice discourse, per se, with its focus on the human, is often not foremost on the minds of activists intent on protecting nature itself; such was the case with Earth First! (though not with Earth Liberation Front). Likewise, mainstream environmental groups have been traditionally often dedicated to a narrow range of concerns.

The Wilderness Society, for example, has long worked, as its name implies, primarily on the issue of wilderness preservation. Other mainstream environmental groups, such as the Sierra Club, have been much more diverse in terms of issues they pursue, focusing neither exclusively on human nor non-human concerns. Most mainstream groups seek consensus solutions to environmental protection, and advocate policy as both activists and lobbyists working within standard political institutions. Radical environmentalism, on the other hand, emphasizes the necessity for deeper institutional, social, and economic change that more “radically” challenges the status quo of species chauvinism and anthropocentrism.<sup>3</sup>

One of the reasons for the existing gap in the composition, concerns, and objectives of environmental movements (including between environmental justice movements and radical environmentalism) is linked with the differences in the socio-economic status of their members. For example, questions of animal rights or wilderness are too distant from the direct concerns of many working poor and racially marginalized, whose primary concerns are about their own dignified living and survival conditions (Liddick 2006: 83–84). Environmental justice activists are similarly, and quite understandably, constrained by the enormity of the problems they are working to alleviate; there is little time or energy to devote to issues of environmental welfare as it relates to the non-human world.

Davis Schlosberg’s investigation of environmental justice movements (2002; 2009) provides a useful lens for analysis of various facets of environmentalism at the intersection of research, policy, and social action. He considers the pluralism of mainstream and grassroots environmental justice movements as theoretically adequate (reflecting the broad scope of justice considerations in environmental contexts) and practically useful (as a facilitator for strengthening environmental causes, coalition building, networking, etc.). In particular, two points are important for us in Schlosberg’s analysis. The first refers to the interpretation of the movement’s aspiration: “environmental justice groups, rather than seeking particular and incremental policy changes, are insisting on a fundamental change in the process of environmental and economic decisions that affect their communities” (Schlos-

---

<sup>3</sup> According to Klaus Bosselmann, an environmental law scholar from New Zealand, the question of philosophical commitments to anthropocentrism or biocentrism is of central importance in safeguarding a sustainable future; the anthropocentrism vs. ecocentrism split determines our understanding of the purposes of governance systems, and influences the concepts of environmental law (Bosselman 2008).

berg 2002: 163). Environmental justice movements aim to build a general, participatory approach to justice and public decision making (not just regarding environment and health) that motivates institutional change processes. The second point pertains to the fundamental role of participation of those who have been exterior to decision making processes in pursuing the goals of the movement.

Schlosberg (2009) distinguishes three general types of participatory practice in environmental justice movements. The first refers to the demands for adequate and full information about the risks and problems that affect communities as one of the conditions for informed consent. Second, environmental justice movements demand inclusion in policy-making and decision making processes. Here, the emphasis is on the extension of public discourse to all who are affected by a decision (Schlosberg 2002: 163). Although the scope of inclusion and roles in decision making can vary among different movements – ranging from demands for consultation to shared decision authority as equal partners – nevertheless procedural inclusion, community empowerment, and public deliberation remain at the heart of environmental justice claims (Schlosberg 2009: 69). The third type of participatory practice refers to community-based, participatory action research, which is considered an important element of procedural justice (Ibidem: 70).

Participation as an essential aspect of environmental justice has importance for environmentalism at large: active participation and the enabling procedural component of justice are conditions of positive change. In this context, an analysis of discourse and strategies of various activist movements raises the question of beliefs and attitudes towards justice concerns.

Indeed, moderate views are not necessarily the same thing as moderate attitudes in political exchange (Malnes 1992). For some radical environmentalists, direct action is a tool for defending beings and entities that do not have the capacity to represent themselves or to advocate for their own interests. The concerns about extending the community of justice to include non-human patients as claim-holders, in face of substantial mistreatment and ecological injustice, are not unreasonable in themselves. Well-grounded and reasoned arguments for the moral considerability of non-human beings and nature have been abundantly and continuously made in the field of environmental philosophy for several decades, backed by animal behavioral and evolutionary sciences that reveal that the differences between human and non-human beings are more of degree than kind. Regardless of the controversies these concerns raise by virtue of being inconsistent with dominant socio-cultural beliefs about the

supremacy of human beings, the idea that animals and nature deserve moral standing does have argumentative legitimacy. A different, albeit related, issue pertains to the justification of the choice of strategies and attitudes for putting nature-minded views into practice. This point makes radical activists' actions and goals distinct from mainstream environmental activism. The mutual link between moral-political views and attitudes involves complex relationships between thought and action in terms of moral integrity.

Moral and political philosophies can impact how people act (Malnes 2006) by providing motivational resources to act in environmentally-friendly ways. The arguments and motives range from instrumental and human-centered to selfless care for nature itself. But these motivations can also play out in multiple ways in political contexts, depending in part on how much weight is placed on the costs and benefits of action in a broader scheme. Obtaining public support for an environmental agenda may require sacrificing some short-term goals, such as the well-being of particular individual animals or the condition of concrete ecosystems until the support is granted. Conversely, protecting natural sites or individual animals now may come at significant economic cost or loss of societal support. The interconnection between the short and long-term goals can also be differently conceived and justified within the communities of action. For this reason, questions of integrity between thought and action and its political impact are linked with the possibilities of direct and participatory democracy converging in the mutual seeking of positive environmental change.

In this context, some distinctions that clarify the potential for compromise to facilitate positive social change include (as described in the next section) that between using moral suasion (a favored tactic of EF!) and challenging basic premises of Western political, social, and economic systems (as ELF did). Some tactics will fall too far outside of the logic of protest in the democratic context to be morally or politically legitimate, and some will put social and ecological justice concerns in opposition to various degrees.

## **Environmental direct action strategies and the logic of protest**

Mainstream environmentalism – against which radical groups form their identity – works almost exclusively within the legal system, with few examples of even civil disobedience. The Nature Conservancy, for example, works closely with land owners to establish conservation easements and buys ecologically important acreage to either create private preserves or transfer it to the government for inclusion in adjacent parks or refuges. The Sierra Club has long been engaged in public education projects, lobbying efforts, and judicial maneuvers, as has the National Audubon Society, Wilderness Society, and the myriad of other local, national, and even international organizations. Many of these groups trace their roots to the early or middle part of the last century and cite as founders or important members the likes of John Muir, Aldo Leopold, Sigurd Olson, and Ansel Adams. In the United States, the shift to more aggressive activist tactics took place largely in the 1980s as some environmentalists – many of whom worked for the mainstream groups – became disillusioned with the degree of compromise, the lack of progress, and the professionalization of the large organizations. The solution, to their minds, was not only to demand more and compromise less, but to push harder for their goals through aggressive forms of activism. Thus Earth First!, for example, quickly established itself in the early 1980s as a direct action group willing to engage not only in standard forms of civil disobedience such as sit-ins and road blocks, but also mild forms of sabotage.

Many of these actions are not only illegal (as is civil disobedience) but involve property destruction, ranging from pulling survey stakes to putting sand in bulldozer cranks to tree-spiking. As these activists are quick to point out, both civil disobedience and limited sabotage – referred to, following Edward Abbey (2006 [1975]), as “monkeywrenching” – have a long, and at times even honorable, history in protest movements around the world.<sup>4</sup> Debates about such tactics continue, though it has been the move by some to actions well beyond these in terms of destructive force – such as the use of arson – that causes many who have supported, or at least not condemned, the more mild monkeywrenching to rethink the legitimacy and efficacy of certain forms of environmental

---

<sup>4</sup> See, for example, Dave Foreman’s attempt to liken environmental monkeywrenching with the Boston Tea Party and Underground Railroad in his *Confessions of an Eco-Warrior* (1991: 119). Craig Rosebraugh compares ELF’s actions favorably to the Boston Tea Party also in *Burning Rage of a Dying Planet* (2004: 237).

activism. This is especially so when Craig Rosebraugh – a former liaison between ELF and the media – is on record claiming that the choice between civil disobedience and eco-sabotage, or between mild and severe eco-sabotage, is one of tactics rather than theory or morality. The morally weighty decision for him is between choosing to cause positive social change or not – i.e., by using the “necessary” tactics or those that have proven, to his mind, unsuccessful (Rosebraugh 2004: 249–252). But once we accept this it seems we have at least one foot on the proverbial slippery slope towards more and more dangerous and socially alienating actions. Rosebraugh not only approves of “torching gas-guzzling SUVs at a retail auto dealership,” but asks rhetorically, and hopefully, “When was the last time a Ford plant that actually manufactures Excursions was blown up or torched to the ground?” (Ibidem: 253).

Before going further, it is worth being clearer on how Earth First!’s monkeywrenching and ELF’s more serious eco-sabotage both differ from civil disobedience. First, civil disobedience, as it has largely been understood since the civil rights and anti-war movements of the 1950’s through 70’s (though it has much older roots), is a matter of righting unjust laws or policies through non-violent, though illegal, action. Frequently its well-functioning is predicated on the idea that through one’s demonstration of commitment to both righting the perceived wrong and to law in general – by both non-violently breaking a specific law and accepting the resulting punishment – one appeals to the public’s sense of morality. The protester and citizen see each other as sharing fundamental moral and political commitments even if they disagree on the specific issue or on whether a particular protest is aimed in the right direction. Monkeywrenching goes further in that it introduces property destruction as a means to make completion of an unwanted action, such as logging old growth redwoods, more difficult (Foreman 1993). Unlike civil disobedience, it need not rely on media exposure explicitly, though it is usually undertaken in conjunction with both legal and illegal protest that depends on public awareness. In fact, the monkeywrenching itself is often kept quiet by both the activists and industry – the former to avoid bad publicity (Foreman 1991: 164) and the latter to dodge further public scrutiny. Monkeywrenchers also tend to act subversively in that they do not volunteer for arrest.<sup>5</sup> For lack of a more convenient term, we will call the use of tactics such as arson simply “more serious eco-sabotage,” not-

---

<sup>5</sup> The rationale here is quite simple: offering oneself up for arrest in cases of property destruction, as opposed to civilly disobedient acts such as road blockades, is too costly in terms of time and money to those involved.



ing at this point merely their more destructive and potentially dangerous character than that involved in mere monkeywrenching. The question becomes, then, whether the more serious forms are simply more destructive and dangerous or whether they can be marked off as different in a way that goes beyond subjective feelings of what one is comfortable with, and ultimately whether one of these (or neither) leaves room for the cooperation and compromise that almost inevitably is necessary for lasting and positive change in a pluralistic democracy.

For Earth First! the various civilly disobedient and monkeywrenching tactics are part of a larger strategy that emphasizes slowing down particular cases of, for example, logging in order to buy time for the mutually reinforcing goals of legal options (judicial and legislative), and public awareness and support, to succeed. Sometime the legal maneuvers are carried out by radical environmentalists simultaneously with these other tactics, but more often it is the mainstream groups that pursue the court and lobbying efforts.<sup>6</sup> In fact, there is evidence that groups like Earth First! communicate with, and even (loosely and unofficially) coordinate with, mainstream groups. This seems not to be the strategy of ELF (insofar as we can generalize from the group's communiqués and from spokespersons such as Rosebraugh and Leslie Pickering). Although they sometimes say that they both seek increased public support and hope for successful legal actions, ELF activists' more often stated aim is simply to make particular deeds too economically costly for the agent involved to continue. There is admittedly some overlap here, with Earth First!ers occasionally citing – gleefully – the cost to logging enterprises of damaged equipment. For instance, key Earth First! organizer Judi Bari, tongue in cheek, claims that in 1990, “\$1.5 million worth of fellerbunchers . . . have self-destructed in the woods of Mendo[cino] County” (Bari 1994: 81). But despite this, the two groups' respective overall strategies – and their willingness to then use particular tactics – differ significantly.

When one's strategy is to stop a housing project or logging contract by making it too costly, failure to accomplish this might naturally lead to calls for more and bigger attacks. And that is exactly what Rosebraugh has called for upon admitting that ELF actions have not yet succeeded. He argues that since insurance covers the costs of a single

---

<sup>6</sup> A useful example of this division of labor is found in the long-waged conflict between environmentalists and Pacific Lumber in the 1990s. While Earth First!ers protested on the ground, a little known, but quite mainstream group called The Environmental Protection Information Center engaged Pacific Lumber in court. See Patrick Beach's *A Good Forest for Dying* (2009: 185).

arson event, long term success demands more frequent and expensive actions that would cause insurance premiums to dramatically increase, perhaps to such an extent that certain enterprises are no longer insurable (Rosebraugh 2004: 70; 252).

Although no one has yet to be seriously hurt or killed as a result of ELF actions, the likelihood surely increases proportionally with the frequency and size of attacks – something obvious to critics and the lay public alike. But it is precisely Rosebraugh and Pickering’s commitment to the strategy of increasing costs that leads them – but not Earth First!ers – to the belief that this regrettable result would be acceptable (Pickering 2007: 61). Rosebraugh goes so far as to call for “ELF [to] transform itself from a reformist group into a revolutionary one,” saying that since “the US political system itself is right at the top of that injustice food chain,” it should be targeted. Even if some of this is only posturing, the rhetoric is dangerous, as there is always the possibility that some individuals will escalate tactics beyond those so far used (especially given ELF’s lack of official or unified organizational and communication structure). Already in 2002, an ELF communiqué claiming responsibility for the torching of a Forest Service research laboratory in Pennsylvania threatened that “where it is necessary, we will no longer hesitate to pick up the gun to . . . provide the needed protection for our planet that decades of legal battles, pleading, protest, and economic sabotage have failed so drastically to achieve” (MacDonald 2005: 22–23). Rosebraugh spoke favorably about the escalated intensity, saying that although such violence would go against the stated ELF principle that no life should be harmed, activists could move on to form new identity groups that would not be so limited (Rosebraugh 2004: 253, 263–65).

Two points of clarification are in order. First, Earth First!ers, such as Bari, have sometimes also used the rhetoric of “revolution” (see Scarce 2006: 94). However, Bari fought hard within Earth First! to minimize, or even eliminate the use of monkeywrenching, which suggests that her notion of revolution refers to the degree of social and political change sought, where the methods used would be more conventional protest and civil disobedience. In addition to concerns about public perception, she worried that monkeywrenching done in proximity to people engaged in civil disobedience would place the latter activists in greater danger of retaliation by angry loggers, and since the overall strategy is to win the hearts and minds (including those of timber workers) and win the judicial and legislative battles, civil disobedience was preferred (Bari 1994: 284–285).



Second, Earth First! also seeks to increase the economic costs of ecologically destructive behavior. But in the context of the larger strategy, this has limits. It should be noted in passing that even legal tactics – such as boycotts – are often done to increase monetary costs. In such cases, it is used as a tactic insofar as it might advance the strategy of moral suasion or, in the case of monkeywrenching, of slowing down destructive practices long enough that legal means and other actions aimed to morally persuade can catch up. All of this depends upon growing public support, which makes it irrational to push property destruction further than, and maybe not even up to, monkeywrenching.

An example well illustrates how Earth First!'s strategy limits their use of property destruction. Especially in the early days of the group, tree-spiking was praised as a safe way to slow down, or even stop, old-growth harvests. However, in 1987 mill worker George Alexander was nearly killed when his band-saw blade shattered upon hitting a metal spike. It seemed clear that the spiking was not an Earth First! action since it was not announced to the logging company or the Forest Service and the trees were apparently spiked after being felled – after all, the point of spiking is to prevent trees from being cut in the first place. Nonetheless, the danger of spiking made headlines and led to cries by opponents that Earth First! was a dangerous group – even terrorists – who cared more for trees than for loggers. This led leaders of the Northern California chapter of Earth First! to renounce the tactic (Bari 1994: 264) and to even make participants in Earth First! campaigns sign a pledge that they would cease such action. The larger strategy of Earth First! is dependent upon public opinion. In fact, it is so dependent on this that some in the group have argued for turning back from all monkeywrenching (Zakin 1993: 310, 379).

Being committed to the strategy of moral suasion (public support) and to “helping” the litigation and legislative elements to work, through slowing down particular cases of logging or other development, demonstrates an acceptance on the part of Earth First! of the idea that the political system roughly works, even if so problematically that civil disobedience and monkeywrenching are needed. As soon as something subtracts from building public support, it ceases to be a legitimate tactic. Like civil-disobedients before them, they are wedded to the idea of righting wrongs by convincing the public that they are on the side of justice. As mentioned earlier, monkeywrenching is often kept quiet by both sides; to the extent that it is made public, it has to be portrayed as fun, safe, and entirely within the tradition of *civil* protest. Dave Foreman – key founder and a former part of the Earth

First! informal leadership team – is particularly careful to describe monkeywrenching as not revolutionary, not mere vandalism (given its potential to erode public opinion), and very much fun and ethical (Foreman 1991: 113–16).

For ELF, eco-sabotage is serious business, meant to – in the words of Rosebraugh (2004) – psychologically intimidate. Individuals acting under the ELF name intentionally publicize any destructive action, but not necessarily to win the hearts and minds battle. As seen in the quoted communiqué from the Pennsylvania case, they have decided that civil disobedience and monkeywrenching are not effective. The minimal necessary force is ecotage. Furthermore, this difference with Earth First! does not boil down simply to faith in one’s fellow citizens or worries about ineffective lobbying or litigation. Rather, ELF members often express their conviction that the contemporary Western political, social, and economic system itself is the problem, which must be approached only through radical means. We see this in Rosebraugh’s contention that environmentalism fails as a reform movement; revolution – an unseating of the system – is required. When such is the view held, using the least amount of force required looks significantly different in that actions are not limited by a shared commitment to democratic institutions and values.

In terms of tactics, the degree of violence or destruction can help distinguish groups like Earth First! from ELF. But it is overall strategy, undergirded by other beliefs and commitments, that prevents the easy slide from one to the other. Shifts in tactics entail deeper shifts in praxis. Although we have been speaking mostly in terms of strategy, underlying this are commitments to either the philosophical tradition of protest as exemplified and defended by Martin Luther King, Jr. (1986[1963]) – where protest must fit with public education, moral persuasion, and legal change – or to a rather straightforward belief in raising the financial costs so high that certain things are no longer feasibly done. Even deeper are differences in their faith in the possibility of reform and in the likelihood that less violent, or less destructive, mechanisms can work in the democracy we inhabit.

The overall fit of Earth First!’s radical activism, in contrast to ELF’s, with the logic of protest is apparent. It is also evident that Earth First!’s self-proclaimed adherence to a “no-compromise” policy is not altogether accurate. Their direct actions – from legal protest to monkeywrenching – are part of a larger process in which compromise is almost always necessary, and is even more so for the party trying to change the status quo. But neither is the “No Compromise” motto empty rhetoric. Earth

First! uses aggressive activism to push hard for positions well beyond the supposed reasonableness of mainstream environmental groups, arguing, for example, for zero-cut on old-growth and roadless areas, and for restoration projects that include removal of key dams.

The logic of protest in the democratic context depends heavily on public support – not necessarily that of a numeric majority, but at least of a critical mass. Radical activists bring attention to issues in a very *informationally-crowded* world by engaging in provocative action, which also strengthens their negotiation position with industry or government agencies. The goal of moral suasion – i.e., of changing the hearts and minds of the public – does not always fit neatly with the need to exert pressure on the opposition. Martin Luther King, Jr., was keenly aware of this as he described civil disobedience as both pointing out an injustice to the world and aiming ultimately for genuine negotiation with the other side (1986[1963]). The requirement in civil disobedience that one accept punishment for one's role in illegal protest, along with the rejection of violence, is meant to galvanize support, to prevent the label of “dangerous provocateur” or “terrorist” from taking hold, and, all the while, to create a stronger position from which to engage in compromise, which is especially important given the sometimes nearly overwhelmingly strong initial bargaining position of industry and government.

## **Compromise and integrity in environmental activism**

Compromise can play not only a positive role in environmental activism, but it is also an effective means of moving a pro-environmental agenda forward within a democratic setting, without pitting social and environmental justice against one another.

But what is fair, or just, compromise? Is it not the case that all compromise is, in the end, a capitulation – a loss of integrity? After all, it is one thing to compromise on who will pay how much for which public project. But what kind of compromise is integrity-preserving in the case where one knows that an old growth timber sale will irrevocably destroy something valuable? Martin Benjamin (1990) describes true compromise as a “splitting the difference”: two parties agree on a course of action in which both are giving up something in order to arrive at a conclusion that is fair for both. But again, how is compromise in the cases in which Earth First! inserts itself a situation in

which giving up something to industry provides a solution that the activists would think fair? For the activists, fairness would have to involve the 2000-year-old trees and the other organisms that depend upon them. From their perspective, moral integrity demands not giving in to efforts to destroy such precious living systems.

To clarify the place of compromise and the role of integrity in environmental action, we employ the tenets of Benjamin's philosophy of conflict, based on identity analysis and the conception of moral integrity. We will focus on the distinction between political and moral compromise (e.g., moral commitments can include democratic ideals and an awareness of irreducible difference), and introduce the spectrum view between substantive and procedural commitments as a way to approach compromise in process and outcome. In the next section, we will apply this analysis to the relationship between moral and political community; such an analysis will help us to illustrate the fundamental difference between beliefs and attitudes in political exchange for environmental causes.

Benjamin resorts to the conception of moral integrity as an essential component on which he develops his understanding of political compromise. Moral integrity provides a basis for an agent's identity, which consists of three elements that co-evolve over time:

1. A relatively stable and reasonably coherent set of held moral principles,
2. Patterns of verbal behavior that express these values and principles, and
3. Conduct that consistently employs declared values.

These three elements constitute "the formal structure of one's identity as a person" (Benjamin 1990: 51). The grounding category for identity is that of *integrity*, which is the disposition to maintain agreement between one's declarations, deeds, and highly cherished, authentic values and moral principles. Individual integrity requires "that one's words and deeds generally be true to a substantive, coherent, and relatively stable set of values and principles to which one is genuinely and freely committed" (Ibidem: 51–52). Moral integrity consists of two dimensions: (i) internal integrity, which refers to the inner (partial and always in progress) coherence of one's life, and (ii) an external integrity, which refers to the extent to which one fits into his or her environment: "integrity can be viewed internally, from the point of view of the agent, and externally, from the point of view of others" (Ibidem: 52). Corresponding with the internal and external dimensions of moral integrity, Benjamin distinguishes its internal and external *importance*. Internal integrity

provides a structure for a unified full and unalienated life, while its external dimension provides the basis for reliance, trust, friendship, and love in the social and relational context. Social relationships and institutions would be impossible without a certain amount of integrity in the individuals who compose them. Integrity is crucial in social organizations that involve a lot of interdependence and need coordination among its members (Ibidem: 52–53).

While the conception of internal integrity is common sense, the idea of external integrity is as important, but not readily apparent. Emmanuel Picavet (2015) points to its relevance (albeit without speaking in terms of integrity, *per se*) in the context of normative dynamics in society and the experience and manifestations of disagreement: compliance to externally established, societal norms and expectations can be an objective in its own right, and is motivated in many ways – for example by the need to maintain a certain reputation or to maintain social cooperation. Even without internalization of the external norms (i.e., when a moral agent does not come to cherish the norms and values as his or her own), these external considerations play a role in both the making and evaluation of choices (Picavet 2015). Acknowledgement of the two-dimensional characteristics of moral integrity is essential to the positive understanding of ethically fair political compromise. Full, complete integrity can be achieved only when the internal and external dimensions are in balance with each other. Furthermore, healthy identity is built on the proper balance of these two dimensions.

The case of Ronnie Lee and Cliff Godman provide an illustration of how some dimensions of moral integrity can be entangled in extremist action (Nagtzaam 2017). These two Animal Liberation Front (ALF) activists were arrested in 1974 for attempting to set fire to the Oxford Laboratory Animal Colonies. By this time they had been involved in numerous environmentally-related crimes. They were also known for following a strict and honest moral code. Even the judge who sentenced them for their crimes recognized them not as common criminals but as sincere men of integrity (Ibidem: 50).

In the context of environmental activism, integrity analysis provides a useful way to interpret advocacy and the compromise commitments of activists. For example, in its early beginnings, environmentalism was characterized by an uncompromising style of advocacy towards a strong change in values, beliefs and behaviors, and breaking with unsustainable structures of social and economic order related to the globalization of capitalism, unfettered growth, and neoliberalism (Mulvihill 2009). With time, however, many thinkers, writers, and

mainstream activists realized that a strongly polarizing attitude is less effective, which led to oppositions arising within and between environmentalism camps.

A pragmatically oriented strand of environmental thought and practice has long argued against an uncompromising style of advocacy, seeing it as inhibiting change. Cooperation, compromise, and democratic interactions were considered to be more likely to build bridges between the policy makers, society with its current (but not always ecologically-minded) values, and a pro-environmental agenda (Minteer 2012). In terms of integrity analysis, the environmental movement initially acted in accord with its internal moral compass, while the external integrity aspect (reflected in efforts to discuss and find practical solutions with other political actors) has become more visible with time. Of course, one can immediately point to the argument that the environmental mainstream compromises too readily, or is too much in favor of politically strong interest groups like multinational corporations. Too much compromise undercuts the promise of positive environmental change, or makes it too slow at best. In other words, the worry is that political compromise undermines the moral stance environmentalism stands for.

A partial response to this worry involves the distinction between compromise as an outcome (that is, a result that satisfies the demands of all the parties, but also asks each of them to sacrifice part of what is considered important, thereby “splitting the difference” equally) and compromise as a process (granting each party equal procedural rights, without enforcing any demands on the other side), which is another crucial point to Benjamin’s idea of integrity-preserving compromise. Only compromise performed as a fair process *and* as a fair outcome is a compromise *sensu stricto*, according to Benjamin (Benjamin 1990: 4-8).

Compromise is a model for peaceful conflict resolution, but in this sense it cannot be a regulative ideal; nonetheless, it is a best resource for dealing with political disagreements in situations in which there is no way to reach consensus, especially on moral matters. But these situations are not just any kind of disagreement. Rather, Benjamin identifies specific circumstances under which compromise *sensu stricto* proves to be the most efficient tool that allows for political progress and continuous ethical debate on conflicting matters. Namely, he lists factual and metaphysical uncertainty, moral complexity, continuing cooperative relationships, impending nondeferrable decisions, and limited resources as the five circumstances that justify compromise in accommodating conflicts (Benjamin 1990; 2001; 2003).



A question arises regarding how integrity analysis aids us in understanding and applying compromise that fosters, rather than hinders, democratic participation in decision making. Acceptable compromise is not necessarily agreeing with the other side that a third, middle ground is the correct *moral* position. Rather, it is acknowledging that *all things considered* a third position is the best position (Benjamin 1990). It is easiest to see this as the difference between compromising one's moral position and compromise as it is necessary for the well-functioning of a democracy. In the latter sense, one sees a compromise position not as the correct moral position narrowly defined, but as the correct position when one considers several additional items, such as "the extent to which the issue admits of reasonable differences, [and] the importance of peaceful, noncoercive agreement" (Benjamin 2001: 281), and the various roles in which the antagonists find themselves (e.g., as citizens, managers, activists, and the like). Sometimes, when we take all of this into account, compromise becomes not just acceptable, but required. According to Benjamin, "[one is] committed to resolving the *policy* question in terms that pay equal respect to the contending reasonable positions and that stand a chance of public acceptability" (Benjamin 2003: 141, emphasis in original). In the meantime, all the parties may continuously attempt to persuade the other side of the rightness of their position (Ibidem: 136).

Political compromise, therefore, is an inevitable element of a healthy, functioning democracy. It does not require, contrary to common associations, moral capitulation. Rather, it can facilitate the discursive space of sharing and exchanging opinions on political and related moral matters, leading in turn to changes in subjective and intersubjectively-shared moral outlooks. The potential of integrity-preserving compromise is explained also by Picavet (2015) in the context of the role and value of disagreement. The demand for moral agreement is sometimes used in political philosophy to dismiss the value of compromise. But even moral agreement about issues of social justice is often accompanied by disagreement over interpretations and modalities of implementation of particular values and principles in concrete contexts. Picavet notes that the complementarity between moral agreement and disagreement gives support to practical, reasonable compromise as an essential element of political life.

Is it an overstatement to search for Benjamin-type compromise in direct action and the justifications of activists who are not shy about resorting to political aggression? After all, eco-warriors committing political violence are considered by opponents to be ecoterrorists. As

a matter of moral and political perspective (setting aside the reasonability and legitimacy of such a perspective), many radical activists argue that true crime is being committed by an unsustainable social order, multinational corporations, and states. It is the destruction of ecosystems or animal testing that is, as activists argue, an unprecedented evil, and no time can be wasted in stopping these eco-crimes and bringing about radical social change (cf. Nagtzaam 2017). This position exemplifies the importance of feelings about justice concerns and the role they play in shaping attitudes in political exchange.

With no clear answer as to why radical activists might commit political violence to further their cause, we will limit ourselves to applying the identity analysis in line with Benjamin's notion of moral integrity. The distinction and interrelation between political and moral compromise is crucial for uncovering the potential of direct action in a democratic setting. To fully appreciate the difference between moral and political compromise, we propose a spectrum-view of the relationship between substantive and procedural claims. For example, moral commitments can include democratic ideals and an awareness of irreducible difference. In situations of rationally insoluble disagreement on political matters, these moral commitments may urge us to be procedurally more flexible on strictly substantive matters. Elsewhere, Dereniowska (2017b) argued that for fair compromise, both substantive claims and procedural commitments need to be engaged together in order to safeguard the process and outcome from misrepresentation, misrecognition, exclusion, and deprivations: "a compromise in such contexts requires not only *an equal consideration* of asserted reasonable claims of underrepresented positions, even if these are radically different from the majority view, but also *equal priority* in crafting solution" (Ibidem: 121).

The spectrum view of substantive and procedural commitments allows us to reconsider the multiplicity of political motivations that underlie direct action. These motivations can be placed on a spectrum between extremist ideologies, on the one hand, and reactions to perceived injustice and structural inequalities, on the other hand. To the latter, a few points can be made. Any ideas or beliefs that radically contrast with the mainstream or with received and socially shared wisdom are not always smoothly assimilated, regardless of their reasonability or rational force (consider the provocative case for animal rights); this could be the case because of various kinds of path dependence or inertia (Dereniowska 2017b: 122). Heterogeneous social and environmental activism share in common a call for broader participation in decision



making, and for a broader institutional change process that eliminates the various forms of existing injustice. Collective action (including direct action) and other forms of citizens' engagement in political processes (e.g., participation in public debates or acts of civil disobedience) can potentially have corrective implications in rethinking democratic procedures, policy outcomes, and the legitimacy of both. Democratic agents express their discontents in various forms, and tactics chosen depend on a whole spectrum of reasons. The violation of procedures that shape democratic interactions can be last-resort expressions of dissatisfaction with the politics of exclusion and disempowerment (Dereniowska 2017a: 94). The analysis of radical environmental activism reveals that the above issues are often the case, once we consider the community of justice with which radical environmentalists identify themselves. Nagtzaam (2017: 1) associates violence underlying pro-environmental agendas with identity politics of a non-hierarchical, non-anthropomorphic nature: human beings and non-human nature are considered equal.

In many cases Earth First! is willing to compromise in the way that Benjamin suggests. For example, in exchange for the protection of a grove of old-growth Douglas fir, the group might promise to not protest a different, less ecologically sensitive timber sale. But there is another way in which Earth First! can be seen to be less rigid in their adherence to their "no-compromise" position. It is when we step back from a particular issue – e.g., from a particular timber sale – and think about how Earth First! fits into the larger logic of protest within the democratic context, that we see how compromise is an essential element of their approach, despite their motto. What we find is a group who is willing to back off of certain kinds of activism – such as tree-spiking – when others consistently object and when the reasonableness of that objection is clear. We find also a group which is acutely aware of the need to generate public support and which is willing to modify its behavior accordingly when necessary. The aim is not to cause as much fear as possible but to find a balance between, first, provocative acts that gain attention and slow down ecologically destructive practices long enough for legal challenges and legislative changes to take place and, second, the necessity of not being dismissed by the public as the "dangerous fringe."

## Direct action, community of justice, and political exchange

What are the conditions that determine effective use of compromise? Our suggestion is that it depends on procedural commitments allocated among the spectrum between the moral and political community. Specifically, seeing oneself as a part of a larger community in which decisions must be made is essential to a full appreciation and effective use of compromise.

Constructive engagement in compromise differentiates between the *moral community* and *political community*. The former relates to the community of justice – the community of morally considerable beings and entities, or claim-holders whose interests and rights must be respected. The political community, as we are using the term, is the community in which concrete decisions are made, broadly encompassing groups of elected representatives, engaged citizens, and parties who participate in making decisions on various levels, with different levels of authority in decision making processes and outcomes; in other words, the political community consists of political actors (organizations and people) in particular places and times, with actual power to make decisions or to influence decision makers.

The scope of the moral and political communities is not always symmetrical. The scope of the moral community is delineated by substantive arguments for moral considerability, whereas the community of decision-makers is delineated by more or less formalized procedures (themselves subject to evolution and change) that organize political life and decision making on various levels of institutional organization. There is a mutual relationship between the two communities. Ideally, the members of a political community respect and account for morally considerable claims. In practice (even if this is the guiding principle of political interactions), there are cases of pursuing narrowly defined particular interests, or simply, normative requirements stand in opposition to the extent that it is not possible to fulfill all duties towards all members of the moral community. Regardless of the source of moral-political disagreement or conflict, it remains that in situations in which collective decisions need to be made, the political community is where this happens, and the extent to which members of this community see themselves as a part of it shapes the experience of disagreement and ability to achieve a shared outcome.<sup>7</sup>

---

<sup>7</sup> Often decision situations, especially when involving fundamental disagreements regarding, for example, who has moral standing, are such that consensus is out of reach.

The difference between the moral and political communities, as the terms are used here, is analogous to the difference between a *moral patient* and *moral agent*. Moral patients are the recipients of our actions; they are those who possess moral standing and are thus objects of moral consideration – i.e., their interests must be included in the reasoning and actions of moral agents. The class of moral patients includes those who are moral agents (e.g., a normally functioning, autonomous adult human being), but also those who have standing but do not possess moral autonomy (e.g., children, non-human animals, and people who are permanently comatose or severely mentally disabled). The difference is that not all moral patients can participate in decisions that will impact their well-being, interests, etc., and not all patients can be held responsible for their actions (because they are not also moral agents). Nevertheless, their interests, well-being, or flourishing must be taken into account by moral agents who, in virtue of their agency, can be held accountable (Dereniowska 2017a: 96). The moral community is the community of moral patients, while the political community is the community of moral agents in the political context. The reason why we include the morality of agents in the political sphere is that moral responsibility has an important political aspect: it is inevitably connected with the exercise of autonomy and the freedom of moral agents, and with building ethical and democratic legitimacy (Ibidem: 96). Respecting and accounting for the claims of all morally considerable beings who will be influenced by the decisions and actions of moral agents is crucial to maintaining the values and normative order required for lasting trust in socio-political interactions. Finally, the normative force of moral considerability comes from the fact that it delineates the scope of the moral community that is not a matter of private morality, taste, or preference; it has an intersubjective bearing on the rules and principles structuring the external, environmental aspect of moral integrity.

The community of justice which radical activists defend is a community that to their minds includes non-human nature as having equal rights. To make the duty that correlates with moral standing legally binding, many activists are fighting for nature to be granted legal rights. The idea of nature having legal standing was proposed in 1972 by legal scholar Christopher D. Stone (1972), who considered this strategy to be an effective way to defend and protect the environment. Upon a closer look, the radicalism of some environmental activism can be interpreted as a response to the lack of institutional mechanisms and resources to directly include environmental concerns in policy formation and regulatory solutions. For most countries, there are no institutions

or mechanisms that would allow for the interests of non-human nature to be directly considered in their own right. One of the few exceptions is New Zealand, which has pioneered granting rights to animals and natural objects – such as the Whanganui River – by giving them the status of legal persons.<sup>8</sup> This move recognizes and acknowledges the political representation of the non-human claim-holders who cannot claim their rights by themselves; human political actors who represent the rights of nature can pursue inter-species and socio-environmentally balanced political solutions through institutionally enabled regulatory procedures. New Zealand's new environmental law paradigm, by encompassing justice considerations towards non-human nature, has paved the way for changing the dynamics of political interactions in environmental contexts. But in most other cases, the human-first and the for-human-profit attitudes flourish. When this is combined with the simple fact of human overpopulation, the lack of adequate regulations leaves the protection of nature for its own sake a matter of people's goodwill. As ELF member John Wade explained (in Liddick's 2006 study of activists' motivations), the difference between mainstream and radical activists lies in a response to mechanisms of environmental injustice: "The only difference between ELF and the Sierra Club is that we understand that the people in control aren't going to voluntarily give up their profits. Only by endangering their profits can we force them to act responsibly and give up a little of their short-term profit for what is more important for everybody. I would say there is always hope but I am not optimistic. There are just too many people" (Liddick 2006: 88).

One comment is in order here. As we consider radical environmental activists' moral orientations in relation to their moral integrity, it needs to be said that not all individual activists express the same degree of clarity in articulating justifications for their moral and political philosophy. In fact, the activists have diverse motivations and different thought processes, all of which is reflected in the types of direct action (cf. Liddick 2006, Nagtzaam 2017). Radical environmental activists can be driven by the belief that urgent actions are necessary in order to save the planet and its human and non-human inhabitants. Indeed, direct criminal action is often sought as the only way to bring about changes that need to happen quickly to make a difference, in alignment with moral code that embodies environmental values. Liddick (2006) in his

---

<sup>8</sup> The Whanganui River received the status of a legal person due to the efforts of Māori, the local tribe of Whanganui in the North Island, to recognize the river as their ancestor.

discussion of the criminality of animal liberation movements and radical environmental activism points out that “the sincerity and depth of feeling among animal rights and environmental extremists should not be doubted, and it is exemplified by ALF (Animal Liberation Front) activists who risk legal penalties and see value in freeing the smallest animal, be it a guinea pig, mouse, or snail” (Ibidem: 81).

From a human-centered perspective, ecotage often raises provocation and opposition, whereas radical environmental activists defend their actions and views by differently framing their community of justice, and by reference to making justice and retribution toward the non-human world similarly to action against our kin. Consider Dave Foreman’s words: “If you come home and find a bunch of Hell’s Angels raping your wife, your older mother, and even eleven-year-old daughter, you don’t sit and talk balance with them or suggest compromise. You get your twelve gauge shotgun and blow them to hell ... there are people out there trying to save their mother [Mother Earth] from rape” (Foreman 1982: 4). Despite the provocative tone of Foreman’s words, caution is needed in ascertaining the relationship between feelings and attitudes towards ecological justice concerns. Generalizing or extending the conclusions onto the wider radical activist movement as a whole can be inaccurate, as the movement is internally diversified in terms of decentralized and informal organizational structure and membership (cf. Liddick 2006; Nagtzaam 2017).

Nevertheless, we tentatively conclude that separation from, and rejection of, the political community and larger society in which one resides is a tempting but ultimately wrongheaded approach for activists. Indeed, the way in which the notion of one’s community is conceptualized can drastically shape one’s conceptualization of the debate. For environmental activists, this notion is complex in the sense that it includes voiceless members (animals and other non-human entities) not recognized by other disputants as belonging to the community of justice.

## Conclusion

Environmentalism is bound up with issues of justice, although various environmental movements and strands of thought differently define justice concerns in terms of, for example, who belongs to the moral community, and various justifications for, and the perceived procedural force of, these claims in political interactions. Emphasis on the role of participation and procedural justice in pursuing environmental

causes brings to light the importance of feelings and attitudes towards justice concerns that underlie environmental action. This problem is not only of theoretical interest, but it also has practical import insofar as it helps or hinders the development of environmentally positive change. It seems reasonable to assume that such change requires more cooperation and collective action to the fore, and occasionally that may require compromise. But both practice and normative theory attached to the environmental movement have been somewhat suspicious about compromise, and for several good reasons. Compromise as capitulation of moral views is not morally acceptable in fostering a normative pro-environmental agenda, and too much political compromise can slow down or disable any serious institutional change process and progressive solutions for the environment. The controversial role of compromise for participatory environmental democracy is particularly evident in the practices and tactics of radical environmentalism – the facet of environmentalism which in itself has been marginally present in mainstream environmental philosophy debates, standing too far away from the logic of protest practiced in mainstream environmentalism. Yet, behind the controversies about the role of compromise on the one hand, and the role radical environmentalism can possibly play in fostering a broader pro-environmental transformation on the other hand, lies an interesting question: can direct action participate in effective compromise?

The radical environmental activist group Earth First! was premised on the rejection of continued compromise by environmental groups with industry and development interests. Their motto, “No Compromise in Defense of Mother Earth,” has been the driving force behind the group’s strategies and tactics that involve traditional civil disobedience as well as eco-sabotage. Events such as the Sierra Club’s compromise on dam building in the American West were seen as a betrayal of environmental commitments since the damage caused by the dam construction is so thorough and lasting. One of the group’s stated goals has been to demand so much – sometimes several times as much acreage for wilderness preservation, for example – that the mainstream environmental groups’ demands would appear more reasonable in political debates. This strategy appears, though, to reintroduce the notion of compromise even if Earth First! would never agree to this characterization. It is our position that although the “No Compromise” motto may have functioned well rhetorically, it is neither an accurate description of this particular group’s approach nor an acceptable strategy for environmental activism. This is not to say that the group’s ob-



jections to the Sierra Club's work in the middle to late 20th century are not well grounded. Rather, the notion of compromise needs to be more carefully considered.

Several preliminary conclusions regarding the strategies, tactics, and underlying justifications offered by various activists and groups lead us to conclude that some of the activists are deeply committed to the ideals of civil disobedience as articulated by, for example, Martin Luther King, Jr. (1986[1963]); this included a commitment to the rule of law, evidenced through the acceptance of legal responsibility when laws were violated, or at least targeting actions against specific injustices as opposed to against the entire social-political-ecological system. These activists are also wedded to particular conceptualizations of the human-nature relationship and democratic forms of decision making. These pieces usefully come together to help us construct views on activism. By pointing out the inconsistencies in the justifications for radical activism in terms of identity analysis, and the shortcomings of some of the complaints against it through the lens of political compromise, we argue that the views of both activists and their detractors on direct environmental action can and should be challenged. We conclude that employing integrity-preserving compromise in direct democracy strategies offers a promising way forward in facilitating a constructive change for environmental causes, allowing the maintenance of heterogeneous moral identities within the environmental movement and continuous debate among them.

These conclusions point to the potential for reclaiming democracy in the environmental sphere of human life and protecting nature on its own. The link between democracy and the environment – even if both theoretically and practically challenged – is unbreakable. This idea is growing in recognition both within environmental activist and scholarly circles. For example, as activist Kristine McDivitt Tompkins (2018), president of Tompkins Conservation,<sup>9</sup> argued, preserving wilderness is an act of democracy:

We believe that the transfer of private lands to the national park system is an act of democracy. A country's natural masterpieces are best held and protected by the public for the common good. They should be available to all people to enjoy, to remember that they are part of something much larger than themselves. National

---

<sup>9</sup> Tompkins Conservation is a philanthropic organization run by Kristine McDivitt Tompkins and her husband Douglas, that operates in Chile and Argentina. Its activities focus on donating privately assembled acreages of conservation land to the Chilean and Argentinian governments for establishing national parks, restoring biodiversity, facilitating the development of ecological agriculture, and promoting what they call leading-edge activism.

parks, monuments and other public lands remind us that regardless of race, economic standing or citizenship, we all depend on a healthy planet for our survival. [...] There is a central truth to humanity's relationship with nature: We were born into it, fully dependent on it from our first breath. Two hundred years from now let the elephants trumpet, the giant sequoias sway in stiff winds and our descendants enjoy healthy lives aware of their place in this wild thing we call nature.

The kind of democracy envisioned by McDivitt Tompkins is based on an inclusive moral community of human and non-human claim-holders, and vindication of activism for the common environmental cause.

The link between democracy, environment, and activism was thoughtfully investigated by Kristin Shrader-Frechette in the context of environmental injustice (2002). She made a powerful case for ethical responsibility for solving problems of environmental injustice not only of professionals, but also of all citizens (*Ibidem*: 185). She identified seven arguments that justify the necessity of citizens to engage in environmental advocacy. These arguments can be boiled down to the fact that distributive and participatory justice is frequently downplayed in regulatory, political, educational, and social spheres – especially in relation to environmental concerns; furthermore, industry, governments, and academia display several biases about environmental justice; and finally, ethical neutrality about environmental injustice is ethically wrong and worsens the situation. Shrader-Frechette's case can be extrapolated to ecological injustices (i.e., injustices that represent not only multiple threats to human welfare, but to animal welfare and environmental sustainability). To continue this line of reasoning, from an ecological justice perspective one inevitably must ask where to draw the line between taking seriously one's responsibility for ecological justice advocacy by engaging in environmental action, and employing tactics and strategies that result in destructive political violence. Against this background, we considered the tactics and strategies of radical environmental activists, whose practices are often seen as extremist and in conflict with democratic practices, thereby losing the corrective potential of direct democracy. Our goal was not to justify or judge environmental direct action; rather, noting the complexity of the radical environmental movement, we looked at the possibility of conceptualizing and carrying out direct action in a way that fits the logic of protest. We conclude that the link between democracy, the environment, and activism is best utilized through the employment of an integrity-preserving compromise mindset and practice. Such compromise may support direct democracy for environmental causes by enabling more constructive practices, modes of advocacy, and action.



## References

- Abbey E. (2006[1975]), *The Monkey Wrench Gang*, Perennial Classics, Harper Collins, New York.
- Bari J. (1994), *Timber Wars*, Common Courage Press, Monroe, Maine.
- Beach P. (2003), *A Good Forest for Dying: The Tragic Death of a Young Man on the Front Lines of the Environmental Wars*, Doubleday, New York.
- Benjamin M. (1990), *Splitting the Difference. Compromise and Integrity in Ethics and Politics*, University Press of Kansas, Lawrence.
- Benjamin M. (2001), *Compromise*, [in:] *Encyclopedia of Ethics*, L.C. Becker, C.B. Becker (eds.), Routledge, New York: 280–282.
- Benjamin M. (2003), *Philosophy & this Actual World: An Introduction to Practical Philosophical Inquiry*, Rowman & Littlefield Publishers, Lanham.
- Bosselmann K. (2008), *The Principle of Sustainability: Transforming Law and Governance*, Ashgate Publishing, Aldershot.
- Dereniowska M. (2017a), *Sustainability, Ethics and Democracy: A Pluralistic Approach to the Navigation of Disagreements*, [in:] *Positional Analysis for Sustainable Development: Reconsidering Policy, Economics and Accounting*, J. Brown, P. Söderbaum, M. Dereniowska, Routledge, London: 79–103.
- Dereniowska M. (2017b) *Positional Analysis and Practical Ethics*, [in:] *Positional Analysis for Sustainable Development: Reconsidering policy, Economics and Accounting*, J. Brown, P. Söderbaum, M. Dereniowska, Routledge, London: 104–126.
- Foreman D. (1982), *Violence and Earth First!*, “Earth First Newsletter” 2(4): 4.
- Foreman D. (1991), *Confessions of an Eco-warrior*, Crown Trade Paperbacks, New York.
- Foreman D. (1993), *Ecodefense: A Field Guide to Monkeywrenching*, 3<sup>rd</sup> ed., Abbzug Press, Chico, California.
- King M.L. Jr. (1986[1963]), *Letter from Birmingham City Jail*, [in:] *A Testament of Hope: The Essential Writings and Speeches of Martin Luther King, Jr.*, J.M. Washington (ed.), Harper Collins, San Francisco.
- Liddick D.R. (2006), *Eco-terrorism: Radical Environmental and Animal Liberation Movements*, Praeger Publishers, Westport, Connecticut.
- MacDonald S.A. (2005), *The Agony of an American Wilderness: Loggers, Environmentalists, and the Struggle for Control of a Forgotten Forest*, Rowman & Littlefield, Lanham, Maryland.
- Malnes R. (1992), *Philosophical Arguments and Political Practice: On the Methodology of Normative Theory*, “Scandinavian Political Studies” 15 (2): 117–134.
- Malnes R. (2006), *Explaining and Making Sense of Action*, [in:] *Understanding Choice, Explaining Behaviour. Essays in Honour of Ole-Jørgen Skog*, J. Elster, O. Gjelsvik, A. Hylland, K. Moene (eds.), Unipub forlag / Oslo Academic Press, Oslo: 177–189.
- McDivitt Tompkins K. (2018), *Protecting Wilderness as an Act of Democracy*, “New York Times”, URL=<https://www.nytimes.com/2018/02/01/opinion/protecting-wilderness-democracy.html> [accessed 01.02.2018].
- Minteer B.A. (2012), *Refounding Environmental Ethics: Pragmatism, Principle, and Practice*, Temple University Press, Philadelphia.
- Mulvihill P.R. (2009), *Endless Paradox: Environmentalism in Transition*, “Futures” 41: 502–506, doi: 10.1016/j.futures.2009.01.003.
- Nagtzaam G. (2017), *From Environmental Action to Ecoterrorism?: Towards a Process Theory of Environmental and Animal Rights Oriented Political Violence*, Edward Elgar, Cheltenham.

- Picavet E. (2015), *Valeur du désaccord et nature des compromis*, Plenary paper of the Conference *La valeur du désaccord*, l'Université Catholique de l'Ouest à Angers, Angers.
- Pickering L.J. (2007), *The Earth Liberation Front: 1997–2002*, Arissa Media Group, Portland, Oregon.
- Rosebraugh C. (2004), *Burning Rage of a Dying Planet: Speaking for the Earth Liberation Front*, Lantern Books, New York.
- Sagoff M. (1984), *Animal Liberation and Environmental ethics: Bad Marriage, Qquick Divorce*, "Osgoode Hall Law Journal" 22(2): 297–307.
- Scarce R. (2014), *Eco-warriors: Understanding the Radical Environmental Movement*, 2<sup>nd</sup> ed., Left Coast Press, Walnut Creek, California.
- Schlosberg D. (2002), *Environmental Justice and the New Pluralism: The Challenge of Difference for Environmentalism*, Oxford University Press, Oxford.
- Schlosberg D. (2009), *Defining Environmental Justice: Theories, Movements, and Nature*, Oxford University Press, Oxford.
- Schlosberg D. (2014), *Ecological Justice for the Anthropocene*, [in:] *Political Animals and Animal Politics*, M. Wissenburg, D. Schlosberg (eds.), Palgrave Macmillan, Basingstoke: 75–89.
- Shrader-Frechette K. (2002), *Environmental Justice: Creating Equality, Reclaiming Democracy*, Oxford University Press, Oxford.
- Stone Ch.D. (1972), *Should Trees Have Standing? Toward Legal Rights for Natural Objects*, "Southern California Law Review" 45: 450–501.
- Wenz P.S. (1988), *Environmental Justice*, SUNY Press, Albany, New York.
- Zakin S. (1993), *Coyotes and Town Dogs: Earth First! and the Environmental Movement*, University of Arizona Press, Tucson.

***Dorota Probuca***

ORCID 0000-0003-4617-9934

Uniwersytet Pedagogiczny  
im. Komisji Edukacji Narodowej w Krakowie  
Wydział Humanistyczny

Pedagogical University of Cracow  
Faculty of Humanities

## **ON THE CONCEPT OF ECOLOGICAL SOLIDARITY. WHAT CONNECTS ANIMAL RIGHTS WITH THE RIGHTS OF HUMAN BEINGS?**

### **O idei ekologicznej solidaryzacji. Co łączy prawa zwierząt z prawami istot ludzkich?**

Słowa kluczowe: etyka, moralność, wspólnota, solidaryzacja, ekologiczna solidaryzacja, prawa zwierząt, prawa człowieka

Key words: ethics, morality, community, solidarity, eco-solidarity, animal rights, human rights

#### Streszczenie

Artykuł składa się z dwóch części. W pierwszej z nich omawiam ideę ekologicznej solidaryzacji, którą interpretuję w szerokim znaczeniu jako empatyczną identyfikację wynikającą z poczucia przynależności do szerszej wspólnoty istot cierpiących – identyfikację wykraczającą poza przynależność gatunkową. W drugiej części artykułu odpowiadam na pytanie – co łączy dwie idee: praw zwierząt i praw istot ludzkich, kładąc szczególny akcent na rozwój koncepcji moralnych uprawnień w kulturze europejskiej.

#### Abstract

This article consists of two parts. In the first one, I discuss the idea of ecological solidarity, which is interpreted by me as solidarity *sensu largo*, resulting from the sense of belonging to a community of living and suffering beings. In the second part I answer the question: what connects animal rights with the rights of human beings? In my opinion, if European civilisation had not developed a category of solidarity, there would be no concept of human rights, and without the category of eco-solidarity there would be no concept of animal rights.

## 1. On the concept of ecological solidarity within the context of the human/other animals relationship

In terms of etymology, the concept of eco-solidarity derives from the Latin word *solidum*, which means existing together on the Earth. Above all, eco-solidarity means achieving a higher level of moral awareness associated with the acceptance of the fact that the Earth is inhabited by animals other than us, which share with us a common destiny: they are born, suffer, strive to avoid pain, and die. It is this awareness of our common destiny that is a prerequisite for the approach based on the belief that the Earth does not belong exclusively to us, the representatives of the *Homo sapiens* species, and that not only people are born, suffer and die. Eco-solidarity is *sensu largo* solidarity resulting from the sense of belonging to a wider community that goes beyond the sense of belonging to a species, i.e. a community in suffering. This community would include all living beings which, as a result of having a nervous system, are burdened with a characteristic such as experiencing pain. Thus, the evolution of moral awareness based on the expansion of the circles of emotional identification would be carried out in the following manner:

Empathy – Sympathy – Benevolence (solidarity within the *Homo sapiens* species) – Eco-solidarity (solidarity which goes beyond the *Homo sapiens* species).

Empathy is one of the principal reactions of a human being to its external environment, observed already in the early stages of mental development, which consists of the ability to enter the psychological state of another person, in emotional identification. In later stages of mental development, empathy transforms into the ability to experience sympathy, which is related to the perception of the other person's individuality, with whom we enter into a relationship. Contrary to reactive empathy, sympathy is an active state (Smart 1976: 135). This is a deliberate action to minimise the suffering of the people with whom we have direct personal relationships. On the other hand, benevolence occurs in cases where we generalize our positive attitudes towards other people who we do not know directly but we only know that they are in need of assistance. Their suffering, which we have learned about and do not directly experience, motivates us to act altruistically. Benevolence has a universal dimension within the human species. It is a conscious, emotionally positive attitude of a universal nature, which connects people and is aimed at preventing evil, and especially at min-

imizing suffering. It should be highlighted that the postulate of benevolence means practising interspecies solidarity (Frankena 1982: 71).

Eco-solidarity, in turn, means identification with others that goes beyond the *Homo sapiens* species and includes other animal species. This level of moral maturity would be closely linked to the process of personification, which accompanies the mental development of human beings. Personification is the ability to imagine what others feel and experience. It would require gaining the ability to see similarities between one's own person and other beings, which in turn would lead to the acquisition of an awareness of a certain fundamental equality in terms of basic sensations, feelings and wants. The vast majority of children already have this type of ability. It is certain that its presence and development are conditioned by self-awareness – based on the total sense of one's own existence, the acquisition of self-cognition and imagination. As we are aware of ourselves, we begin to attribute this ability to others. As we are aware of our feelings, we feel fear and pain, we assume that others feel the same, and we imagine ourselves in their shoes. The awareness of the similarity of some principal experiences and feelings occurs in childhood and is stimulated by family structure. A child with siblings notices more quickly that his or her brothers or sisters have feelings and are self-aware. The child then transfers these ideas onto other people according to the principle of generalisation, through categorisation and systematisation. The continued growth of necessary cognitive structures in the brain makes it possible to include in the personalisation process not only people but also animals. A human begins to see the traits that unite him with the animal world and as a result he or she can put themselves in their position. Therefore, what would be the negative consequences of limiting the personification process? Without being able to imagine what others are feeling, a human being would never be able to leave behind his or her egoistic self-concentration, and would experience emotional disorders and display psychopathic behaviour. Such a person would treat others, both people and animals, like objects, in an impersonal manner. In the awareness of such a person the status of other people and also of other living creatures will resemble that of objects, material things or anonymous numbers. And this is only a step away from committing the most terrible crimes and offences.

## **2. What connects animal rights with the rights of human beings?**

In my opinion, if European civilisation did not develop a category of solidarity, there would be no concept of human rights, and without the category of eco-solidarity, there would be no concept of animal rights. The purpose of ethics founded on the idea of solidarity is to provide some minimal protection to those too weak to protect themselves. The defenceless and helpless, on the other hand, would be protected by basic rights (Shue 1980: 18). This applies to both humans and animals, as it is easy to notice that the category of the helpless and defenceless, too weak to defend themselves, can also be extended to animals. Therefore, for any attempt to improve the brutal fate of living beings outside the *Homo sapiens* species to be truly effective, it must be founded on an endeavour to provide them with rights analogous to basic human rights (such as: the right to life, the right not to be harmed, the right not to be enslaved). Thus, it is primarily the recognition of such rights which can be a guarantee of moral respect, based on respect not only for human life, but also for animal life and carnality. Moreover, only rights can safeguard equal treatment in at least its basic scope, and equal evaluation of the degree of evil committed.

It is worth paying particular attention to the fact that the supporters of the idea of animal rights are also defenders of fundamental rights for all people, regardless of their age, physical or intellectual condition. Basic rights should fulfil an analogous function to a “no entry” sign as in the Highway Code (Nozick 1972: 35). If we accept, therefore, the claim that people have certain fundamental rights, this means that all representatives of *Homo sapiens* should be placed under constitutional and moral protection, which prohibits interference in their lives, carnality and freedom (Feinberg 1972: 58). Thus, if we go one step further and recognise in an act of eco-solidarity that at least some animals also have basic rights, then they also should be given similar protection, and the way in which they are currently treated on factory farms and in laboratories should be considered morally wrong, should be condemned and should be illegal (Cohen, Regan 1992: 152). Consequently, all those with certain basic rights would have a specific privilege (a trump card) to enable them to be treated in a special, protective manner (Dworkin 1984: 154). Therefore, all representatives of *Homo sapiens*, as well as representatives of at least some non-human species, should not be treated arbitrarily and should not

serve other people's purposes. This is because the function of these basic rights is precisely to prevent such situations from taking place. It should also be added that this form of protection would not apply to the animal-animal relationship, so the rights would not protect animals from other animals. Their aim would be to organise the human-animal relationship, in which the status of non-human beings would be comparable to that of small children or people with intellectual disabilities. Thus, reasoning referring to marginal cases is often cited by ethicists; according to this reasoning, if the argument in favour of animal extermination is based on the animals not possessing a certain trait, which characterises the representatives of *Homo sapiens*, then one can always find a marginal case of a human being who also does not possess this trait (e.g. children, the mentally ill, people with intellectual disabilities), but is protected by moral and legal rights (Dombrowski 1997: 57). Moreover, the matter concerns only basic rights and not civil rights, which are not useful or necessary for both children and animals. Are small children entitled to vote, for example? Does the absence of this entitlement imply the absence of a more fundamental right to life? Thus, the postulate for animal rights based on the practice of eco-solidarity does not equal recognising all human rights in the case of animals, but only the basic rights, such as the right to life, the right not to be harmed and the right not to be enslaved. The comparison of animals to small children or people with intellectual disabilities is important for another reason. Are these people able to themselves ask others to respect their rights? Unfortunately, this is not the case. Consequently, in the case of animals which have been harmed, appropriately prepared attorneys would put their cases forward in court. Their attitude would be comparable to that of those who currently appear in court on behalf of children, the mentally ill, the mentally disabled, those suffering from senile dementia, and so on.

What does the expression "to have rights" mean, if they were not granted by anyone? These rights were not granted by a human being, God, nor by any external body – for instance, a society with its legislative order. To have such rights would be to have them by one's very nature (Vlastos 1984: 41–76). In this case, the reference to the category of nature would not apply to the concept of being, but would be founded on the existence of an objective human nature and an objective animal nature. If we consider the lack of qualitative differences between people and, for example, other representatives of the Primate order, as emphasized by contemporary neuroscience, and if the basis for recognizing rights in the case of people is their nature, then why cannot at least



some of the basic rights stem from the nature of these primates? According to the supporters of animal rights, legal and natural concepts do not have to be exclusively linked to philosophical reflection on human nature, i.e. philosophical anthropology. These theories may also take as their reference point philosophical reflection on the nature of animals enriched with the latest results of biological and neurological science. It should be emphasized that assumptions on the purposeful character of both human and animal nature, and those on a certain basic community of interests (for instance, striving to avoid suffering) are reinforced by the thesis that there are no qualitative differences between the representatives of *Homo sapiens* and at least some representatives of non-human species. There are, therefore, some basic characteristics (biological, psychological and personal) that are common to all people. There are also biological and psychological characteristics that connect people with at least one group of animals and the difference in the degree of manifestation of these characteristics is purely quantitative. Thus, if the recognition of certain rights stemming from human nature determined at least the scope of negative obligations, i.e. what no human being is allowed to do to other human beings then, similarly, the recognition of certain rights stemming from animal nature would determine what human beings must not do to an animal. Therefore, why would the recognition of certain natural rights not determine the scope of obligations within the animal-animal relationship? Tom Regan, the leading representative of this concept, states that animals do not possess the ability to “recognise” any rights, but this does not mean that they do not possess basic rights (Regan 2001: 66). Similarly, the thesis which states that animals do not have intellectual qualifications to recognize their own genetic code does not lead to the conclusion about the non-existence of this genotype. Let us reiterate the often-made analogy to children, mentally disabled people and the mentally ill, who also do not possess similar skills. The above does not mean that these people do not have and should not enjoy certain basic rights.

In the light of the previous considerations, it should be noted that both human rights and animal rights are defined as inherent, inalienable and free from axiological relativisation. They are ontically primary to statutory law, and because of them, both humans and animals should belong to a moral community. Both theories are part of a renaissance of concepts that proclaim the idea of objective rights. In both cases, these rights are assigned a universal, non-conventional character. As regards the human species, this character goes beyond the cultural context, while in the case of animals it relates to the common

features which connect the representatives of at least some animal species with the representatives of *Homo sapiens*. In this sense, animal rights in their ontological-axiological status are comparable to human rights interpreted as rights founded in nature.

Philosophers often think that a discussion about rights takes place only when the state and its institutions are one of the parties to the debate and at the same time the subject of it. A state organisation is subject to criticism especially when the degree of protection of the legal status of a human being is evaluated. A similar situation occurs in relation to the debate on animal rights, which is combined with the criticism of the functioning of certain institutions in the country (*Ibidem*: 143). According to Regan, a state organisation should not only be tasked with the protection of people, but should also ensure the statutory protection of at least some non-human entities. Therefore, in the debate on human and animal rights, the state is a party to the debate and it is the state which is subject to criticism. From the point of view of ethics calling for moral respect for animals, the state is the guardian of unprincipled laws. Moreover, the extreme unrighteousness injustice of the statutory law should not only be an ethical issue, but should also be the subject of legal debate. Thus, efforts should be made for a radical change in the statutory law – by taking action against immoral laws – but also against the rigidity of positive law in general, and against a vision of law that becomes the cause of moral stagnation.

What else connects the concept of animal rights with the historically earlier concept of human rights? The advancement of human rights took place during a civilisational crisis (of political, religious and ideological character), which was connected with the liberation of man from traditional social and ideological structures and with the development of self-awareness of individuals and of entire societies. The proclamation of the concept of animal rights is also connected to the religious, ideological and moral crisis, which affected Western civilisation in the 20th century, along with the development of moral awareness, and with the scientific progress concerning knowledge of the nature of animals. Thus, the concept of animal rights can be regarded as a subsequent stage in the expansion of the scope of rights in general in Western culture. In addition, this concept can be interpreted as historically the last stage in the struggle to extend basic rights to all those who belong to the category of the weak and helpless. This category includes entities of a lower order in a biological or social sense. Their instrumental treatment or depreciation in traditional thinking has been widely accepted. Any entity which enters into a compulsory de-

pendency relationship is weak (Regan 1983: 291). This results in exploitation, enslavement, objectification, deprivation, killing and abuse. If the protection of the weak (both humans and animals) is to be effective, it cannot be based solely on human sensitivity and good will, because there will always be those who do not have these qualities. Any real protection must be statutory. In this case, a transformation of awareness is a necessary, although not sufficient, condition, and it should be confirmed by a radical change in statutory law. Enshrinement in law means shaping of behaviour on the basis of a system of judicial penalties, i.e. primary preventive methods.

Let us return to the thesis which states that the concept of animal rights is the last stage in the development of rights as a whole. The way in which rights are understood is linked to the different stages in which they were advanced, against the background of history. The first stage, described as liberal, and making a reference to the concept of natural rights developed by John Locke, was complemented by the Universal Declaration of Human Rights, adopted by the United Nations in 1948. This stage is defined as the “first generation of rights”. This includes all those rights that relate to the protection of human existence, i.e. rights that protect people in relation to physical and mental aspects (e.g. freedom of speech and religion). In the next stage, known as the “second generation of rights”, people were given a number of social and economic rights under the Covenant on Economic, Social and Cultural Rights from 1966. Third generation rights, the so-called “solidarity rights”, concerned the right of nations to self-determination, especially those participating in decolonisation processes (Vasak 1977). I believe that the advancement of the concept of animal rights at the end of the 1970s is connected with fourth generation rights, the post-modern rights, which postulate the protection of various groups, previously discriminated against on the grounds of race, sexual orientation or age. This is connected to the demand for the rights of women, children, people with disabilities and homosexuals. I believe that “being discriminated against” is an expression with a broad meaning and it does not have to relate to violence against people alone, and that it can include beings which do not belong to the *Homo sapiens* species. The concept of animal rights continues to be opposed by some people, similarly to the opposition shown several dozen years ago to the concept of children’s rights (which called for the introduction of a statutory ban on beating, harassment and physical exploitation of children), the concept of women’s rights (for instance, the ban on the exclusion of women from public life), or the battle for

rights of the disabled, aimed at equalising opportunities in the exercise of social privileges. Despite the controversy, I believe that the concept of animal rights is a natural consequence of Western civilisation's development of legal culture.

## References

- Brown D. (1991), *Human Universals*, Philadelphia University Press, Philadelphia.
- Cohen C., Regan T. (eds.) (2001), *The Animal Rights Debate*, Rowman & Littlefield, Landam.
- Dombrowski D. (1997), *Babies and Beasts. The Argument from Marginal Cases*, University of Illinois Press, Urbana.
- Dworkin R. (1984), *Rights as Trumps*, [in:] *Theories of Rights*, J. Waldron (ed.), Oxford University Press, London.
- Feinberg J. (1972), *Social Philosophy*, Englewood Cliffs, Prentice Hall, doi: 10.2307/2183986.
- Frankena W. (1982), *Beneficence in an Ethics of Virtue*, [in:] *Beneficence and Health Care*, E.E. Shelp (ed.) Dordrecht University Press, Dordrecht.
- Nozick R. (1972), *Anarchy, State and Utopia*, Basic Books, New York.
- Regan T. (1982), *All That Dwell Therein: Animal Rights and Environmental Crisis*, The University of California Press, Los Angeles.
- Regan T. (2001), *Defending Animal Rights*, University of Illinois Press, Urbana – Chicago.
- Regan T., *The Case For Animal Rights*, Temple University Press, Philadelphia.
- Shue H. (1980), *Basic Rights*, Princeton University Press, Princeton, doi: 10.1086/292535.
- Vasak K. (1977), *A 30 year Struggle. The Sustained Efforts to Give Force of Law to the Universal Declaration of Human Rights*. The UNESCO – Courier, 12.
- Vlastos G. (1984), *Justice and Equality*, [in:] *Theories of Rights*, J. Waldron (ed.), Oxford University Press, London.



*Frédéric-Paul Piguet*

Institut Biosphère, Genève  
Université de Lausanne  
Faculté des géosciences et de l'environnement

Institute of Biosphere, Geneva  
University of Lausanne  
Faculty of Geosciences and Environment

## CLIMATE CHANGE MITIGATION JUSTICE AND THE NO-HARM PRINCIPLE<sup>1</sup>

### Łagodzenie skutków zmiany klimatu a zasada nieszkodzenia

Słowa kluczowe: biosfera, prawo socjalne, ekologiczne prawo naturalne, zasada nieszkodzenia, zbrodnia przeciwko ludzkości, koncepcja harmonii, epistemologia sprawiedliwości, archeologia wiedzy

Key words: biosphere, social law, ecological natural law, no-harm principle, crime against humanity, concept of harmony, epistemology of justice, archaeology of knowledge

#### Streszczenie

Każdy przydział emisji prowadzi do przyznania praw emisyjnych opartych na sprawiedliwości dystrybtywnej (nawet jeśli taktyka była wcześniej zweryfikowana pod względem utylitaryzmu na poziomie filozoficznym). W konsekwencji podejście sprawiedliwości dystrybuowanej legitymizuje poziom emisji. Gdy konkretny poziom emisji zostaje uprawomocniony, o ile jest zgodny z ustanowionym budżetem emisji, w celu podziału uprawnień do emisji, w momencie, gdy poziom emisji osiągnął pewien niebezpieczny poziom pojawia się zrozumiała potrzeba zachowania funkcjonującego „zrównoważonego”

#### Abstract

When translated into concrete policy, any allocation of emissions leads to the attribution of emissions rights based on distributive justice (even if the policy was previously examined in terms of utilitarianism at the philosophical level). Consequently, the distributive justice approach legitimizes the corresponding amount of emissions. If a certain level of emissions can receive emissions rights, provided they are compatible with a certain emissions budget, to allocate emissions rights when the dangerous concentration level has been overshoot could understate the need to preserve the

---

<sup>1</sup> This article was written during a residency at the Yale MacMillan Center (Global Justice Program) thanks to a grant from Linsi-Stiftung (Zurich) and the support of Globethics Network. I am grateful to prof. Thomas Pogge, Daniele Botti, Kimberly Plaxton-Drobot and reviewers 1 and 2 for their helpful comments.

programu klimatycznego. Z perspektywy Foucaultowskiej archeologii wiedzy i w celu oceny epistemologii zmiany klimatu będzie możliwe podważenie możliwości przejścia z modelu definiowania norm prawa socjalnego na model łagodzenia skutków zmiany klimatu.

functioning of a “balanced” climate system. From the perspective of Foucault’s archaeology of knowledge, and with the purpose of assessing the epistemology of climate justice, it will be possible to question the possible importation of the mode of production of norms of social law into climate mitigation justice. Additionally, it will be questioned whether the amount of anthropogenic emissions rights can be provided by “the laws of nature” and whether and how the no-harm principle can contribute to the epistemological relevance of the narrative of climate justice.

## I. Introduction

### *A. Climate Change Justice as Burden Sharing Justice*

According to Caney, ethical reflection on climate change mitigation justice can be called “Burden Sharing Justice” (Caney 2014: 127). The burden sharing justice approach tries to determine the burden that each emitter has to bear to reduce and pay for his emissions (Caney 2005: 751) by focusing on those who created the climate change problem, those who have the capacity to pay, and those who benefited from the emissions (Caney 2014: 126–27). For instance, the Greenhouse Development Rights Framework intends to take into account the ability to pay and the historical responsibility of emitters in order to share climate change mitigation efforts (Baer, 2013: 64).

Similarly, the United Nations Convention on Climate Change (hereinafter “the Convention”) states that country Parties “should protect the climate system” in accordance with the principle of “common but differentiated responsibilities and respective capabilities” (United Nations 1992: Art. 3.1), and with regard to “their specific national and regional development priorities, objectives and circumstances” (Ibidem: Art. 4.1). Consequently, “developed country Parties should take the lead in combating climate change” (Ibidem: Art. 3.1). The GHG stabilization commitment undertaken by developed countries is, however, not clearly expressed (Ibidem: Art. 4.2a; Gupta 2006: 127). In terms of moral philosophy, the Convention has to be interpreted from the perspective of burden sharing justice. When translated to the real world, burden sharing justice allocates emissions rights for a global amount, and then pro-



gressively reduces them. The question is whether there is a level above which it is no longer possible for moral philosophy to allocate emissions rights. The answer will be outlined in three points.

First, the purpose of the Convention is to avoid a dangerous interference with the climate system due to an excessive concentration of greenhouse gas (GHG) in the atmosphere (Art. 2). The Paris Agreement set forth a temperature target (United Nations 2015a: Art. 2.1a) that can be translated into a level of GHG concentration in the atmosphere (Rogelj et al. 2015: 519–27); Robiou du Pont et al. 2017: 38–43). Furthermore, it can be assumed that a high concentration of atmospheric GHG is a “poison” for the biosphere’s ecosystems and mankind’s life-support system.<sup>2</sup> Eventually, through a complex, but causal, chain, anthropogenic emissions can harm people and political communities, and can also create stressful conditions for peace and security (Christiansen 2016: 21, 35).

Second, it can be hypothesized that the temperature target is an accepted norm that no longer makes it essential to balance the benefit of GHG emissions and the damage they cause (this latter debate is closed from a normative perspective). The temperature norm forces a divide between acceptable and unacceptable damage, and consequently between acceptable and unacceptable emissions levels.

Third, allocating emissions rights – under the duty to reduce emissions – is credible to the extent that the risks can be considered acceptable. If the risk is unacceptable, if the concentration of GHG in the atmosphere is already too high, the duty to reduce emissions does not necessarily entail a right to emit at a level that is still too high. For instance, one can have the duty to reduce emissions from “10” to “7” with “7” as the correct amount deserving to be legitimized by rights without necessarily having the right to emit “9” or “8”. An analogy can be drawn with an offender who is driving at 120 mph in an area where the speed limit is 60 mph. The offender can decelerate from 120 mph to 60 mph without having the specific right to drive at 80 mph. By analogy, the duty to limit emissions implies the allocation of emissions rights if, and only if, the amount of rights to be allocated does not

---

<sup>2</sup> According to Caney, GHG are “goods”. Focusing only on GHG as specific goods dismisses the fact that partial trade-offs between GHG and other goods, such as energy, are possible (Caney 2012: 264, 265, 271, 275, 287). I disagree with Caney’s definition since emissions are only the by-product of the production and consumption of goods, which is different. If emissions were goods, mankind ought to use them as resources instead of emitting them into the atmosphere. As Paracelsus stated, the dose makes the poison.

breach a norm or contribute to unacceptable damage. In other words, the level of emissions rights should not necessarily match the capacity to reduce emissions. It is thus necessary to know whether the allocation of a certain carbon budget is limited and what an unacceptable level of emissions is.

### *B. Climate Change Justice Under the No-Harm Principle*

The no-harm principle can be viewed as a prevention principle that is steeped in the formula “do not harm!”. The no harm principle relates to the Aristotelian notion of arithmetical proportion (Aristotle 2006: NE, V, 4B). According to Weisbach, tort law imposes liability on the offender, regardless of whether he is poor or rich. Tort law is based on harm to victim, not on the condition of the injurer (Weisbach 2011: 559). By extension, whatever the wealth of the injurer, it is equally forbidden to harm others.

According to Gupta, “climate treaties should have been based more on the ‘no harm’ principle since it would have put pressure on current polluters”, and on future polluters (Gupta 2006: 120–27). On the one hand, to base climate change justice on the no harm principle seems crucial; on the other hand, there would be no pathway to build a reasoning from the Convention based on the no harm principle.

Weisbach explains that there are many hurdles in the way of the strict liability that intervenes after a norm is breached. Among other arguments, “there is little connection between past emitters, future victims, and the individuals who would have to pay under a responsibility-based measure (Weisbach 2011: 558). Such an uncertain link creates a situation where, if strict liability should apply, the potential offender should be told the reasons in advance (Ibidem: 557). Weisbach’s remark seems to confirm the need to develop the preventive dimension of the no harm principle, especially since he concludes that strict liability only helps with moral suasion (Ibidem: 565).

Shue asks what emissions level does not count as excessive and cannot be considered a source of transboundary damage (Shue 2014: 1). His objective is to fuel discussion about possible litigation of moral responsibility for those who undermine the fundamental pre-conditions of human life (Ibidem: 19). Shue bases his analysis on the carbon budget approach for determining a state’s allowable carbon budget. Shue’s first compliance factor is “how strenuous the state’s efforts have been to reduce its emissions” (Ibidem: 9). In other words, a state has to do everything that could be reasonably expected (Idem).

The compliance factor can be alleviated provided that a significant part of the state's population suffers from energy deprivation. It can be confirmed as discriminant if the level of emissions per capita is high and if the percentage of total cumulative emissions is high on a per capita basis (Ibidem: 9, 10, 17).

On the one hand, Shue's approach aims to assess the "wrongfulness of state behaviour" (Ibidem: 18). On the other hand, his approach falls within the scope of distributive justice since it focuses on a question of equity. It aims to define the fair distribution of a "carbon budget" considered as an "increasingly scarce good", knowing that distributive issues "are unavoidable here because a shared good must be divided" (Ibidem: 12). In other words, he wants to tell us about a breach of the no-harm principle without discussing the arithmetical equality of emissions rights (regardless of emitters' respective capabilities), which could be considered an appropriate answer since no one deserves to get "more rights" to harm others.

However, the hypothesis of collective wrongdoing could lead to the recognition that no one – rich or poor – can wrongfully harm others. Due to the collective dimension of this particular wrong, the amount of emissions rights could be limited on a strictly egalitarian basis since no one – no country Parties – has more rights to wrong others. Under this hypothesis, the enjoyment of emissions rights is no longer related to emitters' needs, inasmuch as the objective of the no harm principle is to limit, on an equal basis, participation in a wrongdoing without consideration for the circumstances and capabilities of emitters.

For instance, the Alliance of Small Island States (AOSIS) has introduced a criterion that seems to support the claim of a breach of the no-harm principle. The 2007 Male' Declaration on the Human Dimension of Global Climate Change specified that the concentration of GHG shall stabilize at 450 ppm CO<sub>2</sub>eq, given the perspective of a temperature target well below 2 °C above pre-industrial averages (AOSIS 2007: 2). Knowing that the 2017 level of atmospheric GHG has already reached 493 ppm CO<sub>2</sub>eq and that it is growing at 3 ppm to 4 ppm annually (NOAA 2018a), one could determine the amounts of emissions already contributing to a breach of the no-harm principle. In other words, it seems possible to draw a line between anthropogenic emissions of acceptable and unacceptable amounts of "poison" for the biosphere's ecosystems and the related divide between tolerable and intolerable impacts on human beings. A complete understanding of the no-harm principle can lead us to reconsider the relevance of using distributive justice to allocate rights to excessive emissions levels.

*C. Theoretical Framework: Why Heed the Epistemology of Climate Justice?*

Justice is not only made of legal concepts, principles, and norms. It is also made by science to the extent that any judgement is also a form of evaluation about what is true and false, and at risk or safe. To stabilize the atmospheric GHG concentration does not require the same corpus of knowledge as alleviating work accidents (Piguet 2014: 81120). Therefore, answering to a new question of justice, such as climate change, could be impaired by a way of thinking inherited from another epistemology, hence the need to delve into the perspective of Foucault's archaeology of knowledge (Foucault 1994) and the subsequent work of his alumnus (Ewald 1985; 1994). Such a historical overview of the relationship between justice and the underlying epistemology of judgement would offer a broader perspective and enlighten the radical novelty of climate change justice by comparison with social justice.

According to Ewald, from the perspective of philosophy of law, a judgement has to fit the epistemology of the evaluation practice used in the related case. Historically, evaluation practices have brought new sets of questions to the field of justice. Questions of justice would be determined less by morality than by a specific epistemological configuration (Ewald 1985: 227), although there is no justice without an appetite for morality (Thomas Aquinas 2000: ST, II-II, Q. 58, a.4).

For instance, thanks to social statistics, it was possible to enlarge the insurance technique that determines the probability of damage, and thus to identify the sociological causes of poverty, and to think about the social repartition of different classes of risks (Ewald 1994: 357), a category of problems that initiated the preoccupation for "social law". Social law as a regime of law followed modern natural law, which itself followed classical natural law, each evolution proceeding from an "epistemological shift" – in the specific sense defined by Foucault's archaeology of knowledge.<sup>3</sup> An epistemological shift is pervasive in almost all disciplines and to some extent contributes to a cultural revolution (on the same magnitude as the revolution needed to prevent a climate catastrophe).

For example, much evidence shows that social law was somehow the by-product of social statistics and human sciences, and it was not possible to envisage social law before the advent of this specific epistemological configuration. According to Foucault, this epistemological

---

<sup>3</sup> A justification of Ewald's point is outside the scope of this article. (For further analysis, see Ewald 1985 and Piguet 2016).

change was linked more generally to the emergence of human sciences. Human sciences originated partly from the split between natural history and human history. This split in the historical narrative occurred in the late eighteenth century with nature acquiring its own historical time and human history becoming the source of all human sciences (Foucault 1994: 367–69). The subject of human sciences is that human being who, “from within the forms of production by which his whole existence is governed, forms the representation of those needs, of the society by which, with which, or against which he satisfies them” (Ibidem: 353). In this epistemological configuration, human nature has nothing to teach about human beings’ condition; the concept of human nature is outside the scope of human sciences. Human sciences are animated by a sort of transcendental mobility (Ibidem: 364) since it is always possible to make human sciences of human sciences (Ibidem: 354–55). They translate the relativity of the positive forms taken by society, and they are always in the process of being renewed.

In this epistemological configuration, the norm is social because it is rooted in the sociological observation of the production process and in statistics that scan the social masses and invent the concept of the average man, which further animates the construction of social norms (Ewald 1994: 152–61). Social norms are thus fluid inasmuch as they are conceptualized through the empirical observation of the evolution of the average man and society (Ewald 1985: 240). The norm is not considered social because human beings formulate the norm, but because the observation of society’s evolution by human sciences constitutes the facts taken into account by any moral and legal judgements. In the epistemological configuration of social law, nature is at best a social construction and by no means the source of any social order (Ewald 1994: 501). No limit can be found either in nature or in a state of nature (Ibidem: 420–21). Social law aims to find transitory balances between mankind and other species (Ibidem: 420), economic growth and sustainability, and liberty and social protection, while following ever-changing power relationships (Ibidem: 421). Social law does not have a specific content and therefore does not lie in an external rationality outside social conflicts, inasmuch as norms are themselves the objects of conflicts (Ibidem: 513). Such an epistemological configuration does not constitute a problem with regard to social issues since it both shapes social issues and is made from them.<sup>4</sup>

---

<sup>4</sup> This brief presentation on the epistemological configuration of social law does

However, if the evolution of the epistemology of judgement explains the evolution of any regime of law, it can be assumed the epistemology of climate justice objectives should entail a radically new regime of law able to make a true narrative of climate change. Court decisions intertwine law and parts of competing narratives in order to constitute a broader narrative (Rideout 2008). A narrative's "fidelity" – that is to say its substantial content – seems true insofar as people find some correspondence with stories about their lives that they know to be true. Furthermore, for the sake of persuasion, a narrative has to have an external coherence by referring to other narratives known to be true (Rideout 2013: 72). From that perspective, if climate justice did not pay enough attention to the epistemology embedded in the main objectives of climate law, its narrative would be neither convincing nor true. Therefore, the persistence of some characteristics of the epistemological configuration of social law in climate change justice would imply that the narrative of distributive justice does not tell the truth about the condition of humanity within a limited life-support system. An epistemology of judgement unable to consider nature as a source of norms could become a hindrance when considering ecological issues at the global scale at a time when civilization is entering a new geological age, the Anthropocene, which once again intertwines the time of humans with the time of nature as mankind becomes a geological force (Crutzen 2006: 17). In other words, the Anthropocene would close the parenthesis of an epistemological configuration that separated the history of nature from the history of man during which nature could not become a source of norms.

#### *D. Scope of The Paper: Enlightening Key Elements of the Archaeology of Knowledge*

This article assesses the relevance of distributive justice and the no-harm principle. Using key elements of the archaeology of knowledge, it tries to determine how to reflect the truth and radical novelty of the main objective of climate justice.

Given the perspective of the epistemology of judgement, the first hypothesis is that scientific ecology, climate science, Article 2 of the Convention, and the global temperature target seem to create a new

---

not translate the complexity of the archaeology of knowledge, and the "model" of social law could seem not subtle enough. However, it is not presented for dismissing any criticism, but as a useful "tool" of enquiry able to enlighten some contradictions of climate justice.



epistemology of judgement that does not pertain to the configuration of social law. Therefore, this assessment will start with a careful analysis of the Convention's objective from the perspective of the philosophy of law and the epistemology of judgement (*infra* II). What exactly is its purpose and what is the mode of thought when a dangerous level of GHG concentration in the atmosphere is reached? To what extent can it be said that the norm of anthropogenic emissions rights is provided by "the unchanging and universal laws of nature"<sup>5</sup> and can the tradition of natural law<sup>6</sup> be revived on a new basis? In other words, to what extent can one say that nature and the close observation of nature are the sources of a norm of emission? The analysis aims to confirm that the epistemology of the objective of climate law should be viewed as being outside the epistemological configuration of social law.

The second hypothesis is that using distributive justice to allocate emissions rights has been done without abandoning the epistemological configuration of human sciences and social law (*infra* III). There is no doubt that any allocation of emissions by distributive justice, when translated into a concrete policy, leads to the attribution of emissions rights.<sup>7</sup> If emissions rights are allocated at too high a level, they could depreciate the objective of preserving the functioning of a "balanced" climate system and the need to preserve "the essential physical underpinnings of human agriculture and the rest of the human economy" (Shue 2014: 3). Therefore, the attribution of rights in a situation where global emissions continue to rise seems to translate the fluidity of social norms. Ethicists seem to have not totally abandoned an idea inherited from social law which leads to the consideration that the current level of emissions – at the beginning of the time-series of each of their emissions reduction scenarios – determines the level of emissions rights at this specific moment (the beginning of the time-series). This raises questions about the possible importation of the mode of production of social norms into climate change justice.

If it is possible to dismiss the ability of distributive justice to allocate emissions rights, how can the consistency of climate justice be

---

<sup>5</sup> United Nations Brundtland Commission, *World Commission on Environment and Development (WCED): Our Common Future*, 1987, 330. Cited by: (Voigt 2013: 157).

<sup>6</sup> I am not pleading for a systematization of natural law outside the scope of ecological issues. Natural law simply means normative sustainability shall be inspired by close observation of nature in accordance with the epistemology of climate science and, more broadly, with scientific ecology.

<sup>7</sup> This is true even if the allocation has been previously formulated in terms of utilitarianism at the philosophical level.



maintained? Through examination of the atmospheric concentration of GHG, it will be possible to ask whether the current level of concentration would trigger a dangerous interference with the climate system. It will be suggested that the no-harm principle translates key elements of the epistemology of judgement of Article 2 UNFCCC and indisputably pays heed to the temperature target. In other words, it will be suggested that the no-harm principle tells the truth of climate justice and helps to frame a coherent judgement from both moral and epistemological perspectives.

## **II. Stabilizing Greenhouse Gas (GHG) Concentrations: Nature as a Source of Norm?**

### *A. Stabilization as an Objective Set Forth by the Convention*

It is crucial to explain, from the perspective of philosophy of law, the profound originality and newness of the objective of the United Nations Convention on Climate Change (United Nations 1992) as stated in Article 2.

“The ultimate objective of this Convention and any related legal instruments that the Conference of the Parties may adopt is to achieve, (...), stabilization of greenhouse gas concentrations in the atmosphere at a level that would prevent dangerous anthropogenic interference with the climate system. Such a level should be achieved within a time frame sufficient to allow ecosystems to adapt naturally to climate change, to ensure that food production is not threatened” (United Nations 1992a: Art. 2).

When referencing “dangerous interference” and seeking “to ensure that food production is not threatened”, the Convention states that the threshold of dangerous interference with the climate system has both human and scientific components (Fisher 2011: 24).

Besides reducing emissions to stabilize the atmospheric concentration of GHG, the objective defined by Article 2 involves logically maintaining a balanced composition of the atmosphere over the long term. However, the principle of stabilization of greenhouse gas seems not to have drawn attention. Bodanski and Christiansen ignored it (Bodansky 1993: 499–500; Christiansen 2016: 59–63). Ott only mentioned the idea of a carbon balance (Ott et al. 2004: 26, 96), while Oppenheimer and Petsonk focused on the definition of dangerous interference as well as on emissions pathways (Oppenheimer & Petsonk 2005: 21, 28).

The principle is nonetheless very interesting from both normative and epistemological perspectives.

*B. The Scope of the Principle of the Stabilization Level of Atmospheric GHG*

Article 2 of the Convention sets forth a principle for stabilizing concentrations of GHG in the atmosphere. Technically, the stabilization of GHG concentrations is expressed in carbon dioxide equivalents (CO<sub>2</sub>eq). The notion of stabilization is related to the balance between “sources” and “sinks” of “natural and anthropogenic”<sup>8</sup> greenhouse gases.<sup>9</sup>

Depending on the GHG considered, sinks are terrestrial, oceanic, or atmospheric (Pacala 2010: 16). Terrestrial and oceanic sinks remove CO<sub>2</sub> from the atmosphere. Atmospheric phenomena play the role of sinks for nitrous oxide and methane: nitrous oxide decomposes through photochemical processes while methane oxidizes. Both are natural processes that remove these gases from the atmosphere (Idem). In other words, the atmosphere is its own sink of nitrous oxide and methane; however, carbon dioxide is captured by oceanic and terrestrial processes.

Stabilizing atmospheric GHG concentrations means the *level of emissions* – the sources – is balanced by the extraction of GHG by sinks, no matter whether they be “natural” or “artificial”. Whatever the effective concentration of GHG in the atmosphere that would be considered the upper limit before reaching the level of dangerous interference with the climate system, it will be necessary to maintain the agreed-upon level through an equilibrium between the flow of GHG emissions from sources (positive emissions) and removals by sinks (negative emissions).

In other words, the principle of stabilization for atmospheric GHG concentrations states that natural and artificial sinks that extract GHG emissions from the atmosphere, minus natural emissions, will determine the upper limit of anthropogenic emissions that shall be respected in order to maintain atmospheric GHG concentrations below a dangerous level over the long term. Such an equality can be expressed as follows:

---

<sup>8</sup> UNFCCC 1992: Art. 1.5.

<sup>9</sup> Consider CO<sub>2</sub>: “The atmospheric accumulation of CO<sub>2</sub> is the balance between fossil fuel and land-use change emissions, and the uptake due to oceanic and terrestrial sinks.” (Watson et al. 1992: 25–46)

$$\text{allowed anthropo-} \\ \text{genic emissions} = \text{removals from natural sinks} + \text{removals} \\ \text{from artificial sinks} - \text{natural emissions}$$

In this regime, modifications of the sinks' capacities and emissions by natural sources dictate the fair level of anthropogenic GHG emissions. The above equality substantiates the view of Cullinan, stating that the laws of physics, chemistry, biology, and ecology constitute the "laws of nature" that encompass human legal systems (Cullinan 2013: 103). In order to preserve mankind from being sanctioned by nature, the human legal system shall not contravene fundamental "Earth laws" (Ibidem: 104). The norm of the maximal level of GHG emissions rights is defined primarily by nature.

Balance in the climate system relates to the concept of harmony with nature, which is a constant preoccupation of the UN General Assembly. Therefore, what exactly is the scope of this concept when it is considered through the principle of stabilization of atmospheric GHG concentrations?

### *C. Harmony with Nature According to the UN General Assembly*

The international legal concepts of harmony with nature and of a balanced nature have been expressed in various texts. The third recital of the preamble of the Declaration of the United Nations Conference on the Human Environment states there is a threat to "the ecological balance of the biosphere" (United Nations 1972: §3). The 1984 World Charter for Nature gave the General Assembly the opportunity to remind countries about "the promotion and development of co-operation aimed at protecting and safeguarding the balance and quality of nature" (United Nations 1984: §3). The preamble of the Annex of the same text states the reasons for safeguarding the balance and quality of nature: "Mankind is a part of nature and life depends on the uninterrupted functioning of natural systems" (Ibidem: §2a).

The concept of harmony with nature is also included in the World Charter. It expresses the need to respect the balance of the functioning of nature: "Civilization is rooted in nature, which has shaped human culture and influenced all artistic and scientific achievement, and living in harmony with nature gives man the best opportunities for the development of his creativity, and for rest and recreation" (Ibidem: §2b). Among other texts, the Rio Declaration on Environment and Development states in its first principle that human beings have the right to live in harmony with nature: "Human beings are at the centre of con-

cerns for sustainable development. They are entitled to a healthy and productive life in harmony with nature” (United Nations 1992: Principle 1). Living in harmony with nature is also mentioned in the General Assembly’s 2012 resolution *The Future We Want*, which calls “for holistic and integrated approaches to sustainable development that will guide humanity to live in harmony with nature and lead to efforts to restore the health and integrity of the Earth’s ecosystem.”<sup>10</sup> The same resolution develops an additional concept about the importance of the health of Earth’s ecosystems and the eradication of poverty, two objectives that can be met by a “green economy”.<sup>11</sup> Similarly, the 2015 UN Resolution on the 2030 Agenda for Sustainable Development addresses the concept of “harmony with nature” under the subhead “prosperity”, thereby linking prosperity and harmony.<sup>12</sup> In other words, respect for the balanced functioning of the biosphere’s ecosystems is the essential condition for living in harmony with nature.

The concepts of harmony and balanced functioning are toothless, but they become promising when looking at the principle of stabilizing GHGs at a level that is not dangerous. For instance, the Paris Agreement explicitly links the concept to the principle in stating explicitly that anthropogenic sinks should balance anthropogenic emissions: “Parties aim to reach global peaking of greenhouse gas emissions as soon as possible, [...] so as to achieve a balance between anthropogenic emissions by sources and removals by sinks of greenhouse gases in the second half of this century” (United Nations 2015a: Art. 4.1).

In addition to Article 2 of the Convention, the above provision enlightens and provides a concrete formulation to the concept of harmony with nature. All these formulations are grounded on the same pre-occupation and have the same perspective. Article 2 of the Convention and Article 4.1 of the Paris Agreement state clearly a general duty to establish a balance between emissions by sources and removals by sinks, an obligation that matches the right and duty to live in harmony with nature.

The shared perspective of these concepts and principles could shed light on the importance of thinking about an emissions norm in terms

---

<sup>10</sup> United Nations 2012: §40. The principle of harmony with nature is repeated in §§ 39 and 202.

<sup>11</sup> *Ibidem*: §56. Without a strong and structured reference to the laws of nature, the green economy allows the logic of markets to determine the future of nature (Bratspies 2013: 297).

<sup>12</sup> United Nations 2015b: §1. The principle of harmony with nature is repeated in goal 12.8, and §9.

of nature. However, the possible and future implementation of artificial sinks could mean that the norm of emission is no longer provided by nature.

#### *D. The Looming Question of Anthropogenic Sinks*

What is the importance of anthropogenic sinks when they are considered crucial to maintaining a limited carbon budget? Afforestation of spare land is considered one of the necessary means to achieving negative emissions as quickly as possible. Combined with a positive return on soil fertility, afforestation could capture several GtCO<sub>2</sub> year<sup>-1</sup> in 2050, assuming less meat was consumed in the food diet of a world population of 9–10 billion people.<sup>13</sup> Thus, many studies have evaluated the potential of reforestation and bioenergy with carbon capture and storage into the ground (BECCS). Despite discrepancies, these studies confirm the benefits of enhancing terrestrial sinks with BECCS (Van Vuuren et al. 2013: 15–27; Caldecott et al. 2015: 19).

The Intergovernmental Panel on Climate Change (IPCC) enumerates several possible categories of carbon dioxide removal (CDR) methods (Ciais et al. 2013: 547–551). Some fall into the category of land use, land-use change, and forestry (LULUCF) (Conference of the Parties to the UNFCCC 2013: Add.3, §13). Some are clear “ecosystem manipulation”, like land-based increased weathering; others are “industrial technologies”, like direct air capture (DAC) (Clarke et al. 2014: 485). DAC uses different technologies – notably “amines in a solid form and the use of wet scrubbing systems based on calcium or sodium cycling” – to capture CO<sub>2</sub> from the atmosphere and sequester it underground or temporarily store it in different products (Ibidem: 485–486). It would also be possible to remove other GHGs, such as CH<sub>4</sub> and N<sub>2</sub>O (Ibidem: 485).

These approaches to CDR aim to take nature’s place in actively sequestering CO<sub>2</sub>; however, they are highly constrained by the capacities of different ecosystems, raw materials, and technologies. To maintain a balance between emissions from sources and removals by sinks, at safe levels, implies developing a kind of “artificial nature” that imitates the cycle of material flows through the biosphere. Both nature and artificial nature have the ability to cycle material flows and car-

---

<sup>13</sup> This scenario is based on the following assumptions: diet change, yield growth, feeding efficiency, and waste reduction. The scenario can contribute to reducing the area dedicated to food production, thereby sparing land for afforestation. The total mitigation potential of such a policy would amount to 6.1–28.5 GtCO<sub>2</sub> year<sup>-1</sup> in 2050 (Smith et al. 2013: 2298).

bon from underground has to return underground. Consequently, nature will be complemented by artificial nature if mankind adheres to the duty to live in harmony with nature.

Nature thus defines the maximum quantity of emissions rights that should be interpreted as a human requirement. In other words, the norm for emissions is given by the laws of nature, and normative philosophy has to interpret these laws.

### *E. The Perspective of the 2 °C and 1.5 °C Targets*

Since the 2009 Copenhagen Conference of the Parties to the Convention and the 2015 Paris Conference of the Parties, a temperature target has been stated and continuously repeated with slight variations. The Agreement enhances the implementation of the Convention by: “Holding the increase in the global average temperature to well below 2 °C above pre-industrial levels and to pursue efforts to limit the temperature increase to 1.5 °C above pre-industrial levels” (United Nations 2015a: Art. 2a).

The limit has both human and ecological aspects. A temperature target is justified by understanding a climate tipping point from the perspective of the precautionary principle. The idea behind the term “tipping point” is the non-linearity of the evolution of the climate system, which could shift in a disruptive and irreparable way (Schellnhuber et al. 2016: 650). Keeping the target of 2 °C aims to avoid a brutal change in the climate system, especially in natural and agricultural ecosystems. The threshold indicates that the countries which are Parties to the Convention do not want the climate system to move too far from its pre-industrial equilibrium before human activities begin to impact nature on a large scale and at a high rate. The purpose of the temperature target is not to deviate from Earth’s climate as it used to be during the pre-industrial era, from the perspective of the concept of harmony with nature (*supra* II.C). Indeed, the laws of nature are the source of the norm that has to be interpreted since they are decisive in substantive regulation (Nilsson 2013: 259).

It becomes necessary to realize that mankind cannot escape nature and, furthermore, to reject the dichotomy between morality and legality since only crude positivists find it suspicious that law is not linked to morality (Bosselmann 2013: 84). In other words, mankind must obey a norm that defines emissions rights as resulting from the close observation of nature by climate science and scientific ecology. Besides indicating what to do in terms of mitigation, the above provisions spec-

ify the sort of epistemological content that characterizes any judgement on GHG emissions levels. The Convention's objective thus revives the tradition of natural law<sup>14</sup> in opposition to a regime of social law (*supra* I.C).

*F. The Discrepancy Between the Respective Epistemologies of Social Law and Article 2*

As suggested above and summarized here – by definition – the epistemological configuration of social law cannot encompass a norm taught by nature through close scientific observation (*supra* I.C). Social norms are rooted in the sociological observation of human societies and in statistics describing societal evolution. In this regime, the norm is not considered social simply because it is human-made; it is social because empirical analysis of society by the human sciences is essential to the epistemological configuration of social law. According to this scheme, observation of nature cannot bring forth a norm that has any prevalence over social norms. In this epistemological configuration, the history of man has no ties with nature's evolution to the extent that man is a problem distinct from nature's.

The contrast with the epistemology of judgement underlying Article 2 UNFCCC and the related provisions is staggering insofar as it amounts to a clear opposition between these two regimes of truth and justice. As Article 2 logically indicates, the level of allowed emissions is mainly given by nature (*supra* II.B). The temperature limit is rooted in the theoretical modelling characterized by the non-linearity of the climate system's responses to anthropogenic emissions. Moreover, it seeks not to deviate from the state of the climate as it was before the pre-industrial era. Thus, nothing in the epistemology of natural ecological law corresponds to a decisive characteristic of the social law regime. The spectrum of intervention of natural ecological law is crucial but limited insofar as social law remains essential for the allocation of wealth and production tools (*infra* IV.F).

With that being said, it is worth examining whether the fluidity and relativity of social law norms could hinder the stabilization of atmospheric concentrations of GHGs. Is there any reason to believe such a fluidity has been imported into climate justice, even partially? If yes,

---

<sup>14</sup> The classical natural law of Aristotle or Plato and the modern natural law of Locke or Rousseau have no ties to the epistemology of nature that underpins climate science.



to what extent does the pervasion of the epistemology of social law in climate justice and norms obstruct the ascertaining of the truth of climate change justice, hence weakening its content? Or, to put it another way, is it possible to affirm with a fair prospect of success that the more pervasive in climate justice the specific epistemology of Article 2 UNFCCC is, the more the normative corpus of climate justice would prevail over other considerations? The following stage of development examines the historical influence of the epistemological configuration of social law on climate justice.

### **III. The Distributive Justice of Climate Change Mitigation and Its Ties with the Epistemological Configuration of Social Law**

#### *A. The Link Between Distributive Justice and the Epistemological Configuration of Social Law*

In the following section, it will be shown that the allocation of emissions rights to countries with excessively high emission levels remains partly anchored in the epistemology of social law. Empirical manifestations of societies – in this case, their current emissions level – constitute the foundation from which it is possible to develop a norm with regard to emissions rights. It will be possible to demonstrate that this epistemology implicitly underpins the interpretation of carbon budgets. Before analyzing this point, it is helpful to define the term “carbon budget” and explain how distributive justice can be used to allocate such a budget.

#### *B. The Concept of a Carbon Budget*

An emissions budget is defined as “the cumulative emissions to stay below a certain warming level” (Meinshausen et al. 2009: 1158). In other words, an emissions budget details how to avoid exceeding a certain temperature target given a certain probability.

Technically, it is clearly rooted in the epistemology of climate science. To avoid exceeding a certain target by 2 °C implies rapidly transitioning to zero emissions from the energy system by 2050 (Anderson 2015: 899). It also necessitates net negative emissions (Van Vuuren et al. 2013: 23). The carbon budget that could meet the 2 °C target im-

plies achieving net negative CO<sub>2</sub> emissions before the end of the century,<sup>15</sup> or by mid-century for the 1.5 °C objective (Rogelj et al. 2015: 521). Different ways to find an equilibrium between sources and sinks at a non-dangerous level exist insofar as the concentration might temporarily “overshoot” the long-term goal before stabilizing at that goal.<sup>16</sup> Scenarios that are able to limit warming below 2 °C – with a concentration level between 430-480 ppm CO<sub>2</sub>eq – require global net negative emissions (Fuss et al. 2014: 850). But uncertainties about the actual capacities of untested technologies weaken carbon budgets that rely on such technologies.

As an example of carbon budgets, the Intergovernmental Panel on Climate Change (IPCC) chose three pristine schemes of distributive justice (responsibility, equality, and capability) and combined them in three different ways (Clarke et al. 2014: 458). In a similar vein, Robiou du Pont et al. averaged the results of various carbon allocation schemes in a way that is not necessarily equitable but could contribute to a political compromise in line with the 1.5 °C and 2 °C objectives (Robiou du Pont et al. 2017: 41).

In a nutshell, when it comes to sharing the rest of the overall GHG budget, carbon budget implicitly refers to a question of distributive justice. The allocation of a budget implicitly refers to a sharing of socio-economic benefits and wealth. Regardless of the level of emissions of the Parties, the term “budget” associated with the terms “allocation” or “distribution” implicitly suggests that all Parties will receive emission rights, as if GHGs were a kind of wealth and as if the current atmospheric concentration of GHGs in the atmosphere was still safe. Moreover, the term “budget” implies the term “debt” in a narrative that spontaneously rejects the question of whether GHGs would constitute a “poison” for biosphere ecosystems and their inhabitants (*supra* I.A). These narrative elements refer to a social law regime, despite the balanced scientific reports of the authors of, and the commentators on, the carbon budgets. It then becomes essential to specify how the distributive dimension of carbon budgets contributes to minimising any climate objective and how carbon budgets are still tied to a social law regime.

---

<sup>15</sup> Before the end of the century, net negative CO<sub>2</sub> emissions are in “the range of –350 to –125 GtCO<sub>2</sub> and –315 to –60 GtCO<sub>2</sub> for likely and medium 2°C scenarios, respectively” (Rogelj et al. 2015: 521).

<sup>16</sup> “If expressed in terms of CO<sub>2</sub> equivalent or total radiative forcing, a given stabilization level can be met through various combinations of reductions in the emissions of different gases and by enhancing sinks of greenhouse gases”. (Intergovernmental Panel on Climate Change 1997: 6)

### C. Distributive Justice in a Situation of Reflective Disequilibrium

When applying the methodology of moral philosophy to identify a possible reflective disequilibrium (Van Parijs 1991: 25; Canto-Sperber & Ogien 2006: 17), it can be hypothesized that a group of philosophers promotes a certain carbon budget and makes several proposals for different points in time, adapting its proposals to increases in emissions. Graphs 1, 2, 3 and 4 summarize the successive emission reduction proposals we have heard about since 1992 and they will serve as a basis for discussion of the possible shortcomings of climate justice over all these years.

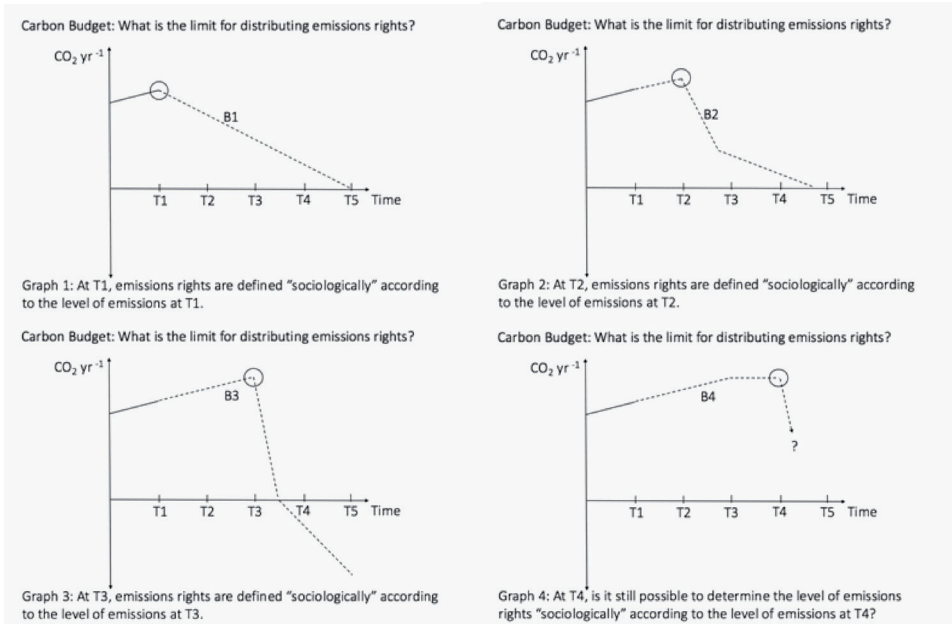
The vertical axes of graphs 1 to 4 depict annual CO<sub>2</sub> emissions, and the horizontal axes represent time. The proposed carbon budgets are represented by the dashed line. The carbon budgets B1, B2, and B3 in graphs 1, 2, and 3 are equivalent during the time period from T1 to T5. Graph 4 suggests that at T4, it is no longer possible to reduce emissions to maintain the same carbon budget.

With regard to graph 1, a group of moral philosophers recommends a global emissions reduction as indicated by the line B1 which represents the global carbon budget from T1 to T5. At T1, the level of emissions rights distributed by the group corresponds to the effective level of CO<sub>2</sub> emissions as observed “sociologically” (*supra* I.C). The group then proposes scenario B1 to keep the carbon budget compatible with a certain level of temperature increase.

The second graph shows that emissions are continuing to rise as of T2. Imagine that the same group recommends a new global emissions reduction. At T2 the group distributes emissions rights equal to the effective level of CO<sub>2</sub> emissions, and it allocates emissions rights along the decreasing line B2 to keep the same carbon budget as B1 from T1 to T5.

Now look at the third graph. At T3 the group allocates emissions rights for higher emissions levels and higher greenhouse gas concentrations, and the level of emissions rights that is distributed equals the effective level of CO<sub>2</sub> emissions. The philosophers hope to respect the same carbon budget as in graph 1, since the reduction of emissions is steeper, even negative in graph 3, thereby implying a fragile hypothesis about the availability of future technologies (*supra* III.B).

The first three carbon budgets stay the same. As Shue wrote with regard to a budget of one trillion tons, “The point is not to delay the day on which the trillionth tonne of carbon is emitted, but to keep that day from coming – ever” (Shue 2014: 67). Nonetheless, theoretical compliance with the budget is not enough. B3 is based on negative



emissions from untested technologies (*supra* III.B), thus B3 is less probable than B2 was at its time, and their equivalence is debatable.<sup>17</sup> In this distributive justice regime, the norm for each carbon budget at the beginning of each emissions reduction remains *social* since the amount of emissions rights equals the level of CO<sub>2</sub> emissions by human societies. In this regime, human societies continue to be the source of the norm for emissions levels to the extent that the norm is learned by observing societies' emissions levels (their empirical behavior—*supra* I.C). The carbon budgets B1, B2, and B3 attempt to escape the epistemology of social law, but it is repeated each time the carbon budget profile is modified. Distributive justice is still influenced by an epistemological configuration that does not fully meet the

<sup>17</sup> At T5 the levels of cumulative emissions among the three carbon budgets look identical: B1=B2=B3. Nevertheless, between T1 and T4, scenario B2 accounts for cumulative emissions greater than that of B1. The same is true for B3 compared to B2. Given the inertia of the climate, at T5, B3 theoretically leads to temperatures above B2. The same is true for B2 compared to B1. Moreover, maintaining B3 seems more difficult and improbable than B2 and B1. The probabilities of maintaining the carbon budget and the temperature target are eroding: B1>B2>B3. In addition, the philosophers, in each scenario, take the current level of emissions as the starting norm and everyone can understand that the carbon budget will be adapted to the current level of emissions. Finally, philosophers contradict the first distribution with the second distribution and the second distribution with the third.

climate change challenge and it sends a weak and ambiguous signal to emitters.

With regards to graph 4, if one assumes that global emissions continue to grow after T3, the scenario starting at T4 will not keep the same carbon budget. In addition, distributing emissions rights at T4 based on the amount of emissions sociologically observed at T4 would be highly contestable. While the carbon budget is not criticized as a practical tool, it states implicitly: “Everything is subjected to distribution and appropriation. Additional GHG emissions do not breach the no-harm principle”. Allocating emissions rights at T4 will cause philosophers to contradict themselves at the expense of the victims of climate change and at the expense of future generations.

The logic inherited from the epistemological configuration of social law according to which the norm must be fluid – to accompany the economic development of societies – obviously continued to play an important role in climate justice. As long as a regime of social law “haunts” climate mitigation justice when it comes to the naming of anthropogenic GHG in appropriate words, political communities can neither fully grasp that the laws of nature are core elements of the narrative of climate justice nor correctly define what an emission limit is (in its different dimensions). As the research question on the epistemology of climate justice has not been tackled in an interdisciplinary way, some remaining elements of the epistemological configuration of social law have compromised the objective of the Convention since its inception (*supra* II.B, II.E). Hence the impossibility of fully comprehending, meditating and sharing publicly – with other people – that human destiny and the body of humanity are deeply connected to the biosphere and are altogether threatened by high GHG levels. In summary, some features of social law have continued to stick to key elements of climate mitigation justice and have contributed to preventing a full epistemological shift in ethics, law and policy.

That being said, it is now a question of distinguishing between emissions that deserve rights from emissions that do not. The objective is to integrate the epistemological shift of Article 2 of the Convention into the concepts and principles of climate change mitigation justice and to help them permeate other areas of knowledge.

#### *D. Discussion from the perspective of the epistemology of Article 2*

The above analysis suggests that the importation of several elements of the epistemology of social law denatures the climate justice

question. Pursuing the allocation of rights to excessive amounts of GHG does not profile justice from the perspective of its principal objective, the stabilization of the GHG atmospheric concentration at a non-dangerous level. The distributive schemes do not reproduce enough elements of the epistemology of Article 2 UNFCCC, climatology<sup>18</sup> and more broadly scientific ecology.

As a matter of consequence, the seriousness of climate change is enervated by the allocations of rights at excessive levels of emissions. It is neither possible to believe in the commonly agreed norm of “well below 2°C”, nor to assert coherently the unacceptable damage that will ensue from excessive emissions levels. Additionally, the narrative formulated by distributive justice does not tell the truth about the normative aspects of climate change as determined by Article 2 UNFCCC and Article 2a of the Paris Agreement. The judgements of distributive justice are inaccurate since they do not fully comprehend the epistemological shift inaugurated by the objectives of climate law (*supra* II.B), the legal concept of harmony with nature (*supra* II.C), and the requirement for a balanced biosphere (*supra* II.E). Although these elements recur and are somehow known by a majority of researchers, a coherent narrative of climate justice is still pending.

The following section addresses the issue of limiting emissions rights using the no-harm principle, the temperature objective and the level of GHG concentration in the atmosphere. It is to help the reader imagine a world that has really developed a way to respect climate thresholds.

## **IV. The No-Harm Principle and Climate Change Mitigation Justice**

### *A. The First Intuition About a Breach of the Preventive Dimension of the No-Harm Principle*

This section is structured around figures that show the level of dangerous concentration of GHG and the levels of anthropogenic emissions that contribute to raising the atmospheric concentration of GHG. These two sets of data will enlighten this discussion by providing more accuracy about the pertinence of the no-harm principle and its ability

---

<sup>18</sup> Climatologists were handed the task of making these determinations since they had set a temperature target that was commonly agreed upon in 2009 by the Copenhagen Conference and again in 2015 by the Paris Agreement, which has been ratified.

to heed the epistemological configuration of Article 2 UNFCCC and the temperature target. They will specifically suggest that a dangerous and unacceptable level of atmospheric GHG has already been exceeded. To begin, what does the no-harm principle entail?

The no-harm principle can be described as a preventive principle: “Do not harm!”. Accordingly, to put at risk too many people and entire communities leads to a breach of the no-harm principle. For instance, Knox proposes the following reasoning about a breach of human rights obligations:

“[A]lmost every State in the world has presented an intended nationally determined contribution [to climate change mitigation], but even if fully implemented, they will not put the world on a path that avoids disastrous consequences for human rights. UNEP has determined that full implementation of the intended contributions would lead to emission levels in 2030 that will likely cause a global average temperature increase of well over 2°C, and quite possibly over 3°C.<sup>19</sup> Therefore, even if they meet their current commitments, States will not satisfy their human rights obligations.” (Knox 2016: 18).

These human rights obligations encompass the right to life and the right to food, among others (Ibidem: §7, 9§, §23, §24). By analogy, a breach of the no-harm principle can be inferred from this observation.

In contrast with research on distributive justice (*supra* III.C), it is worth noting that Knox’s approach does not consider the current level of emissions as a point of departure for determining the norm of emissions. His approach seems to be in opposition to the epistemology of social law.

The Alliance of Small Island States has proposed another criterion for determining whether a level of dangerous interference with the climate system has been reached (AOSIS 2007: 2). In line with Art. 2 UNFCCC, it is based on the level of “greenhouse gas concentrations in the atmosphere”. The Alliance has to determine if the current concentration of atmospheric GHG is already pushing the Earth’s average surface temperature to an unacceptable threshold (*infra* IV.B).

### *B. The Concentration of GHG in the Atmosphere and the Related Increase of Earth’s Surface Temperature*

In 2017 the GHG concentration already amounted to 493 ppm CO<sub>2</sub>eq (NOAA 2018a). The following review of the literature confirms this amount is already too high with regard to temperature targets.

---

<sup>19</sup> United Nations Environment Programme 2015, quoted by Knox 2016.



According to Rogelj et al., limiting the temperature increase to 1.5 °C would imply limiting the GHG concentration to a range of 420 ppm–440 ppm CO<sub>2</sub>eq in 2100 (Rogelj et al. 2015: 521). Thus, the 2017 level was already 53 ppm to 73 ppm above the GHG concentration compatible with the 1.5 °C target. Additionally, limiting the temperature increase to 2 °C by 2100 would imply not exceeding a concentration level of 480 ppm–515 ppm CO<sub>2</sub>eq (Ibidem: 521). Inasmuch as the current level of GHG is already in that range, it is no longer possible to state that it is likely to keep the increase in the Earth’s surface temperature well below 2 °C.

According to Meinshausen, if GHG concentrations were to be stabilized at 475 ppm CO<sub>2</sub>eq, the likelihood of exceeding 2 °C would range from 38% to 90% (mean = 64%) (Meinshausen 2006: 270). It seems “unlikely” to stay below 2 °C, and there is a “medium likelihood” of staying above that level. Furthermore, with regard to the current GHG concentration, the probability of aligning with the 1.5 °C increase would be more unlikely, if not very unlikely.

The annual CO<sub>2</sub> concentration level amounted to 409 ppm in October 2018 (NOAA 2018b). However, an atmospheric concentration of 400 ppm CO<sub>2</sub> corresponds to a “likely” long-term warming range from 0.8 °C to 2.3 °C after 2100 as compared to preindustrial levels (Rummukainen 2015: 10, 12). Additionally, a warming of 3.1 °C would be very unlikely – but not impossible – with such a concentration level (Ibidem: 12).

The above research is generally based on the concept of *Earth system sensitivity*, which is estimated with regard to a doubling of the concentration of CO<sub>2</sub> in the atmosphere (since the pre-industrial period) and examines possible evolutions of the Earth’s temperature. Based on a doubling of the concentration, Earth system sensitivity is likely in the range of 1.5 °C to 4.5 °C with high confidence (Stocker et al. 2013: 67–68). Snyder’s more recent research, which is based on a proxy reconstruction of climate temperature over 2 million years – with many more data points than previous studies – found that the Earth system sensitivity exceeds 6 °C with 99% probability (Snyder 2016: 227). Thereby, the hypothetical stabilization of GHG concentrations around today’s levels (493 ppm CO<sub>2</sub>eq) could lead to an eventual warming of 5 °C over the next few millennia, with a 95% credible interval between 3 °C and 7 °C (Ibidem: 226).

As a matter of consequence, according to the four references cited above, the current level of GHG atmospheric concentration could already be unacceptably interfering with the climate system.

### *C. The Second Intuition About the Breach of the Preventive Dimension of the No-Harm Principle*

As stated above, the forthcoming emissions from pledges from country Parties to the Convention will push the GHG concentration to a level that will raise the Earth's surface temperature more than 1 °C above the 2 °C target of Article 2a of the Paris Agreement.<sup>20</sup> Additionally, it is likely that the current level of GHG concentration in the atmosphere – given the hypothesis that the GHG concentration will remain constant from today onward – will exceed the target (*supra* IV.B). These two results lead to a global breach of the no-harm principle.

This claim could be contested by proposing negative net emissions via semi-artificial and artificial sinks (*supra* III.B). Nonetheless, there is virtually nothing of the kind outside of engineering plans and projects and obtaining negative net emissions requires further research (Fuss et al. 2014: 852). Moreover, the pledges from country Parties are insufficient. As a result, it is very likely that Article 2 of the UNFCCC and Article 2a of the Paris Agreement have not been respected due to excessive global emission levels and it becomes difficult to deny a violation of the no-harm principle. Indeed, the above reasoning suggests that numerous country Parties to the Convention are breaching the no-harm principle – as well as basic human rights (*supra* IV.A).

These conclusions are in line with the epistemology of judgement of Article 2 UNFCCC (*supra* II) and imply a clear shift from the epistemological configuration of social law as defined in subsections I.C and exemplified in section III. Additionally, it becomes clear that this epistemological shift is implicitly taken on by Knox insofar as the current emissions levels of country Parties to the Convention are by no means the source of a norm for emissions. Human rights, which historically stem from the tradition of modern natural law, are characterized by a quest for intangible norms (France's National Constituent Assembly 1789: Art. 2; United Nations General Assembly 1948: Recital 1; Ewald 1994: 480), which explains why Knox's declaration is outside the epistemological configuration of social law.

The next question is whether the no-harm principle can shape a limitation of emissions rights in a way that is consistent with Art. 2 of the Convention and its underlying epistemology.

---

<sup>20</sup> *Supra* note 19.

*D. The Global Amount of Emissions That Can Be Legitimized by “Rights”*

As stated above (*supra* III.C), as long as there was a carbon budget showing the temperature target could be still respected, country Parties to the Convention would implicitly receive emissions rights based on their current level of emissions. By contrast, the new line of argument starts from the principle of stabilizing GHG concentrations in the atmosphere, in line with the concept of harmony. The current level of GHG removal by sinks therefore determines the maximum level of emissions.

Concerning carbon dioxide, the 2016 level of emissions was roughly 41 GtCO<sub>2</sub>, the sequestration level by land and ocean amounted to roughly 19 GtCO<sub>2</sub>, and carbon dioxide climbed by 22 GtCO<sub>2</sub> (Le Quéré et al. 2017; Dlugokencky et al. 2017). In other words, 22 GtCO<sub>2</sub> were added to the atmosphere in 2016, worsening the issue of climate change by raising the probability of exceeding a temperature increase of more than 2 °C. By contrast, emissions not exceeding 19 GtCO<sub>2</sub> year<sup>-1</sup> would not worsen the CO<sub>2</sub> atmospheric concentration.

As a second step in the reasoning, the latter emissions level would be compatible with the right and duty to live in harmony with nature and with the principle of stabilizing the GHG concentration in the atmosphere. From this perspective, emissions above that level breach the no-harm principle. However, it is not suggested here that the norm for emissions is necessarily based on the sequestration level. The norm can be lower than the sequestration level when considering, for instance, that the concentration of atmospheric GHG would be dangerous at 350 ppm CO<sub>2</sub> (instead of 400 ppm CO<sub>2</sub>) inasmuch as the CO<sub>2</sub> sink capacity also depends on the concentration of atmospheric CO<sub>2</sub>.<sup>21</sup> At this stage of reflection, the current sequestration level is, nonetheless, a practical way to exemplify a new approach to thinking about the emissions norm, and it is retained as a plausible and potentially fruitful hypothesis. In this regard, the norm of emissions is given by the level of sequestration of emissions in a way that is directly inspired by Article 2 UNFCCC (*supra* II.B). Additional work is needed to give more subtlety to the calculation drafted above,<sup>22</sup> but the principle limiting the overall amount of emission rights is clear and corresponds to the epistemology of the climate issue.

---

<sup>21</sup> Rising concentrations of CO<sub>2</sub> in the atmosphere have, notably, a fertilizing effect on plant growth (Le Quéré et al. 2016: 623).

<sup>22</sup> The level of sequestration changes considerably from one year to the next, which implies smoothing the original data to get a kind of moving average. In addition, the calculation should put into perspective all GHG (not only CO<sub>2</sub>).

The next question is whether a breach of the no-harm principle can be attributed to country Parties.

*E. Restricting Emissions Rights at the Scale of Country Parties to the Convention*

Does Article 2 of the Convention have a specific implication for each country Party? The usual answer is that Article 2 does not define any commitment on the country Parties scale. According to Christiansen, Article 2 does not compel country Parties to any obligation (Christiansen 2016: 62), while Ott et al. states that “concrete obligations of the states arose only from the principles of Art. 3 and specific obligations” (Ott et al. 2004: 38). Country Parties have to respect the principle of common but differentiated responsibilities presented in Articles 3.1 and 4.1. This principle obliges developed countries to take the lead in reducing their emissions from the perspective of the Convention’s objective (United Nations 1992: Art. 4.2a). Consequently, it does not seem possible to infer any obligations of country Parties directly from the Convention’s objective, at least from a strict juridical viewpoint.

It seems that a search for coherence between the principles naturally leads to the following reasoning: 1° The principle of stabilization of GHG concentration prevails over the principle of common but differentiated responsibilities when the emissions level is unacceptable; 2° The principle of differentiated responsibilities prevails over the principle of stabilization only if implemented through economic compensations without additional emissions rights (*infra* IV.F); 3° Each regime aims to limit the abuses that could flourish if the other regime were independent. Nevertheless, since a violation of the no-harm principle is more serious than a disagreement on a distribution of wealth,<sup>23</sup> the first regime takes precedence over the second one as far this precedence serves a true and share understanding of the human condition (human beings are established in the biosphere as natural, cultural and spiritual beings realizing themselves through the exercise of positive freedoms and their ability to form communities).

Indeed, the principle of stabilization has a specific epistemology which implies that the norm of emissions is mainly given by nature (*supra* III) and the specific way to interpret the norms of climate

---

<sup>23</sup> Without this construction, the interpretation of the principle of common but differentiated responsibilities remains in the epistemological configuration of social law insofar as GHG emissions are necessarily considered as goods, like any other goods (*supra* note 2).

change justice can be partially deduced from Article 2 UNFCCC. The principle of stabilization of the atmospheric concentration of GHG implies – besides reducing emissions to a non-dangerous level – that a balance between emissions and removals needs to be found. To live in harmony with nature over the long term is a general right as well as a duty of each country Party to the Convention.

As the current concentration of GHG in the atmosphere is henceforth dangerous and the pledges of country Parties are globally insufficient, the situation denotes a global breach of the no-harm principle, as well as a breach of basic human rights. If one agrees on the civil equality of human beings before the law (Civil Code), or that no one – rich or poor – can wrongfully harm others (Weisbach 2011: 559), or “that all men are created equal” as stated in the Declaration of Independence (US Congress 1776), or that the Rawlsian principle of equal liberty for all protects everyone against physical assault (Integrity of the person),<sup>24</sup> in a situation of a collective breach of the laws of nature at the expense of many people and peoples, each country Party shall respect, on a per capita basis, the same restriction on emissions rights with regard to the capacity of natural sinks. These rights cannot exceed the sequestration level determined by the no-harm principle. They are limited on the same equal basis at the level of production (territorial emissions) and at the level of final consumption (final consumption includes emissions from consumption and “grey” emissions from the production process related to consumption).

The no-harm principle approach is justified on different grounds than the per capita approach of distributive justice. The no-harm principle is less about allocating equal rights to the enjoyment of carbon emissions than to banning everyone from wronging other people on an equal basis. It makes clear that a certain level of emissions can wrong others. The principle certainly has a distributive dimension without having the meaning and justification of distributive justice. The needs, capabilities and circumstances of emitters no longer matter when emissions are threatening the climate balance.

In other words, society’s current emission levels are no longer the source of an emission norm under the pretext that a hypothetical carbon budget would be compatible with the objective of “well below 2 °C”. The new epistemological configuration of climate change mitigation justice is based on climate science, more broadly scientific ecology, and it takes its

---

<sup>24</sup> For instance, the Rawlsian principle of equal liberty for all protects everyone against physical aggression, focusing on the integrity of each person (Rawls 1999: 53).

positivity in a regime of ecological natural law to be implemented. The intervention of the no-harm principle in the narrative of climate justice confirms that anthropogenic GHG emissions poison the ecosystems of the biosphere. As a result, the new narrative of climate justice ceases to repeat a story in which social law and its relativism play the primary role.

### *F. Discussion*

The arithmetic equality of the no-harm principle give rise to significant oppositions. 1) Equality of emissions rights on a per capita basis means populous countries with a growing demography would have an interest in expanding their population and their related emissions rights. 2) The no-harm principle does not serve as a guideline for reducing emissions; it merely points out that the maximum level of available emission rights is exceeded, which is insufficient to support sound climate policies. 3) Strict equality does not account for the different circumstances of emitters, which leads to an idealistic stance. 4) The no-harm principle will deny emissions rights to country Parties that are following a carbon budget that may meet the temperature target according to distributive schemes. 5) The no-harm principle does not integrate the question of responsibility for past emissions when deciding to limit emissions rights and, more generally, it ignores the distributive justice question that is so important for developing countries. These five points are addressed in the following paragraphs.

1. The issue of a demographic increase is a real problem when looking at a per capita approach to emissions rights. However, the development of anthropogenic sinks is on the agenda defined by Art. 5.1 of the Paris Agreement and the bookkeeping logic of anthropogenic sinks logically implies they will be owned by those who will develop them (IPCC 2006: 4). As a result, populous States aiming to comply with the no-harm principle would probably do better to rely on the development of anthropogenic sinks rather than on soaring demography.

2. The no-harm principle does not seem to serve as a guideline for reducing emissions. However, it serves to position a new regime that governs humanity's relationship with nature and the biosphere. Since the dangerous level of GHG concentration has been exceeded, it is misleading to allocate rights for emissions above the sequestration level. Parties receiving emissions rights for excessive levels of emissions would believe the dangerous threshold does not exist. The no-harm principle helps connect the definition of the emissions norm to the epistemological configuration of the Convention (*supra* III.C, III.D). Moreover, when mil-



lions of people suffer a violation of the principle of not harming others, one can deduce that a crime against humanity is ongoing.

This analysis gives rise to a new term to describe the levels of excessive emissions that many States will not be able to immediately reduce: “provisional emissions tolerance”. The term highlights emissions amounts that are not legitimate and should be reduced as soon as possible, while warning that some reduction targets cannot be achieved within a few years.

Provisional emissions tolerance responds to the need for an intermediate status between “having rights” and breaching the no-harm principle. On the one hand, the new category distinguishes between countries that deserve provisional emission tolerances in order to quickly curb their emissions while being above the limit, and countries that blatantly breach the no-harm principle and consequently do not deserve any provisional emissions tolerance. On the other hand, it indicates that a serious wrong is ongoing because the majority of emitters have been negligent since the Convention came into force.

As it is often difficult to “leave the herd”, no one can say that all emitters above the sequestration threshold are 100% guilty. This brings in an intermediate category between good and evil. On the one hand, provisional emission tolerances help the new narrative reflect the complexity of a political situation that a majority of people would otherwise reject. On the other hand, they avoid the misrepresentations of an allocation of emission rights to large emitters by a regime of social law unable to limit State sovereignty by a law of nature.

3. It is true that arithmetical equality does not account for the emitters’ different circumstances. Three reasons justify this position. First, the no-harm principle is sensitive to the views of victims of climate change and does not focus on the rights of emitters, unlike the distributive approach. Second, the no-harm principle intervenes when numerous emitters are creating a wrong and the distributive approach has failed. Third, the principle does not pretend to serve as a specific guideline to build a scenario for emissions reductions. It establishes a true account of the situation and supports the assertion that climate damage constitutes a crime against humanity.

The no-harm principle ensures that the emissions norm falls under the concept of harmony with nature and the principle of stabilizing GHG concentrations in the atmosphere. The principle and the concept should apply equally. Escaping poverty does not exempt anyone from the duty to live in harmony with nature, since distributive justice can allocate financial and technological resources to maintain environmen-



tal balance while fostering the conditions for a happy life for all. The principle of common but differentiated responsibilities is therefore important and even crucial in determining who should pay for mitigation policies. Money, technical support and technological transfers, as well as food and medical supplies mainly constitute productive tools and wealth flows. The latter are not linked to GHG emissions in a predetermined way to the extent that many societies are striving to disconnect wealth production and consumption from GHG emissions. As such, flows of services and resources can continue to be allocated within the epistemological configuration of social law through schemes of distributive justice. Yet climate change mitigation justice relates to the issue of distributive justice when, and only when, wealth flows are considered as such. In this respect, the principle of common but differentiated responsibilities takes precedence over the UNFCCC's objective.

Nevertheless, when it comes to evaluating and judging the flows of anthropogenic GHGs related to a certain level of wealth, the scheme is different. Excessive GHG levels poison the biosphere's ecosystems, constitute a crime against humanity and cannot be directly incorporated into the category of wealth. As stated earlier, anthropogenic GHGs pertain to another epistemological configuration than wealth, which implies that they should be ruled and judged according to another way of thinking. Consequently, the UNFCCC's objective and the legal concept of harmony with nature take precedence over the principle of common but differentiated responsibilities when it comes to GHG as such.

While these two regimes need to be differentiated, they also need to be articulated together. Broadly speaking, if a GHG scheme has a universalist dimension and is blind to social circumstances, the objective of allocating wealth through distributive justice is to support people and the social conditions of mitigation policies. On the one hand, distributive justice is a precondition of mitigation policies; on the other hand, mankind's obligation to live in harmony with nature requires it to reinvent the way it produces wealth, which constitutes a functional precondition of distributive justice.<sup>25</sup> In this context, it does not make sense for developing countries to bet on the development of coal energy with the purpose of shifting to clean energy in the future.

---

<sup>25</sup> I do not envision these two regimes as an ideal of perfect union among peoples, but as a way to save humanity from a global catastrophe. Despite the strong interdependence between these two regimes, country Parties will be able to use different strategies and oppose each other using different claims from the field of distributive justice, whereas they would be "forced" by nature and by the name and shame strategy – a climate negotiation tactic – to respect the universal norm of emissions and the

4. It may be counterproductive to deny emissions rights to country Parties that are following a carbon budget that potentially meets the temperature target and integrates the various criteria of distributive justice. However, if a country Party to the Convention was able to demonstrate that it has started to follow a carbon budget that is compatible with the “well below 2 °C” target – according to at least a certain number of distributive schemes – it would deserve provisional emissions tolerances without being considered as violating the no-harm principle. The burden of proof (for deserving such provisional emissions tolerances) would be on the country’s shoulders as long its emissions remained above the sequestration threshold.

5. One could object that the no-harm principle does not integrate the question of low past emissions as a criterion for granting greater emission rights to the least developed countries, which means an important aspect of distributive justice is lost. However, developing countries can ask major emitters to compensate economically for low past emissions, thereby motivating the allocation of economic and technical support in the field of mitigation and adaptation. As high emitters breach the no-harm principle more obviously than other emitters, they probably owe more socioeconomical compensation to low emitters, even those that are above the sequestration level. While negotiating additional emissions rights is excluded, developing countries are still able to make a strong claim about the excessive emissions levels of developed countries. The no-harm principle gives developed countries more interest in allocating mitigation and adaptation means to developing countries.

In this scheme of justice, all countries can share the same objective: to live in harmony with the biosphere as proposed by the principle of stabilizing GHG concentrations in the atmosphere. This objective is probably contested in the real world, but moral philosophy and legal philosophy should maintain it as a crucial normative stance capable of preventing a crime against humanity. Finally, the no-harm principle and the concept of harmony with nature share the normative objective to transcend conflicts about claims related to emissions rights. Thanks to the no-harm principle, the concept of harmony with nature and its

---

Earth’s climate from the perspective of the concept of harmony. This approach is realistic to the extent that the no-harm principle does not boil down to a kind of world distributive justice and is not dependent on the success of progressive parties. Indeed, there is still room for conservative parties prone to defend the primacy of the no-harm principle over distributive justice, and to *conserve* the qualities of the life-support system (which would be a return to normalcy or to the rationale, „la raison”).

related obligation make distributive justice more relevant with regard to its specific field of intervention.

## V. Conclusion

The discussion on the relevance of allocating rights to high levels of emissions is structured according to Foucault's archaeology of knowledge and Ewald's subsequent theoretical developments. It shows that carbon budgets implicitly allocate emissions rights by starting from the current level of emissions with the hope of finally curbing them. The application of this approach to the field of climate justice leads to the bestowal of emissions rights on larger carbon budgets and the permitting of higher levels of emissions under the pretext of a kind of sociological realism. In other terms, the distribution is partly based on the epistemology of social law which considers that social norms are based on the observation of the empirical behavior of societies.

This article strives to explain why the allocation of emissions rights no longer matches the specific epistemology of the UNFCCC's Article 2 and the laws of nature. Accordingly, distributive justice is no longer competent to allocate rights to emissions above the sequestration levels, but it is still relevant and crucial for allocating wealth flows. The article shows that as long as some key elements of climate justice come from social law, they contribute to preventing a full epistemological shift towards true ecological justice.

In order to escape from this trap, it is argued that observation of the GHG sequestration level sets the norm for the upper limit of emissions. In other words, the limit to emissions rights is determined by observation of nature and by a moral justification aware of the specific epistemology of the relevant judgement. As a result, Article 2 UNFCCC revives the tradition of natural law using a new epistemological base.

Understanding the scope of the no-harm principle and the principle of equality before the law matches the content of the UNFCCC's main objective. The new approach can be called ecological natural law. It can restrict the allocation of emissions rights to country Parties with the purpose of limiting – on an equal basis – their ability to harm. What better judge than nature to set limits for preserving humanity against itself?

## References

- Anderson K. (2015), *Duality in Climate Science*, “Nature Geoscience” 8: 898–900.
- AOSIS Alliance of Small Island States (2007), *Male Declaration on the Human Dimension of Global Climate Change*, URL=[http://www.ciel.org/Publications/Male\\_Declaration\\_Nov07.pdf](http://www.ciel.org/Publications/Male_Declaration_Nov07.pdf) [accessed 21.05.2018].
- Aristotle (2006), *Nicomachean Ethics*, Cambridge University Press, New York.
- Baer P. (2013), *The Greenhouse Development Rights Framework for Global Burden Sharing: Reflection on Principles and Prospects*, “Wiley Interdisciplinary Reviews: Climate Change” 4: 61–71.
- Bodansky D. (1993), *United Nations Framework Convention on Climate Change: A Commentary*, “Yale Journal of International Law” 18: 451–558.
- Bosselmann K. (2013), *Grounding the Rule of Law*, [in:] *Rule of Law for Nature: New Dimensions and Ideas in Environmental Law*, Ch. Voigt (ed.), Cambridge University Press, New York, doi.org/10.1017/CBO9781107337961.007.
- Bratspies R.M. (2013), *The Green Economy Will Not Build the Rule of Law for Nature*, [in:] *Rule of Law for Nature: New Dimensions and Ideas in Environmental Law*, Ch. Voigt (ed.), Cambridge University Press, New York, doi.org/10.1017/CBO9781107337961.024.
- Caldecott B. et al. (2015), *Stranded Carbon Assets and Negative Emissions Technologies*, “Stranded Assets Programme”, Smith School of Enterprise and the Environment, University of Oxford, Working paper:1–36.
- Caney S. (2005), *Cosmopolitan Justice, Responsibility, and Global Climate Change*, “Leiden Journal of International Law” 18: 747–775.
- Caney S. (2012), *Just Emissions*, “Philosophy & Public Affairs” 40: 255–300.
- Caney S. (2014), *Two Kinds of Climate Justice: Avoiding Harm and Sharing Burdens*, “Journal of Political Philosophy” 22: 125–149.
- Canto-Sperber M., Ogien R. (2006), *La Philosophie Morale*, Presses Universitaires de France, Paris.
- Christiansen S.M. (2016), *Climate Conflicts-A Case of International Environmental and Humanitarian Law*, Springer, eBook.
- Ciais, P. et al. (2013), *Carbon and Other Biogeochemical Cycles*, [in:] *Climate Change 2013: The Physical Science Basis, Contribution of Working Group I to the Fifth Assessment Report of the Intergovernmental Panel on Climate Change*, T.F. Stocker et al. (eds.), Cambridge University Press, Cambridge (UK), New York (USA).
- Clarke L. et al. (2014), *Assessing Transformation Pathways*, [in:] *Climate Change 2014: Mitigation of Climate Change. Contribution of Working Group III to the Fifth Assessment Report of the Intergovernmental Panel on Climate Change*, O. Edenhofer et al. (eds.), Cambridge University Press, Cambridge, New York.
- Conference of the Parties to the UNFCCC (2013), *Guidelines for the Preparation of National Communications by Parties Included in Annex I to the Convention, Part I: UNFCCC Reporting Guidelines on Annual Greenhouse Gas Inventories*, FCCC/CP/2013/10/Add.3.
- Crutzen P.J. (2006), *The Anthropocene*, [in:] *Earth System Science in the Anthropocene*, E. Ehlers, T. Krafft (eds.), Springer, Berlin, Heidelberg, doi.org/10.1007/3-540-26590-2\_3
- Cullinan C. (2013), *The Rule of Nature’s Law*, [in:] *Rule of Law for Nature: New Dimensions and Ideas in Environmental Law*, Ch. Voigt (ed.), Cambridge University Press, New York, doi.org/10.1017/CBO9781107337961.008.

- Ewald F. (1985), *Justice, Égalité, Jugement*, [in:] *L'Égalité*, "Cahiers de philosophie politique et juridique de l'Université de Caen" 8: 219–244.
- Ewald F. (1994), *L'État Providence*, Grasset, Paris.
- Fisher P.B. (2011), *Shifting Global Climate Governance: Creating Long-Term Goals through UNFCCC Article 2*, "Portal Journal of Multidisciplinary International Studies" 8: 2–30.
- Foucault M. (1994), *The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences*, Vintage Books, New York.
- France's National Constituent Assembly (1789), *Declaration Human and of Civic Rights*, Conseil Constitutionnel, Paris. URL=[https://www.conseil-constitutionnel.fr/sites/default/files/as/root/bank\\_mm/anglais/cst2.pdf](https://www.conseil-constitutionnel.fr/sites/default/files/as/root/bank_mm/anglais/cst2.pdf) [accessed 10.03.2017].
- Fuss S. et al. (2014), *Betting on Negative Emissions*, "Nature Climate Change" 4: 850–853.
- Gupta J. (2006), *International Law and Climate Change: The Challenges Facing Developing Countries*, "Yearbook of International Environmental Law" 16: 119–153.
- IPCC Intergovernmental Panel on Climate Change (1997), *Stabilization of Atmospheric Greenhouse Gases: Physical, Biological and Socio-Economic Implications*, D. Schimel et al. (authors), J.T. Houghton et al. (eds.), WMO & UNEP, URL=<https://www.ipcc.ch/pdf/technical-papers/paper-III-en.pdf> [accessed 11.03.2017]
- IPCC Intergovernmental Panel on Climate Change (2006), *IPCC Guidelines for National Greenhouse Gas Inventories, Volume 1: General Guidance and Reporting, Introduction to the 2006 Guidelines*, Prepared by the National Greenhouse Gas Inventories Programme, H.S. Eggleston et al. (eds.), Institute for Global Environmental Strategies (IGES), Japan.
- Knox J.H. (2016), *Report of the Special Rapporteur on the Issue of Human Rights Obligations Relating to the Enjoyment of a Safe, Clean, Healthy and Sustainable Environment*, Human Rights Council Thirty-First Session, A/HRC/31/52: 1–21.
- Le Quéré C. et al. (2016), *Global Carbon Budget 2016*, "Earth Syst. Sci. Data" 8: 605–649. doi.org/10.5194/essd-8-605-2016.
- Le Quéré C., Dlugokencky E. et al., (2017) *Global Carbon Budget 2017*, URL=<http://www.globalcarbonproject.org/carbonbudget/17/data.htm> [accessed 27.10.2018].
- Meinshausen M. (2006), *What Does a 2 C Target Mean for Greenhouse Gas Concentrations? A Brief Analysis Based on Multi-Gas Emission Pathways and Several Climate Sensitivity Uncertainty Estimates*, [in:] *Avoiding Dangerous Climate Change*, J.S. Schellnhuber et al. (eds.), Cambridge University Press, New York.
- Meinshausen M. et al. (2009), *Greenhouse-Gas Emission Targets for Limiting Global Warming to 2° C*, "Nature" 458: 1158–1162.
- NOAA National Oceanic & Atmospheric Administration (2018a), *The NOAA Annual Greenhouse Gas Index*, URL=<http://esrl.noaa.gov/gmd/aggi/aggi.html> [accessed 27.10.2018].
- NOAA National Oceanic & Atmospheric Administration (2018b), *Trends in Atmospheric Carbon Dioxide*, Earth System Research Laboratory, URL=<https://www.esrl.noaa.gov/gmd/ccgg/trends/index.html> [accessed 27.10.2018].
- Nilsson A.K. (2013), *Enforcing Environmental Responsibilities: An Environmental Perspective on the Rule of Law and Administrative Enforcement*, [in:] *Rule of Law for Nature: New Dimensions and Ideas in Environmental Law*, Ch. Voigt (ed.), Cambridge University Press, New York.
- Oppenheimer M., Petsonk A. (2005), *Article 2 of the UNFCCC: Historical Origins, Recent Interpretations*, "Climatic Change" 73(3): 195–226.



- Ott, K. et al. (2004), *Reasoning Goals of Climate Protection. Specification of Art. 2 UN-FCCC*, Federal Environmental Agency (Umweltbundesamt), Berlin.
- Pacala S.W. (2010), *Verifying Greenhouse Gas Emissions: Methods to Support International Climate Agreements*, Committee on Methods for Estimating Greenhouse Gas Emissions Board on Atmospheric Sciences and Climate Division on Earth and Life Studies, National Academies of Sciences, Washington D.C.: 1–110.
- Piguet F.-P. (2014), *Justice Climatique et Interdiction de Nuire*, Globethics, Geneva, URL=[https://www.globethics.net/documents/4289936/13403260/GE\\_Theses\\_11\\_online.pdf](https://www.globethics.net/documents/4289936/13403260/GE_Theses_11_online.pdf) [accessed 21.02.2017].
- Piguet F.-P. (2016), *Justice Climatique et Principe d'Interdiction de Nuire : L'Apport Décisif de l'Interactionnisme Épistémologique*, [in:] *Interactionnisme et Normes: Approche Transdisciplinaire*, E. Picavet & E. Jeuland (eds.), Editions de l'Institut de Recherche Juridique de la Sorbonne (IRJS), Paris.
- Rawls J. (1999), *Theory of Justice: Revised Edition*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge MA.
- Rideout C. (2008), *Storytelling, Narrative Rationality, and Legal Persuasion*, “The Journal of the Legal Writing Institute” 14: 53–86, URL=<http://digitalcommons.law.seattleu.edu/faculty/315> [accessed 23.01.2017].
- Rideout C. (2013), *Twice-Told Tale: Plausibility and Narrative Coherence in Judicial Storytelling*, “Legal Communication & Rhetoric” 10: 67–88.
- Robiou du Pont Y. et al. (2017), *Equitable Mitigation to Achieve the Paris Agreement Goals*, “Nature Climate Change” 7: 38–43.
- Rogelj J. et al. (2015), *Energy System Transformations for Limiting End-of-Century Warming to below 1.5 [Deg] C*, “Nature Climate Change” 5: 519–27.
- Rummukainen M. (2015), *Our Commitment to Climate Change Is Dependent on Past, Present and Future Emissions and Decisions*, “Climate Research” 64(1): 7–14.
- Schellnhuber H. J. et al. (2016), *Why the Right Climate Target Was Agreed in Paris*, “Nature Climate Change” 6: 649–53.
- Shue H. (2014), *Transboundary Damage in Climate Change: Criteria for Allocating Responsibility*, Amsterdam Center for International Law (ACIL) of the University of Amsterdam, “Shares Research Paper” 45: 1–20.
- Smith P. et al. (2013), *How Much Land-based Greenhouse Gas Mitigation Can Be Achieved Without Compromising Food Security and Environmental Goals?* “Global Change Biology” 19, 2285–2302.
- Snyder C.W. (2016), *Evolution of Global Temperature over the Past Two Million Years*, “Nature” 538: 226–228, doi:10.1038/nature19798.
- Stocker, T.F. et al. (2013), *Technical Summary*, [in:] *Climate Change 2013: The Physical Science Basis. Contribution of Working Group I to the Fifth Assessment Report of the Intergovernmental Panel on Climate Change*, T.F. Stocker et al. (eds.), Cambridge University Press, Cambridge, New York.
- Thomas d'Aquin (2000), *Somme Théologique*, CERF, Paris, vol. I–IV.
- United Nations (1948), *The Universal Declaration of Human Rights*, Resolution 217 A.
- United Nations (1972), *Declaration of the United Nations Conference on the Human Environment*, A/CONF.48/14/Rev.1.
- United Nations (1982), *World Charter for Nature*, A/RES/37/7.
- United Nations (1992a), *Framework Convention on Climate Change*, GE.05-62220 (E) 200705.
- United Nations (1992b), *Rio Declaration on Environment and Development*, A/CONF.151/26 (Vol. I).

- United Nations (2012), *The Future We Want*, Resolution Adopted by the General Assembly on 27 July 2012: A/RES/66/288, 53.
- United Nations (2015a), *Paris Agreement*, FCCC/CP/2015/L.9/Rev.1.
- United Nations (2015b), *Transforming Our World: The 2030 Agenda For Sustainable Development*, Resolution Adopted by the General Assembly on 25 September 2015: A/RES/70/1,
- United Nations Environment Programme (2015), *The Emissions Gap Report: A UNEP Synthesis Report*, URL=[http://uneplive.unep.org/media/docs/theme/13/EGR\\_2015\\_301115\\_lores.pdf](http://uneplive.unep.org/media/docs/theme/13/EGR_2015_301115_lores.pdf) [accessed 21.02.2017].
- US Congress (1776), *Declaration of Independence*, URL=<https://www.archives.gov/founding-docs/declaration-transcript> [accessed 21.02.2017].
- Van Parijs P. (1991), *Qu'est-ce qu'une Société Juste ? Introduction à la Pratique de la Philosophie Politique*, Seuil, Paris.
- Van Vuuren D.P. et al. (2013), *The Role of Negative CO<sub>2</sub> Emissions for Reaching 2° C—Insights from Integrated Assessment Modelling*, “Climatic Change” 118: 15–27, doi 10.1007/s10584-012-0680-5.
- Voigt C. (2013), *The Principle of Sustainable Development: Integration and Ecological Integrity*, [in:] *Rule of Law for Nature: New Dimensions and Ideas in Environmental Law*, Voigt C. (ed.), Cambridge University Press, New York, doi.org/10.1017/CBO9781107337961.012.
- Watson R.T. et al. (1992), *Greenhouse Gases: Sources and Sinks*, [in:] *Climate Change 1992: The Supplementary Report to the IPCC Scientific Assessment*, J.T. Houghton et al. (eds.), WMO, UNEP & IPCC, Cambridge, New York, and Victoria: 25–46.
- Weisbach D. (2011), *Negligence, Strict Liability, and Responsibility for Climate Change*, “Iowa Law Rev.” 97: 521–565.





# REPREZENTACJE MĘSKOŚCI



**Barbara Kaczyńska**

ORCID 0000-0003-0421-9205

Uniwersytet Warszawski  
Wydział Lingwistyki Stosowanej

University of Warsaw  
Faculty of Applied Linguistics

## **“BECAUSE HE’S WORTH IT”: HEROIZATION OF THE MALE RESCUER IN RETELLINGS OF THE “SLEEPING BEAUTY” TALE TYPE**

### **„Bo jest tego wart”: heroizacja męskiego wybawcy w renarracjach *Śpiącej królowny***

Słowa kluczowe: renarracja, baśń, romans rycerski, męski bohater baśni, dynamika postaci męskich i kobiecych w baśniach, heroizacja

Key words: retelling, fairy tale, chivalric romance, fairy-tale male hero, male-female dynamics in fairy tales, heroization

#### Streszczenie

W artykule omówiono wybrane renarracje *Śpiącej królowny* od XIV do XXI wieku: romans rycerski, baśnie literackie oraz filmy animowane i aktorskie. Analiza koncentruje się na przedstawieniach postaci wybawiciela płci męskiej. Jego heroizacja i idealizacja wydają się stosunkowo nowym dodatkiem do mitu śpiącej królowny i stanowią strategię, która pozwala złagodzić ambiwalentną naturę Księcia jako wybawcy-agresora oraz obecną implicytnie przemoc.

#### Abstract

The paper discusses some retellings of the “Sleeping Beauty” tale type (ATU 410) ranging from the 14<sup>th</sup> to the 21<sup>st</sup> century: a chivalric romance, literary fairy tales, and films, both animated and live-action. The analysis focuses on portrayals of the male rescuer figure. His heroization and idealization seem to be a relatively new addition to the “Sleeping Beauty” myth, and constitute a strategy that allows the savior-aggressor ambivalence of the character and the violence implicit in the tale to be mitigated.

One of many difficulties related to the research of fairy tales is the sheer number of retellings, both written and oral, as well as audiovisual. While it is true that fairy tales have been reproduced through “communities and generations” “faithfully enough” to form relatively

stable discursive traditions, they have also evolved and mutated in order to remain relevant in a competition against other tales (Zipes 2006:5, 11–12). It is evident that individual retellings of a particular tale type (as defined by the Aarne-Thompson-Uther classification) also compete against each other. Even though the basic structure – the “type” in the Aarne-Thompson-Uther classification – seems to change but a little, each retelling is effectively a rereading, expressing different ideas and activating different meanings, which result from the historic, ideological, and individual contexts of each work, as well as from the reaction to the hypotext(s). From among the countless retellings, only a few gain universal recognition and are thus elevated to the status of the “canonical” version. For the majority of fairy tale types, this distinction has been awarded to the Grimms’ texts and, even more so, to Disney films. Not surprisingly, it is these “canonical” versions that are usually referred to in critical and subversive interpretations and retellings, if only implicitly.

Such interpretations and retellings are particularly abundant in the case of the “Sleeping Beauty” tale type (ATU 410: “The king’s daughter falls into a magic sleep. A prince breaks through the hedge surrounding the castle and disenchant the maiden”). Criticisms are frequently leveled at the allegedly sexist tale, presenting a passive female sleeper, a brave male savior, and a necrophiliac subtext (Barzilai 2014: 60–61). Although Bettelheim, who placed the tale in the context of sexual development, insisted on the fact that the male and female heroes “*together* symbolize the two ways in which one has to gain selfhood: through learning to understand and master the inner as well as the outer world” (Bettelheim 2010: “The Sleeping Beauty”, par. 5), and thus the tale’s consolatory message of “don’t worry and don’t try to hurry things” (Ibidem: par. 28) is relevant to readers of both genders, he himself closely associated the pricked finger with the first menstruation, and called the Sleeping Beauty the “incarnation of perfect femininity” (Ibidem: par. 38), awakened by sexual and maternal experiences.

Feminists such as Simone de Beauvoir and Madonna Kolbenschlag condemned the incapacitation of the woman presented in the tale, the repression of her sexuality, and her dependence on male figures. Modern popular and popularizing feminist interpretations of the “Sleeping Beauty” tale often reiterate these criticisms:

I believe that this fairy tale was and is interpreted not as the description of a woman’s inner journey from immaturity to maturity, but as the description of her position within the society and civilization. It imbues her soul with a poison-

ous message: until you meet a man who loves you, you are nobody (Suchowierska, Eichelberger 2012: 51, trans. author).

It is a paradox: a girl must be good, pretty, but at the same time not erotic, sexuality-free, innocence itself, the quintessential picture of a little sexless angel. And then suddenly, somehow, she must be ready both to have sex and to recognize the man who is right for her [...] (Miller, Cichocka 2009: 53–54, trans. author).

The character of the prince is discussed less often in these popular interpretations, and usually remains an accessory – a helper, to use Propp’s (2011: 75) terminology – whose usefulness degrades the female character by revealing her passivity and dependence. In some revisionist retellings, attention is drawn to his aggressive and possessive nature, “his pride and his desire to impose his will on the princess” (Fernandez Rodriguez 2002: 57). Indeed, the basic story seems to suggest inevitable violence and violation of the woman’s privacy, as evidenced by the phrase “breaks through the hedge” in the already quoted ATU summary. On the one hand, the man is the savior who liberates the woman from the imposed confinement, but on the other hand, he is the aggressor who invades the woman’s safe enclosure.

The aggression and the resulting ambivalence of the male character, nowadays mostly implicit, was fully explicit in the tale of Troylus and Zellandine in Book 3 of the 14<sup>th</sup> century chivalric romance *Perceforest*. While technically not a fairy tale, it is the oldest attested version of ATU 410, and is usually cited in discussions of the “Sleeping Beauty” tale type (Bettelheim 2010: “The Sleeping Beauty”, note 4; Chardonnens 2011; Haase 2011; Barzilai 2014). In *Perceforest*, Troylus, a knight from Scotland, and Princess Zellandine have already met and fallen in love before Troylus learns that his beloved has fallen into a mysterious sleep from which she cannot be roused. Throughout the course of the story, both the reader and the characters gradually discover the sleep’s origin (the curse of an offended goddess), but even before the mystery is fully elucidated, Troylus breaks the enchantment, albeit indirectly. He has intercourse with the sleeping Zellandine, and it is the child born nine months later that sucks out a splinter stuck in her finger, thus waking her up.

The sexual act with an unconscious woman – a rape – is treated by the narrative with an uneasy ambivalence. Having woken up and learnt that she had had her maidenhood taken from her, Zellandine is “so alarmed that she could not speak” (McNeill Cox 1990: 135), and Troylus himself hesitates for a long time before intercourse. It is almost as if the narrator of *Perceforest* faced a dilemma: on the one

hand, the plot requires Zellandine to be raped if she is to wake up, but on the other hand, Troylus is supposed to be the perfect model of *amour courtois* – a valiant knight who is motivated to chivalrous deeds by the love and respect of his lady, and who “must be brave in his thoughts and timid in his actions” (Ibidem: 128). In other words, the hero of a *roman courtois* should channel his erotic desire into deeds of valor, and not satisfy it carnally – certainly not against the woman’s will. In order to ensure the required impregnation of Zellandine, Troylus has to act against that ideal. In the psychomachia over Zellandine’s bed, Love and Desire fight against Reason, Discretion, and Loyalty, who remind Troylus that he has already offended his beloved by so much as entering her chamber without her permission and knowledge. Finally, Venus herself intervenes by firing Troylus’s desire to the point where he can no longer control himself, so that he fathers the child who will break the enchantment. Thus, Troylus’s actions are “mitigate[d] and legitimate[d]” (Barzilai 2014: 63) both by their beneficial effect and by their supernatural cause. Venus’s coercion absolves Troylus of the responsibility for the rape, making him a tool in the hands of the goddess of love. When he leaves Zellandine after intercourse, he is again forced to do so because of the intervention of another god, Zephyr. In a sense, Troylus himself becomes a divine force; indeed, Zellandine’s father and aunt catch a glimpse of him as he rises from the princess’s bed, and think that their young kinswoman has had the honor of attracting the god Mars. This confusion transfers the entire episode beyond the boundaries of human morality. When Troylus and Zellandine meet again and tell their stories to each other, the rape is justified with necessity and so pardoned, albeit after a bout of tears from Zellandine, still ashamed about losing her virginity (McNeill Cox 1990: 138). Free of the responsibility for the unsavory act, Troylus can nevertheless claim the credit for disenchanting his beloved, and remain the perfect lover-knight.

Giambattista Basile had no qualms about the character’s morality when he wrote *Sole, Luna e Talia*<sup>1</sup>, one of the fifty fairy tales in his *Pentamerone* (1634). Similarly to Troylus, the King in this tale does not immediately rouse Talia from the enchanted sleep; instead, the splinter is sucked from her finger by the children born from the King’s

<sup>1</sup> The exact genetic link between *Perceforest* and *Sole, Luna e Talia* is not fully determined. For the purposes of this article, it is of little importance whether Basile knew *Perceforest* or whether he was inspired by an independent, possibly oral, tale. It is probable, but not certain, that Basile’s tale reflects an older, more archaic tradition (Soriano 1968:125–129; Gheeraert 2005: 47).



intercourse with the sleeping woman – Sole and Luna. This time, however, the King is not justified by former acquaintance with Talia or by a divine intervention. Basile’s tales, although clothed in ornate baroque style, are more direct when it comes to motivations of characters. The King simply chances upon Talia’s castle during a hunt and, his desire kindled by her beauty, he “gathers the fruit of love” (“*colse i frutti d’amore*”, Basile 2017: 414). He then returns home, forgetting about the sleeping beauty. When he comes back after nine months in order to repeat the adventure, he is charmed by the awakened princess and their children, and so he brings them closer to his castle, disregarding the suspicions of his wife. The jealous Queen has the cook prepare Sole and Luna for her husband’s dinner; if it were not for the ruse of a merciful cook who replaces the children with goat kids, the King would have merrily devoured his own offspring. At the end of the story, when the Queen wants to burn Talia at the stake, the King burns his wife instead and marries his lover, which illustrates the explicit moral concluding the tale: the one who has good luck (“*fortuna*”) will be rewarded even while asleep (Basile 2017: 417).

The lack of concern for moral implications and psychological probability in Basile’s tale can be striking to a modern reader, who may see the King as a rapist willing to revisit his victim after nine months of oblivion, an almost-cannibal, and a cruel tyrant who inflicts death penalties without a second thought. The narrative neither condemns nor praises him directly; he is not immoral, but amoral. His every step is accepted as-is, not because of his gender or his political power in the story universe, but because he is firmly placed on the side of “good” within the tale’s structure. To quote Propp’s terminology, he belongs to the sphere of action of the helper: he provides *fortuna* to Talia by repairing the misdeed done to her (the sleeping curse) and protecting her from the villain (his wife, who is compared to Medea and Nero). Thus, his actions need no further justification.

However, they must have seemed unpalatable to Charles Perrault when he wrote *La Belle au bois dormant*, his first prose fairy tale, published in 1696 and republished with some changes in *Histoires ou Contes du temps passé* in 1697. Possibly inspired by Basile’s *Sole, Luna e Talia* (Soriano 1968: 129), Perrault transformed the character of the male savior in accordance with the courtly conception of *fin’amor*, spiced with the 17-century French esthetics of *galanterie* (Sellier 2003:83). Motivated by “love and glory” (“*poussé par l’amour et la gloire*”, Perrault 2005: 191), the Prince is valiant like all young princes in love (“*un prince jeune et amoureux est toujours vaillant*”, Ibidem).

Nevertheless, it is not glory or valor that allow him to save the Princess. The thorn hedge parts to let him pass not because of his merit, but because of the destiny fixed by the good fairy who has chosen him to serve as a reward for the Princess after the long sleep.

He does not rape the Sleeping Beauty nor even kiss her; shivering in adoration, he kneels down by her bed, and she wakes up simply because the hundred years of enchantment have ended. Stuttering in confusion and embarrassment, he resembles the lovesick princes from Perrault's *Griselidis* and *Peau d'Âne*, disarmed by their awe for the beautiful heroine. He is even more compliant to the model of *amour courtois* than Troylus, as his love never oversteps the limits of decency. "Rich, handsome, gallant, and tender ("*Riche, bien fait, galant et doux*", Ibidem: 197), he is designed to please women, who were an important part of the fairy-tale readership in 17<sup>th</sup> century France: as stated by Pospiszyl (1986: 66), for a woman, a man's lack of self-confidence, shyness, and humility guarantees his gentleness and tenderness, and thus her greatest satisfaction. The Prince's status as the Princess's helper and reward is made even clearer in the more verbose 1696 version of the fairy tale, where he is amazed by the fact that he was born only to serve her ("*les destins favorables m'ont fait naître pour vous servir*", Perrault 2005: 328). This is his sole "glory", which can only be achieved through love ("*tous les rois de la terre, avec toute leur puissance, n'auraient pu faire ce que j'ai fait avec mon amour*", Ibidem). The Princess accepts his worship with joy because she immediately recognizes him from the pleasant dreams she was sent by the fairy. The latter has thus taken over the role of Venus from *Perceforest*, and it is thanks to her manipulations that love at first glance is possible for the young couple. In the fairy tale's structure, she is the superior helper, who uses the Prince to safeguard the happy ending (Robert 1981:39).

However, it would not be correct to treat the Prince as an idealized lover. Not only is his embarrassment in front of the Princess presented with Perrault's characteristic light-hearted mockery (Sellier 2003: 83), but he is also not completely free from ambivalent traits. In the second part of the tale, he brings his wife to his castle, disregarding the fact that his mother is a descendant of child-eating ogres; what is more, he leaves his wife and their two children alone at the mercy of the old Queen, who immediately orders the entire family to be served for dinner with Sauce Robert. Cheated out of her cannibalistic feast, she plans to throw the Princess and her children into a vat full of snakes. In the end, she is forced to jump in the vat herself when her son arrives unexpectedly, asking in surprise ("*tout étonné*", Perrault 2005: 197) what is going

on. The narrator notes quite phlegmatically – or ironically – that the Prince was rather upset with the death of his mother, but he quickly found consolation with his beautiful wife and children.

Perrault’s Prince does not have the predatory nature of Basile’s King, as all of the more carnivorous aspects of the character have been transferred to the ogress Queen. However, the more affable Prince is not idealized. He may well love his family, but he is oblivious, careless, and absent, both in body and in mind. While within the fairy tale’s basic structure he remains the Princess’s helper and is thus just as firmly placed on the side of “good” as Basile’s King, his characterization has ironic overtones, even more visible in the social and cultural context of Perrault’s work. It is useful to cite Heidmann’s interpretation (2011), according to whom *La Belle au bois dormant* was a direct warning to the then twenty-year-old niece of Louis XIV, Élisabeth-Charlotte d’Orléans, soon to be married and transferred to a new, strange, and possibly hostile environment. The lonely Princess would then be left to her own resources and find only illusory support in the spouse chosen by her family. Analogously, the Prince appointed by the fairy would not have saved the heroine from the enchantment if it were not for destiny, and he would not have saved her from the evil Queen if it were not for sheer coincidence.

Regardless of whether we accept Heidmann’s theory as true, it is in itself an example of the modern tendency in feminism-inspired scholarship and literature to empower the female characters and devalue the male ones. As demonstrated by Fernandez Rodriguez (2002), the focus on the woman’s experience and self-reliance in modern feminist revisions of the “Sleeping Beauty” tale type leads to the demythologization of the male rescuer, or even his complete substitution by a female figure. Such retellings stress the male character’s vices such as arrogance and possessiveness or his ineptness: he is “bereft of his heroic condition, unable to be an authentic rescuer” (Fernandez Rodriguez 2002: 57).

The “heroic condition” of the male savior bears closer scrutiny, as the term “hero” itself evokes two different meanings. On the one hand, it denotes a structural role in the story and is used broadly to mean the main character of a work. In Propp’s terminology (2011: 49), the hero is the character on whom the narrative is focused, who is either directly touched by misfortune or lack (a victimized hero), or decides to repair somebody else’s misfortune or lack (a seeker hero). On the other hand, a hero is also a person celebrated for certain qualities deemed as heroic: magnanimity, courage, strength (both of body and of charac-

ter), determination, and valor. For the sake of clarity, the terms “structural hero” and “moral hero” will be used to refer to these two meanings of the word.

These two meanings are often conflated in popular discourse about fairy tales – erroneously so, since few fairy-tale structural heroes exhibit morally heroic qualities, as noted by Tatar (1987: 85–86). It should also be mentioned that there are certain characteristics which, while not heroic in the traditional sense, serve to idealize male saviors in the popular discourse on fairy tales. This is illustrated by such phrases as “Prince Charming”, “a knight in shining armor”, or (in Polish) “a prince on a white horse”, used to denote the perfect man dreamt of by women, capable of faithful love, utmost devotion, and undying protectiveness. Such an idealized figure is referred to in Heather Dale’s 2008 song *Fairytale*, where heroism is directly associated with a man’s attitude towards women: “It’s supposed to be important / That you come and set me free / You’re supposed to be a *hero* / Not out with easier girls than me” (emphasis mine). The disappointment with reality relegates “Prince Charming” to the fairy-tale realm, referred to in the song’s title, although the idealized portrayal of the male hero devoted to a loved one seems to grow out of the tradition of chivalric romances rather than fairy tales.

Indeed, Troylus is a chivalric romance character, a lover-knight, and he is both a structural and moral hero, even though he must be robbed of his agency and justified with convoluted plot twists in order to maintain the latter status. On the other hand, the structural (victimized) hero of Basile’s *Sole, Luna e Talia* and Perrault’s *La Belle au bois dormant* is the sleeping Princess (which is also reflected in the two fairy tales’ titles). It could be argued that Perrault’s Prince is temporarily granted the status of the structural seeker hero when he decides to investigate the mysterious overgrown castle, but his main sphere of action is that of a helper. While he is much more courteous than Basile’s King, and thus approaches the ideal of the perfect lover, the lack of knightly qualities prevents him from being the Princess’s efficient protector. Basile’s King, on the other hand, does have such heroic qualities as strength and determination, but he lacks tenderness and moral compass. Neither of these characters is awarded the moral (or even structural) “heroic condition” which they could be robbed of, and which could be transferred to female saviors in feminist retellings. Nevertheless, such retellings often address the fairy tale’s contemporary myth rather than particular texts. For example, as has been demonstrated by Hennard Dutheil de la Rochère (2010), Angela

Carter’s translation of Perrault’s tales is critical not of the particular text by the 17<sup>th</sup>-century author, but of the 20<sup>th</sup>-century perception of the “Sleeping Beauty” tale type.

The myth of the heroic Prince who rescues the Sleeping Beauty seems to stem in a large part from the Disney movie *The Sleeping Beauty* directed by Clyde Geronimi (1959) and, to some extent, the Grimms’ *Dörnroschen* (final version in 1857). In the Grimms’ version, it is still the Prince’s timely arrival that seems to guarantee his success rather than his worthy deeds, just as in Perrault’s tale. However, it should be noted that the Grimms’ Prince has not been explicitly chosen by a fairy or other “*destins favorables*” to become the Princess’s husband. He acts autonomously and affirms his fearlessness as soon as he hears about the enchanted Princess (“*ich fürchte mich nicht, ich will hinaus und das schöne Dornröschen sehen*”, Grimm 1857: 253). The thorn hedge before him turns into flowers, admitting his exceptional status, and even though the one hundred years of the enchantment are about to end, Briar Rose does not wake up until the Prince’s active intervention: the kiss which has since become iconic (Hennard Dutheil de la Rochère 2010: 131) as a tender sublimation of sexual intercourse and restoration of breath and voice (Haase 2011: 288–289). Thus, the Grimms’ Prince is the direct savior of the Sleeping Beauty, an adventurous visitor from the outside world who wakes the Princess from the sleep that has already become legendary. In doing so, he concludes his own quest for love. What is more, since the fairy tale ends with marriage, the narrative never refocuses on the female character, and the Prince remains the center of attention; it is his wedding with Briar Rose that is celebrated, not the other way round: “*Hochzeit des Königssohns mit dem Dornröschen*” (Grimm 1857: 254). As the perspective shifts permanently to him, he is less of a helper and reward for the Princess, and more of a structural seeker hero, as well as a moral hero who exhibits such qualities as courage (see above) and sensitivity to beauty (“*Da lag es und war so schön, daß er die Augen nicht abwenden konnte*”, Ibidem). Due to the fact that there is no second act to the Grimms’ tale and the aggression of the female villain is cut, he has no opportunity to fail as a protective husband, or do anything else than bring salvation to Briar Rose.

The film retellings discussed hereafter differ from the literary texts above in that they point explicitly to their hypotexts and overtly present themselves as adaptations. This is all the more understandable in view of the development of the notion of authorship and author’s rights since the 19<sup>th</sup> century, as well as the relative fossilization of the

fairy-tale canon (Hafstein 2014). As mentioned above, this canon was subsequently transformed by the adaptations produced by the Walt Disney Company. Despite presenting themselves as adaptations, which could suggest a subservient status, they have effectively replaced the originals in the global collective imagination.

Even though Disney's *The Sleeping Beauty* cites *La Belle au bois dormant* by Charles Perrault as its source text, it appears to be highly syncretic. The Princess's name – Aurora – may have originated with the 1890 ballet *Spyashchaya krasavitsa* by Pyotr Tchaikovsky, which also provided inspiration for the film score, while Aurora's adopted name – Briar Rose, as well as the life-restoring kiss and the story's conclusion with marriage, resemble the Grimms' retelling. Systematic struggle between good and evil fairies throughout the entire story brings *The Sleeping Beauty* closer to other French fairy tales written by Perrault's contemporaries, for example Murat's *Le Parfait Amour* (good fairy Favorable, evil fairy Danamo), or Aulnoy's *La Biche au bois* (good fairy Tulipe, evil fairy Écrevisse; the resemblance is all the more striking since this fairy tale opens with a gift-giving scene, similarly to many "Sleeping Beauty" tales). Moreover, Aulnoy's *L'Oranger et l'Abeille*, *La Princesse Carpillon*, and *Le Pigeon et la Colombe* present a Prince who falls in love with a girl without knowing about her royal status; similarly, Phillip falls in love with Aurora when she lives in hiding in a peasant cottage.

Phillip and Aurora's amplified relationship becomes the main axis for the entire story universe, which also resembles the French fairy tales written by Perrault's contemporaries – as noted by Robert (1981: 47), their narrative is predominantly organized around the two lovers who are to be united in the story's denouement, despite the efforts of aggressors, and whose marriage sanctions the final restoration of order. The only one of the four tales discussed above that fits this structure to some extent is Basile's *Sole, Luna e Talia*. Even in the Grimms' *Dörnroschen*, while the final wedding does restore the fairy-tale order and ensures eternal happiness to all characters, the story as a whole is not focused on the relationship of the couple, and the Prince is not actively hindered by the antagonist. It is Disney's adaptation which brings "Sleeping Beauty" in line with the usual pattern of 17<sup>th</sup>-century French literary fairy tales.

The relationship between Phillip and Aurora is given much more attention than in its hypotexts. First of all, it is socially sanctioned within the story universe, as the two characters are engaged to each other in their childhood. There is a hint of rebellion against this dy-



nastic arrangement when Phillip meets Aurora in peasant disguise and decides to marry her against his father’s will. However, the established order is never in any danger, because the girl Phillip wants to marry out of love is really the Princess he has to marry out of social obligation. Their marriage is the fulfillment of their fathers’ wish to unite their kingdoms. By contrast, in the literary texts discussed above, the Prince’s bond with the Princess is largely of a private and emotional nature, and in the retellings by Basile and Perrault, it is even disapproved of by people close to him.

While in *La Belle au bois dormant* and *Dörnroschen* the Prince’s fascination with the Sleeping Beauty is sparked by a tale told by an old peasant, and in *Sole, Luna e Talia* it is Talia’s inanimate body that arouses the King’s desire, Phillip and Aurora meet and fall in love before she falls asleep, similar to Troylus and Zellandine. What is more, their love is given a foundation in the form of dreams they had of each other before first meeting as adults. This element is most probably inspired by the dreams that the good fairy in Perrault’s retelling provided to the Princess in order to comfort her in her long sleep and give her an advantage over the astounded Prince. Here, both characters are on an equal footing when it comes to the prescience of their lover. As paradoxical as it may sound, the dreams, whose origin is never clarified, serve to rationalize the plot, explaining and legitimating the abrupt affection between Aurora and Phillip. They suggest a mystical connection between them apart from the social and political one. The characters are destined to love each other, but their destiny is not closely manipulated by a supernatural protector such as Venus or a good fairy, although it is a good fairy’s words which reinforce Phillip’s mystical connection to Aurora. Indeed, the curse in Disney’s film has no fixed term, and the sole requirement for its breaking is stated explicitly by Fairy Merryweather in the prophecy: “from this slumber you shall wake when true love’s kiss the spell shall break”. While love – carnal or spiritual – is always associated with the Princess’s awakening in the four literary retellings discussed above, the Prince’s role is never prophesied so clearly at the beginning of the tale as in Disney’s *The Sleeping Beauty*.

Phillip’s function is not limited to that of the Princess’s helper, either. He is undoubtedly as much of a structural hero as Aurora, to the point where he also falls victim to the aggression of the evil fairy Maleficent. The harm she inflicts is symmetrical: a long sleep for the Princess, and a long imprisonment for the Prince. According to her, he is to wake Aurora after one hundred years. The visual representation



of the decrepit Prince stumbling to the rescue is accompanied by Maleficent's mocking commentary (Haase 2011: 292–293): “Off he rides on his noble steed, a valiant figure, straight and tall, to wake his love with love's first kiss, and prove that true love conquers all.” This twisted plan underscores the dual strength – that of the body and of character – required of a moral hero. Even after one hundred years, Phillip will remain faithful and loving, but his heroic status will be perverted by bodily weakness, changing the ideal into a parody.

Thanks to the help of good fairies, Phillip is saved as a moral hero and is able to rescue Aurora while still “a valiant figure, straight and tall”. His bodily strength and military valor prove invaluable when he forces his way through the thorn hedge and fights the witch-turned-dragon. Holding a sword in his hand, motivated by the love of his lady, and proving his merit in armed combat, he resembles epical dragon-slayers and knights from chivalric romances. He combines heroic valor and tender eroticism, both of which are necessary to rouse the Princess from the enchanted sleep, with only limited interference from supernatural helpers.

Before turning to the third retelling belonging to the tradition of the heroic Prince, it is worthwhile to briefly mention the 2014 Disney movie *Maleficent* (directed by Robert Stromberg), conceived as a direct polemic with the 1959 film in the vein of feminist revisions mentioned above, demythologizing the male savior and substituting it with a female one. The character of the Prince is introduced in *Maleficent* for the sole purpose of deconstructing and criticizing the trope of love at first sight, contrasted with the notion of “true love”. In the retellings discussed above, intercourse, a kiss, or (in Perrault's case) a delighted gaze, is always an inevitable consequence of love and desire, an expression inseparable from the feelings that engendered it; in *Maleficent*, by contrast, a kiss without the “true love” qualifier is an insignificant gesture. That is why the 2014 Phillip cannot disenchant Aurora, as he has only seen her once and does not know her at all, as he himself bashfully explains. When finally forced by the bumbling fairies to kiss the Princess, he fails to break the curse, confirming the inevitable shallowness of his feelings for Aurora, no longer strengthened by a mystical dream connection. His recent attraction to her is contrasted with the long-term mother-daughter relationship – the real “true love” – between the Princess and Maleficent. No longer a hero in the structural nor moral sense, the Prince exists only to criticize the idea of destined love and the idealization of the male savior developed in the 1959 film. Thus, Disney polemicizes with Disney, denouncing the ideas that the

studio itself has propagated. What is more, in an ironic turn of events, the polemic which addresses a single hypotext in such a specific way confirms and consolidates the canonic nature of Disney’s 1959 film, pushing other “Sleeping Beauty” retellings into ever deeper shadow.

Retellings, however, abound, shaped and reshaped for ethical, esthetic, and ideological reasons. One of them is the 2009 German TV film *Dornröschen* (directed by Oliver Dieckmann), which continues the tradition of the heroic Prince. It could even be said that the heroization and idealization of the male savior reach their peak here. Roughly half of the one-hour film focuses on a stable-boy named Fynn, which effectively makes him a structural hero of the story. Despite his humble condition, Fynn dreams of becoming a knight so that he can save the enchanted Princess whom he has seen in a portrait and who – according to the story – can only be rescued by a pure-hearted Prince. Through his tenaciousness and fidelity, Fynn fulfills the first prerequisite, if not the second one, and he is contrasted with the cruel and arrogant Prince Erik who dies in the thorn hedge. By following the teachings of his mentor uncle, Fynn achieves the status of the moral hero who never attacks from behind, helps his adversaries, conquers his own fear, and – most importantly – “knows to wait for the right moment in a fight”. This vague phrase is recalled in a voice-over as Fynn confronts the thorn hedge and, with a determined face, slashes at the brambles, which part before him immediately. After waking the Princess with the obligatory kiss, Fynn reaches the end of his quest, not only for love, but also for his identity: he learns that he comes from a royal family, and both his father and grandfather died trying to break the enchantment. It is an interesting reversal of the situation in Disney’s *The Sleeping Beauty*, where it was the Princess who was raised as a peasant for her safety. However, Fynn regaining his royal status is not simply a happy turn of events which gives him an equal social standing to his beloved, thus averting the threat of misalliance; it is first and foremost a reward, as nobility of blood serves to confirm and acknowledge his nobility of heart. In this respect, Fynn is doubly a moral hero: on the one hand, the destined savior, prophesied decades earlier, and on the other hand, a self-made man who had to earn his final reward. Familiar with the hardships of the commoners, he proves his merit once more as he supports the Princess in her desire to help the subjects impoverished after her father banned spinning wheels in order to protect her. Thanks to his heroic courage and chivalry, but also kindness and social sensitivity, Fynn fully deserves his princely title, the Princess’s love, and her hand.

The Grimms' *Dornröschen*, Disney's *The Sleeping Beauty*, and Dieckmann's *Dornröschen* are three retellings of the "Sleeping Beauty" tale that contribute to the myth of the idealized and heroic princely savior – a myth that seems relatively recent, as it is absent from older texts, although it borrows many elements from chivalric romances. However, it is worth noting that although Troylus – the only real romance Prince among those analyzed – is described as a valiant knight, he does not rescue Zellandine with his military prowess, but by succumbing to carnal desire. By contrast, Disney's Phillip and Dieckmann's Fynn do rely on their knightly skills to reach the Princess. This may be explained by the film-makers wish to include action sequences, but it may also reflect the modern meritocratic worldview of "no pain, no gain", requiring the structural hero to also be a moral hero.

Before reaching a conclusion, it is useful to return to the claim made at the beginning of this article: the "Sleeping Beauty" tale type implies the inevitable violation of the woman's privacy, which makes the man both a savior and an aggressor, an ambivalence that is played on in some feminist revisions (Fernandez Rodriguez 2002: 53). Despite the feminist critique, the tale seems to have succeeded in remaining relevant and attractive to contemporary readers and viewers, including female ones. Barzilai (2014: 66) proposes three possible reasons for the particular appeal of the "Sleeping Beauty" tale for girls and women: first, the long and undisturbed rest and freedom from all responsibility; second, the possibility to "sleep through" the difficult experiences of sexual intercourse, pregnancy, and childbirth; third, the fulfillment of the desire to be the object of the Other's desire. Furthermore, according to Bettelheim (2010: "The Sleeping Beauty", par. 28), the story can comfort hesitant young people, assuring them that at the right time, they will achieve (sexual or psychological) satisfaction. Both the escapist gratification that can be derived from the tale by the audience members who identify with the Princess, and the joy of conquest possibly experienced by those who identify with the Prince are guilty pleasures which, even in the wish-fulfillment realm of fairy tales, have to conform to some degree to contemporary moral norms and social conventions<sup>2</sup>. This is especially true in view of the fairy tales' 18<sup>th</sup> and 19<sup>th</sup> century migration to literature for children, and the associated belief that they should propagate sound moral principles and provide good role models (although the tendency to justify the

---

<sup>2</sup> This claim may need to be nuanced in the case of the retellings that exist solely and overtly for the purpose of fulfilling basic desires, e.g. pornographic works.

aggression implicit in the “Sleeping Beauty” tale existed before that, as demonstrated by *Perceforest* and *La Belle au bois dormant*).

Making the Prince a hero, both in the structural and moral sense, seems to be one of the strategies to mitigate and legitimate this implicit violence. As the narrative focuses on him more, he is given agency and earns his final reward with limited or no help from outside. In the Grimms’ fairy tale, Disney’s animation, and Dieckmann’s TV film, the Prince is a virtuous and fearless rescuer motivated by noble and respectful love, the expression of which has been sublimated into a tender kiss. His righteous personality ennobles all of his actions, and his valorous efforts justify the glory he finally achieves. He has the right to kiss the Princess because he deserves her. Conversely, the Princess can sleep peacefully with a clear conscience, knowing that the Prince who wakes her – the Other who makes her the object of his desire – is virtuous, noble, socially acceptable, and thus worthy of her love. Thus, the heroization of the Prince not only excuses his invasion of the Sleeping Beauty’s castle, but also our culture’s undying fascination with this tale.

## References

- Barzilai S. (2014), *While Beauty Sleeps. The Power of Male Violence in Perceforest and Almodóvar’s Talk to Her*, [in:] *Cambridge Companion to Fairy Tales*, M. Tatar (ed.), Cambridge University Press, Cambridge: 60–78.
- Basile G. (2017), *Sole, Luna e Talia*, [in:] *Il Pentamerone ossia La Fiaba delle Fiabe*, trans. B. Croce, Bolzano, URL=<https://www.mori.bz.it/Rinascimento/Pentamerone.pdf>: 413–417 [accessed 26.10.2018].
- Bettelheim B. (2010 [1976]), *The Uses of Enchantment. The Meaning and Importance of Fairy Tales*, Vintage Books, New York [ebook].
- Chardonnens N. (2011), *D’un imaginaire à l’autre: la Belle endormie du Roman de Perceforest et son fils*, “Études des Lettres” 289 (3–4): 191–204.
- Dale H. (2008), lyrics to *Fairy tale* (*Fairy tale* album, mp3), URL=<https://genius.com/Heather-dale-fairy-tale-lyrics> [accessed 26.10.2018].
- Dornröschen* (2009), O. Dieckmann (dir.), ARD, Berlin.
- Fernandez Rodriguez C. (2002), *The Deconstruction of the Male-Rescuer Archetype in Contemporary Feminist Revisions of “The Sleeping Beauty”*, “Marvels and Tales” 16 (1): 51–70.
- Grimm J., Grimm W. (1857), *Dornröschen*, [in:] *Kinder – und Hausmärchen*, Dieterich, Göttingen: 251–254.
- Grimm J., Grimm W. (2010), *Cierniowa różyczka [Dornröschen]*, trans. E. Pieciul-Karminińska, [in:] *Baśnie dla dzieci i dla domu*, vol. 1, Media Rodzina, Poznań: 258–263.
- Haase D. (2011), *Kiss and Tell: Orality, Narrative, and the Power of Words in “Sleeping Beauty”*, “Études des Lettres”, 289 (3–4): 279–296.

- Hafstein V. (2014), *Fairy Tales, Copyright, and the Public Domain*, [in:] *The Cambridge Companion to Fairy Tales*, M. Tatar (ed.), Cambridge University Press, Cambridge: 11–38.
- Heidmann U. (2011), *Expérimentation générique et dialogisme intertextuel: Perrault, La Fontaine, Apulée, Straparola, Basile*, „Féeries” 8: 45–69.
- Hennard Dutheil de la Rochère M. (2010), “*But marriage itself is no party*”: Angela Carter’s Translation of Charles Perrault’s “*La Belle au bois dormant*”; or, *Pitting the Politics of Experience Against the Sleeping Beauty Myth*, “*Marvels and Tales*” 24 (1): 131–151.
- Maleficent* (2014), R. Stromberg (dir.), Walt Disney Studio Motion Pictures, Burbank.
- McNeill Cox S. (1990), *The Complete Tale of Troylus and Zellandine from the “Perceforest” Novel: an English Translation*, “*Merveilles et Contes*” 4 (1): 118–139.
- Miller K., Cichocka T. (2009), *Bajki rozebrane. Jak odnaleźć się w swojej baśni*, Wydawnictwo JK, Łódź.
- Perrault C. (2005), *La Belle au bois dormant*, [in:] *Contes merveilleux*, critical edition by T. Gheeraert, Honoré Champion, Paris: 185–197, 323–335.
- Pospiszyl K. (1986), *Tristan i Don Juan*, Iskry, Warszawa.
- Propp W. (2011), *Morfologia bajki magicznej [Morfologia skazki]*, trans. P. Rojek, Zakład Wydawniczy NOMOS, Kraków.
- Robert R. (1981), *Le Conte de fées littéraire en France de la fin du XVII<sup>e</sup> à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle*, Presse Universitaire, Nancy.
- Soriano M. (1968), *Les Contes de Perrault. Culture populaire et traditions populaires*, Gallimard, Paris.
- Suchowierska A., Eichelberger W. (2012), *Królewicz Śnieżek. Baśniowe stereotypy płci*, Wydawnictwo Czarna Owca, Warszawa.
- Tatar M. (1987), *The Hard Facts of the Grimms’ Fairy Tales*, Princeton University Press, Princeton.
- Tatar M. (2014), *Show and Tell: Sleeping Beauty as Verbal Icon and Seductive Story*, “*Marvels and Tales*” 28 (1): 142–158.
- The Sleeping Beauty* (1959), C. Geronimi (dir.), Buena Vista Film Distribution Company, Burbank.
- Zipes J. (2006), *Why Fairy Tales Stick. The Evolution and Relevance of a Genre*, Routledge, New York–London.

***Elwira Olejniczak***

ORCID 0000-0003-1678-3671

Uniwersytet Łódzki  
Wydział Filologiczny

University of Lodz  
Faculty of Languages

## **STEREOTYPY A WIZERUNKI MĘŻCZYŹN NA PRZYKŁADZIE PROGRAMU *DROGA DO IRONMANA***

### **Stereotype versus Polish Ironman – Images of Men in the “Droga do Ironmana” Program**

Słowa kluczowe: męskość, nowoczesny mężczyzna, stereotyp, Ironman

Key words: masculinity, modern man, stereotype, Ironman

#### Streszczenie

Artykuł stanowi próbę odtworzenia obrazu współczesnego mężczyzny na podstawie historii bohaterów filmu dokumentalnego *Droga do Ironmana* Macieja Dowbora. Wzruszające i niecodzienne historie zaprezentowane w filmie pokazują jedną z nowoczesnych odsłon męskości, w wielu aspektach sprzeczną ze stereotypem kulturowym i językowym.

#### Abstract

This article is an attempt to recreate an image of modern man based on the story of the protagonists in the documentary “Droga do Ironmana” by Maciej Dowbor. The stories presented in the film show a modern version of masculinity, often in contrast to the cultural and linguistic stereotype.

## **Wprowadzenie**

*Odważny mężczyzna w czynie osiąga pełnię* – Homer

*Droga do Ironmana* to cykl dokumentów Macieja Dowbora poświęconych wyjątkowym ludziom, którzy mimo przeciwności losu, z determinacją realizują sportowe marzenia. Zawody triathlonowe na dystansie Ironman 70.3 odbywające się w Gdyni to w Polsce najbardziej prestiżowe i zarazem wymagające starcie triathlonistów. Trzeba przepłynąć w morzu 1.9 km, potem szybko przesiąść się na rower i przeje-

chać 90 km, a na koniec przebiec półmaraton – czyli pokonać dystans 21.097 km.

W niniejszym artykule podejmuję próbę opisu takich wizerunków mężczyzn, które w wielu aspektach sprzeczne są ze stereotypem kulturowym i językowym. W filmie o triatlonistach zaprezentowano bowiem kilka historii mężczyzn, którzy mogą służyć jako współczesny wzorzec siły, determinacji, zaangażowania i woli walki, ale też opiekuńczości, ciepła i oddania innym. Historie zaprezentowane w *Drodze do Ironmana* pokazują kilka współczesnych odsłon męskości.

## Dwa paradygmaty i kryzys męskości

Jak napisała Monika Baer, naukowe badania dotyczące różnicy między płciami podejmowano już pod koniec XVIII wieku, kiedy zmiany historyczne i społeczno-polityczne wpłynęły na poszukiwanie uzasadnienia dla odmienności między kobietami i mężczyznami (2008: 3). Obecnie w kulturze europejskiej wciąż ścierają się jednak dwa paradygmaty męskości. Nowy paradygmat artykułuje równość i partnerstwo, wymiennność i komplementarność społecznych ról. W obrębie tego wizerunku dopuszcza się uzewnętrznianie zarówno męskich, jak i kobiecych cech. Taki mężczyzna jest przyjacielem i partnerem, aktywnie angażującym się w życie rodzinne. Nie musi wciąż potwierdzać swej męskości. Może realizować prawdziwe, osobiste potrzeby, a jego dewizą nie jest już tylko w wielu wypadkach niszcząca chęć dominacji (Goldberg 2000: 13).

Drugi, tradycyjny paradygmat, jest silnie zakorzeniony w świadomości społecznej, a genezę ma już w mitycznych wierzeniach i kulcie bohaterów. Ukazuje on mężczyznę jako tego, który podporządkowuje sobie świat, kobiety i dzieci oraz próbuje dominować nad innymi mężczyznami. W tej wizji mocno eksponowany jest kult męskiego rozumu, tłumii się męską wrażliwość i emocje, dąży do władzy nad innymi. Badacze kultury piszą, iż na ten tradycyjny wzorzec bezpośredni wpływ miały: religia judeochrześcijańska, filozofia platońska, poglądy Kartezjusza, Newtona i Bacona, a potem teorie Sigmunda Freuda (zob. Arcimowicz 2003: 28–34). Małgorzata Dziekanowska zauważyła, że dla wielu mężczyzn ten tradycyjny ideał męskości był i jest po prostu niemożliwy do osiągnięcia. Wiąże się ze stresem i napięciami wynikającymi z braku tak wielkich sukcesów, władzy i siły, jakich sami od siebie oczekują (2008: 61).



Dążenie do tego nieosiągalnego ideału wywołuje w nich bolesną świadomość bycia mężczyzną niepełnym i niedoskonałym. Niektórym wydaje się, że lekarstwem na stałe poczucie zagrożenia jest ostentacyjne okazywanie swej rzekomej męskości. W rezultacie jednak stają się więźniami męskości obsesyjnej i przymusowej, która nigdy nie daje im wytchnienia. Przeciwnie jest ona źródłem autodestrukcji i agresji wobec wszystkich, którzy grożą im zerwaniem maski (1993: 122).

To właśnie sprzeczność przywołanych powyżej paradygmatów oraz brak jasności w społecznych oczekiwaniach wobec mężczyzn przyczyniły się, zdaniem Zbyszka Melosika, do zjawiska, które nazywa kryzysem męskości. W książce *Kryzys męskości w kulturze współczesnej* stwierdził, że współcześni mężczyźni znaleźli się w „pułapce socjalizacyjnej” (2002: 180), nie wiedzą, jacy mają być, które wartości i cechy powinny ich konstytuować. W konsekwencji niespójnych wizji zaciera się granica między modelem „macho” a obrazem istoty empatycznej, kruchej i emocjonalnej. Współczesny mężczyzna często stoi więc na rozdrożu, nie wiedząc, którą drogę wybrać.

Czy ma rozwijać tradycyjne męskie cechy i w nieuchronny sposób stać się „patriarchalnym seksistą” zmierzającym do dominacji nad kobietami i ich społecznego oraz seksualnego uprzedmiotowienia? A może powinien skoncentrować się na rozwijaniu „kobiecych stron” swojej psychiki? W tym drugim jednak przypadku, w nieuchronny sposób (prędzej czy później) odczuje swoją „nie-męskość” i „tożsamościową nieadekwatność” – w konfrontacji ze społecznymi oczekiwaniem, w tym również ze strony kobiet (Ibidem: 180–181).

## Mężczyzna w kulturze

Uproszczeniem byłoby mówienie o współczesnych wzorcach męskości bez odniesień do kulturowego dziedzictwa i funkcjonujących od wieków wizerunków bohaterów. Na tym tle dobrze widać kierunek obecnych zmian i wychodzenie ze sztywnych ram stereotypów.

Literatura i sztuka wykształciły przecież niezliczone przykłady i wzorce (zob. *Męski, supermęski czy nijaki* 2011). Znamy oddanego sprawcę Prometeusza i marzyciela Ikara, uwikłanego w przeznaczenie Edypa i tragiczną postać Kreona. Był też bogobojny Noe i sprawiedliwy, wytrwały w wierze Hiob, który stał się biblijnym symbolem niezachwianej wiary i moralnego zwycięstwa człowieka nad przeciwnościami. Średniowieczny repertuar postaw tworzyli asceci i radośni święci, ale też odważni, męscy rycerze jak Roland oraz sprawiedliwi władcy, cieszący się autorytetem jak król Artur czy Karol Wielki. Byli też późniejsi romantyczni kochankowie, podróżnicy, patrioci i żołnierze. Także

za pośrednictwem dzieł sztuki oddawano hołd męskim atrybutom oraz pochyłano się nad doskonałością męskiego ciała. Zeus Olimpijski dłuta Fidiasza, Dyskobol Myrona, Kolos Rodyjski, Dawid Michała Anioła, czy Myśliciel Rodina ukazują różne odsłony i rozumienie męskości.

Mitologia pełna jest przykładów niezwyklej męskiej siły, woli walki, podążania za własnymi celami i marzeniami. Nie ma chyba nikogo, kto nie słyszałaby o greckich herosach, niezwyklej postaciach zrodzonych ze związku człowieka z bogiem. Ich atrybutem była wielka odwaga, spryt i nadzwyczajna mądrość. Najbardziej znani z nich to: Herakles (syn Zeusa i Alkmeny), Perseusz (syn Zeusa i Danae), Tezeusz (syn Posejdona i Ajtry) oraz Achilles (syn Peleusa i Tetydy).

Antyczny motyw herosa uzupełnili bohaterowie i późniejsi często fikcyjni superbohaterowie, zwalczający wszelkie przejawy zła. Wszystkich ich łączyło jedno – dokonywali wielkich czynów, byli ofiarni, szlachetni, waleczni, a ich losy opisywano w dziełach literackich, obrazowano w sztuce malarskiej i filmowej. Wyjątkowe czyny sprawiały, iż byli wzorcami moralnymi dla społeczności czasów, w których przyszło im żyć. Gilgamesz, Odyseusz, Hektor, Aleksander Wielki w Aleksandrii, Robin Hood, Zorro, Beowulf, Zawisza Czarny, ale też Spiderman, Batman, Superman – to tylko nieliczni z grona tych, których inspirujące dzieje współtworzą współczesną wizję męczyzny i pojęcie męskości.

Jak podano w *Słowniku symboli* Juana Eduarda Cirlot „Wszystkie przymioty heroiczne odpowiadają analogicznie cnotom niezbędnym do zatriumfowania nad chaosem i przyciąganiem przez ciemności. Stąd w wielu mitach słońce utożsamiano z bohaterem par excellence. Z tej też przyczyny Aleksander Wielki występuje na monetach z rogami Jupitera Ammona. Dlatego Jung stwierdza, że

[...] najświetniejszym symbolem *libido* (owszem, nawet ducha) jest figura człowieka jako bohatera – przedmiot mitów, legend i tradycyjnych opowieści, oraz że w losach bohatera zbiegają się wymiary historyczny i symboliczny. Pierwotnym celem bohatera jest zwycięstwo nad samym sobą [...] (2000: 85–86).

## Męczyzna w języku

Matthew Gutmann podkreślał, że „społeczno-kulturowe pojęcie męskości jest niejednoznaczne i może być wiązane z różnymi owej „męskości” wymiarami” (Baer 2008: 11). Jego zdaniem „męskość” jako tożsamość odnosi się do tego, co myślą i robią mężczyźni, zaś w kontekście typowo męskich cech zwracać się powinno uwagę na skalę intensywności pewnych wrodzonych i nabytych zachowań.

Na gruncie polskim funkcjonuje wiele słownikowych definicji mężczyzny i męskości. *Praktyczny słownik języka polskiego* pod redakcją Haliny Zgólkowej w dość lakoniczny i oczywisty sposób definiuje rzeczownik „mężczyzna, jako osobnika płci męskiej dojrzałego płciowo”. W definicji hasłowej przywołano możliwe konteksty użycia tego leksemu: „mężczyzna w sile wieku, barczysty, silny, dobrze zbudowany”, ale też „wątlej budowy, kruchego zdrowia”. W języku polskim funkcjonują związki frazeologiczne typu: „stawać się mężczyzną, wyrastać na mężczyznę, postąpić jak prawdziwy mężczyzna” (zob. Zgólkowa 1999: 76). Znacznie więcej uwagi poświęcają słowniki pojęciu „męskości” oraz znaczeniu leksemu mężny.

*Męskość* to „ogół cech przypisywanych stereotypowemu mężczyźnie. Męskość to przede wszystkim sposób bycia, sposób w jaki się gra społeczną rolę mężczyzny, objawia swoją przynależność do płci w stosunkach z innymi” (Zgólkowa 1999: 72). Natomiast „męstwo” to „sposób zachowania się; postawa, charakteryzująca się odwagą, walecznością, bohaterstwem”. Można „okazać męstwo, słynąć z męstwa, wślawić się, natchnąć kogoś męstwem, znosić coś z męstwem” (Zgólkowa 1999: 73). Męstwo jest wyrazem bliskoznacznym dla takich cech jak: bohaterstwo, odwaga, waleczność, nieustrasżoność, dzielność, hart ducha, heroicżność, siła, z jaką znosi się przeciwności losu („znosić coś z męstwem”). Męstwo może być „nadzwyczajne, nieustrasżone, niezachwiane, niezwykle, rycerskie, szalone” (Skorupka 1985: 434).

*Inny słownik języka polskiego* Mirosława Bańki podaje, że „męskie” jest to, co zgodne ze społecznym wyobrażeniem o mężczyznach, czyli zdecydowane, stanowcze i śmiałe (2000: 846). *Uniwersalny słownik języka polskiego* Stanisława Dubisza dodaje jeszcze takie przejawy męskości jak energiczność, siła, odwaga (zob. Dubisz 2003: 825). *Słownik współczesnego języka polskiego* Bogusława Dunaja wskazuje, że można mówić „o męskim czynie, umyśle, charakterze, męskiej ambicji, postawie, decyzji” (1996: 509), ale także „męskiej energii, godności, odwadze, postawie, powadze, radzie, stałości, urodzie” (Skorupka 1985: 433).

Zgodnie z *Wielkim słownikiem języka polskiego* Piotra Muldniera-Nieckowskiego „być mężczyzną” to znaczy zachowywać się tak, jak przystoi mężczyźnie, po męsku, nie poddawać się, nie rozczulać nad sobą. „Być prawdziwym mężczyzną” to być stanowczym, pewnym siebie, odważnym, konsekwentnym, *jak mężczyzna z mężczyzną* to szczerze, śmiało, otwarcie, nie ukrywając niczego, gdy sprawa wymaga odwagi i stanowczości. „Stuprocentowy mężczyzna” to mężczyzna, silny, odważny, energiczny, zaradny (2003: 388).

## Stereotypowy mężczyzna w polskiej kulturze

Termin stereotyp wywodzi z greckiego *stereos* – czyli „twardy, stawiący bryłę”. Jerzy Bartmiński i Jolanta Panasiuk, powołując się na Waltera Lippmanna, napisali, że „stereotyp to schematyczny i jednostronny „obraz w ludzkiej głowie” jakiegoś zjawiska, człowieka, rzeczy i zarazem opinię o nim przyswojoną z otoczenia jeszcze przed poznaniem samego obiektu” (1993: 364). Stereotypy na pewno ekonomizują poznawczą działalność człowieka, wprowadzają jednak fałszywy i zniewalający obraz rzeczywistości, w którym każda wyjątkowość czy odmienność jest marginalizowana. Stereotypy są nieneutralne emocjonalnie, a nośnikiem ich treści jest zawsze język, o czym pisał m.in. Adam Schaff (1981: 33–36).

Badaniami nad obrazami płci zajmowały się m.in. Małgorzata Karwatowska i Jolanta Szpyra-Kozłowska. W książce *Lingwistyka płci. Ona i on w języku polskim* (2005) wykazały, że pod względem językowym polszczyzna jest szczególnie seksistowska, a prezentowane w niej obrazy męskości mocno przerysowane. Opierając się na wynikach wielu analiz, Stefan Florek sportretował tradycyjnego mężczyznę i wyliczył zespół cech łączonych ze stereotypem męskości:

- a) inteligencja, mądrość, logiczność myślenia, zdolności matematyczne, obiektywizm;
- b) niezależność, wytrwałość, zdecydowanie, aktywność, nieokrzesanie;
- c) zdolności przywódcze, decyzyjność, ambicja, pewność siebie, zrozumiałość;
- d) brak emocjonalności i mała wrażliwość, nieokrzesanie;
- e) potrzeba rywalizacji, agresja, gwałtowność;
- f) skłonność do przemocy i grzechu, poszukiwanie doświadczeń seksualnych, brak moralności (Florek 2008: 24).

Wszystkie te cechy łączą się z promowanym od lat typem dominującej, opartej na heteroseksualności, sile fizycznej oraz pozycji społecznej. Robert Connel nazwał to zjawisko męskością hegemoniczną, pokazując, że w kulturze zachodniej niespełnienie jej wymogów prowadzi do nieuzasadnionego i krzywdzącego podważania wartości takiego mężczyzny (zob. Adamowicz 2014: 98).

Steve Biddulph napisał, że

większość mężczyzn nie ma życia. Zamiast tego jest tylko wielkie udawanie. Kiedy mężczyzna jest głęboko nieszczęśliwy, potwornie zaniepokojony, zupełnie samotny lub zdezorientowany, często udaje, że jest na odwrót, aby nikt nic nie zauważył... Wybór masek, które nosimy w życiu, jest dość ograniczony, niemal standardowy: twardziel, mężczyzna rodzinny, bezwzględny biznesman, chłodny profesjonalista,

luzak i tak dalej. Role te mają przede wszystkim symulować, że „wszystko jest w porządku” (2004: 11).

W tradycyjnym polskim modelu rodziny stereotypowy wzorzec męskości realizowany był (i w wielu przypadkach wciąż jest) w osobach męża i ojca – głowy rodziny, postaci dominującej nad żoną i dziećmi. Taki obraz mężczyzny zakłada nierówność płci i przywódczą rolę męża i ojca jako tego, do którego zawsze należy ostatnie słowo. W tym ujęciu „Mężczyzna opiekuje się swoją rodziną między innymi przez podejmowanie racjonalnych decyzji, których nie potrafi – z racji swej emocjonalności – podejmować kobieta” (Arcimowicz 2003: 206). Ponadto w tradycyjnym paradygmacie męskości rolę ojca łączy się bardzo często z karaniem i dyscyplinowaniem potomstwa. Wychowywanie dzieci w takim rozumieniu to utrzymywanie rygoru w domu, nie zaś tworzenie więzi emocjonalnej czy partnerskie pomaganie dziecku w rozwoju. Taki srogi ojciec i wychowawca bazuje na stosowaniu kar oraz zakazów, a dzieci nie traktuje podmiotowo. Jak zauważył Krzysztof Arcimowicz, wynikające z tego „zagubienie pozytywnego przekazu emocjonalnego zubaża relacje między ojcem i dzieckiem, powodując frustrację dziecka, które potrzebuje ojcowskiej miłości i szacunku” (Ibidem: 207).

Interesujące wydaje się zestawienie tych stereotypowych cech i zachowań z aktualnie promowanymi w mediach i sporcie bardziej „ludzkimi” męskimi postawami, których odzwierciedleniem jest m.in. dokument *Droga do Ironmana*.

## **Mężczyźni w Drodze do Ironmana**

*Gdynia na pewno jest legendarna. Największy, najbardziej międzynarodowy, jakiś taki mityczny Ironman...a teraz jestem tutaj i cieszę się tym, po prostu cieszę się tym jak dzieciak [...]*

Kult bohatera istniał od zawsze, przede wszystkim z powodu związanych z bohaterstwem zalet i cnót, które doceniano, sławiono, eksponowano, o których przypominano kolejnym pokoleniom...

Współcześnie niektóre z męskich marzeń o byciu bohaterem znajdują spełnienie w różnych sportowych zmaganiach. Im trudniejsze zmagania, im więcej potu trzeba wylać, tym większa potem satysfakcja na mecie.

W Polsce pod banderą World Triathlon Corporation odbywa się Enea Ironman 70.3 Gdynia, na dystansie połowy Ironmana, czyli 1.9 km pły-

wania w morzu, 90 km jazdy rowerem i 21.097 km biegu. Impreza w Gdyni słynie z niesamowitej atmosfery i dopingu. Na trasie gromadzą się tysiące kibiców, którzy z bliska obserwują zmagania zawodników i wspierają ich, przyglądając się rywalizacji. A jest za kogo trzymać kciuki, bo co roku ponad cztery tysiące osób przybywa właśnie tutaj, aby spróbować swoich sił i spełnić marzenia. Dla wielu start w tych prestiżowych zawodach jest motywacją do codziennych, wyczerpujących treningów. „Chcę zmierzyć się ze swymi słabościami, pokonać granicę wytrzymałości i przekroczyć metę najbardziej prestiżowego triathlonu w Polsce” (*Droga do Ironmana*).

Film *Droga do Ironmana* powstał w 2017 roku właśnie jako opowieść o osobach, które mają odwagę kierować się sportowymi marzeniami, wbrew wszelkim przeciwnościom losu, swoją codzienną, sumienną pracą zbliżają się do realizacji nawet najtrudniejszych celów.

## **Silny, wrażliwy i opiekuńczy fizjoterapeuta**

Jednym z bohaterów filmu jest fizjoterapeuta Łukasz Malaczewski, który uczestniczył w zawodach w 2017 roku razem z dziesięcioletnim Jasiem, niepełnosprawnym podopiecznym. Dziecko kocha sport, ale jest po osiemnastu operacjach i porusza się na wózku, dlatego udział w tego typu zawodach, nawet na krótkim dystansie dla dzieci, jest wykluczony. Mężczyzna więc zdecydował się wystartować wspólnie z nim na dystansie sprinterskim. Płynie w morzu, ciągnąc za sobą łódkę z chłopcem, jedzie 20 km rowerem, mając ze sobą wózek, potem biegnie 5 km także z dzieckiem. Ale na tym nie koniec. Łukasz, przekraczając granice wytrzymałości i wyobraźni wielu miłośników aktywności fizycznej, następnego dnia po zawodach, w których wziął udział razem z Jasiem, startuje indywidualnie na dystansie ½ IM.

Jaś z błyskiem w oczach tak mówi o swoim rehabilitancie: „jest biegaczem, triatlonistą i jest najlepszy na świecie”. Łukasz Malaczewski zostaje w filmie przedstawiony nie tylko jako kompetentny i oddany pracy fizjoterapeuta, nie tylko jako miłośnik triathlonu z jedenastoma ukończonymi zawodami, lecz także jako po prostu życzliwy, ciepły mężczyzna, który chce swoją pasją dzielić się z innymi. Z pozoru niewykonalna fizycznie prośba Jasia, by nauczyć go biegać, na początku zaskakuje Łukasza, ale szybko zostaje przez niego wcielona w życie... Chłopiec wspólnie z nim kończy pierwszy w życiu gdyński triathlon... „Jasiowi to sprawia radość, wielką przyjemność, on się nie może docze-



kać tych zawodów, zresztą każdego z nich. Jest sportowcem, jakby nie było” – stwierdza mama Jasia.

Jasiek biegnąc z Łukaszem, bo to tak trzeba powiedzieć – Jasiek biega z Łukaszem. Łukasz pcha ten wózek, a Jasiek, oglądając się dookoła, ma poczucie biegu. Jasiek chce brać też udział w zawodach, nie tylko wtedy, gdy lekkie słońce świeci i jest lekka bryza na dworze, ale też wtedy, kiedy są trudne warunki. On już się zachowuje jak prawdziwy sportowiec. On jest podniecony tym, że będzie pływał, będzie pływał w pontonie, ale będzie pływał. Tak samo będzie jechał na rowerze – będzie z wózkiem przyczepionym do roweru, którym będzie kierował Łukasz, ale on będzie miał poczucie, że skończył te zawody, tak samo jak Łukasz pełnosprawny, czy ja, czy inni zawodnicy – mówi Artur Pupka (prof. n. med. i lekarz medycyny sportowej).

Postawa Łukasza, jego siła fizyczna i psychiczna odporność, poczucie odpowiedzialności połączone z cierpliwością, pomocą Jasiowi i ich wspólne, czasami na pewno wyczerpujące starty, wszystko to może być inspiracją, współczesnym wzorem postawy wobec innych i marzeń. „Chcemy dać przykład rodzicom innych dzieci niepełnosprawnych, że można próbować startować z dziećmi, uprawiać sport. A w ten sposób Jaś wychodzi do ludzi. Pokazuje też rodzicom takich dzieci, że można to zrobić i że w ten sposób można uczynić ich życie szczęśliwszym”.

Łukasz skromnie, ale i z poczuciem humoru, mówi o trudnościach na trasie rowerowej, silnym wietrze i obawach, że wolne tempo zirytuje w końcu Jasia. Jest pełen radości życia, trzyma na rękach chłopca i z entuzjazmem opowiada o rewelacyjnym wspólnym biegu w Gdyni, niesamowitym dopingu kibiców, fantastycznej mecie oraz uzyskaniu dobrego czasu, lepszego od założeń o osiem minut. Nic jednak nie mówi tyle o Łukaszu, co szczery uśmiech Jasia, jego zadowolenie i przytulenie się do przyjaciela i kumpla – jak określa Łukasza.

## **Pierwszy Polak po amputacji, który ukończył gdyńskiego Ironmana 70.3**

Kolejny bohater filmu o drodze do Ironmana to Maciek Jaraszek z Łodzi, trzydziestotrzyletni mężczyzna, który w wypadku motocyklowym stracił lewą rękę i ramię. Przeszedł skomplikowane operacje, cudem uratowano mu życie, a on tę nową szansę postanowił w pełni wykorzystać. Jak sam mówi, po wypadku robi więcej niż przed nim. Ukończył maraton z czasem poniżej czterech godzin, nauczył się pływać, a wszystko po to, by zrealizować inne swoje marzenie – stanąć na



starcie Enea Ironman 70.3 w Gdyni. Maciek tak w filmie opisuje dzień, który zmienił całe jego życie:

To był ładny dzień, wskoczyłem na motocykl, pojechałem, ciepłutko... i film się urywa... To było 26 sierpnia 2012 roku, uległem wypadkowi. Lekarze stwierdzili, że raczej nie wyjdę z tego, że mam małe szanse, żeby przeżyć. Następna część, którą pamiętam to już w szpitalu, kiedy otworzyłem oczy, widziałem białe lampy przed sobą. W śpiączce farmakologicznej lekarze mnie trzymali dwa tygodnie. Wypadek na początku mnie zламаł. Nagle ktoś mi mówi, że czegoś mi brak. Tak naprawdę nie miałem wtedy pomysłu na to, co zrobić dalej. I szukałem rozwiązań, pomysłów na siebie. Wiedziałem na pewno, że to będzie sport, nie wiedziałem tylko jeszcze co. Lubilem bieganie, tym się wtedy zajmowałem, ale chciałem coś więcej. Dla mnie samo bieganie to było troszeczkę za mało, to była w pewnym momencie taka monotonia. Ja lubię do tej pory to i dalej trenuję, ale to, że teraz zajmuję się triathlonem, daje mi to, że mam trzy dyscypliny, kompletnie różne. Jest to ciężkie, ale i fascynujące, że nagle z osoby, która nie pływała przed wypadkiem, na rowerze to jeździłem tak jak każdy, biegałem przeciętnie. A teraz okazuje się, że wszystkie te trzy rzeczy potrafię robić lepiej niż przed wypadkiem. To jakie miałem wtedy możliwości. [...]

Zyskałem wiele rzeczy teraz, w inny sposób patrzę na świat. Wcześniej leżałem, byłem zmęczony, myślałem: dobra to zrobię to jutro, pojutrze. Teraz nie ma dla mnie jutro, pojutrze. [...] Zdecydowałem się na Gdynię, gdyby to było łatwe, to po co się tego podejmować?

Maciek Jaraszek jako pierwszy amputowany ukończył polskiego Ironmana i zmieścił się we wszystkich limitach, uzyskując na mecie czas 05:48. W jego wykonaniu wyzwanie to nabrało zupełnie innego wymiaru. Mając tylko jedną rękę, płynął w morzu, pośród fal, następnie jechał rowerem przez prawie trzy godziny, wspomagając się specjalnie dla niego wykonaną protezą. Na koniec pobiegł półmaraton.

Sukcesy sportowe udało się Maćkowi połączyć z życiem osobistym. W sierpniu 2017 roku, w piątą rocznicę wypadku, ożenił się, a latem 2018 roku został ojcem. Przygotowuje się też do eliminacji na paralimpiadę, która odbędzie się w Tokio w 2020 roku. Losy Maćka są przykładem tego, że nie ma rzeczy niemożliwych, że zawsze jest odpowiednia pora na realizację marzeń, na rozpoczęcie nowego życia, wbrew wszelkim przeciwnościom i wypadkom losowym.

## Mistrz, zawodnik PRO, nauczyciel, mąż i ojciec

Łukasz Kalaszczyński to kolejny bohater *Drogi do Ironmana* Maciej Dowobora. Jest obecnie jednym z najlepszych polskich zawodników triathlonu, choć zajmuje się nim amatorsko. Pasję i wielogodzinne treningi z powodzeniem łączy z pracą zawodową i życiem rodzinnym. Jest nauczycielem wychowania fizycznego w jednej z warszawskich szkół. Uwielbiają go dzieci, o czym świadczą ich entuzjastyczne i szczerze wypowiedzi: „Pan Łukasz jest bardzo fajnym nauczycielem, ponieważ ma bardzo fajne zabawy i fajne ćwiczenia robi dla chłopaków i dla dziewczyn. Takie nie za mocne, żeby kolka nie złapała, tylko takie idealne... Pana Łukasza lubimy za wszystko, co jest na wuefie”.

Z wypowiedzi Łukasza jasno wynika, że bardzo cieszy go rozwój jego podopiecznych, ich postępy w różnych sportowych dziedzinach. Sam wspomina ojca jako osobę, która zaszczepiła w nim miłość do aktywności fizycznej: „Zdecydowanie tata spowodował, że zacząłem interesować się sportem. Jak już byłem w wieku mojego syna, 5–6 lat, jeździłem z tatą na obozy sportowe. Pływać nauczył mnie mój tata, a potem to już byłem samoukiem, do wszystkiego dochodziłem sam”.

Historia Łukasza, jego humorystyczne i szczerze opisy pierwszych triathlonowych startów na cudzym rowerze, bez pływackiej pianki i okularków, mogą służyć jako przykład dla wszystkich, którzy w obawie przed jakąś kompromitacją rezygnują z podejmowania prób i poszukiwania swojej drogi.

Pierwszy swój triathlon zrobiłem 10 lat temu. Było to na zasadzie zabawy, bez profesjonalnego sprzętu pływackiego, bez pianki, w zwykłych „lycrach” biegowych, bez okularków, tylko w czepku. Chłopaki nawet pytali mnie czemu nie mam okularków. Mówiłem, po co mi okularki, ja się tutaj bawię? Nie miałem swojego roweru... Po pewnym czasie pojawiły się pewne sukcesy na zawodach niższej rangi, później ta ranga rosła, pojawiły się pierwsze medale mistrzostw Polski i tak to się rozwinęło. Od zeszłego roku jestem zawodnikiem w kategorii PRO. Jeszcze 5–6 lat temu bym w ogóle się nie spodziewał, że wystartuję w zawodach rangi Ironman w Chinach, to niemożliwe. A jednak niemożliwe nie istnieje. Trzeba wierzyć w siebie i krok po kroku iść do realizacji zamierzonego celu. [...] Krok po kroku rozwijałem chyba swój talent do tego sportu. Pamiętam, jak pojechałem na pierwsze zawody do Gdyni, jak widziałem chłopaków w tych kosmicznych kaskach, na pełnych kołach, a ja na swojej szosie toczyłem się. Mijali mnie wszyscy jak furmankę, nie spodziewałem się, że po pewnym czasie też dojdę do takiego poziomu i będę z chłopakami rywalizował jak równy z równym.

Ukazany w filmie wizerunek mistrza, trzydziestotrzyletniego triathlonisty z licznymi sukcesami, dopełnia skromny i spokojny ton jego wypowiedzi. Nie ma w nim buty czy stereotypowo męskiej chęci

prezentowania samego siebie jako autorytetu. Ujmuje za to jego pokora wobec kolejnych wyzwań, wiara w możliwości rozwoju, szacunek wobec żony, radość z własnych dzieci i postępów uczniów. To przykład nowoczesnego modelu męskości, będącego mozaiką różnorodnych cech, ról, sukcesów, emocji, radości i wzruszeń.

## **Autorytet naukowy i zawodowy, empatyczny partner i pasjonat sportu**

Pięćdziesięciodwuletni Artur Pupka jest profesorem medycyny, specjalizuje się w chirurgii naczyniowej, chirurgii ogólnej, transplantologii oraz medycynie sportowej. Jako wielki pasjonat triathlonu został zaproszony do udziału w projekcie *Droga do Ironmana*. Profesor jest uśmiechnięty, spełniony, lubiany przez współpracowników, stażystów i pacjentów. Dowcipny i świetnie zorganizowany, intensywnie trenujący, pomimo tak wielu zawodowych obowiązków, znajduje czas dla siebie i rodziny. Dla współpracowników jest wzorem i mistrzem. Tak mówi o nim jego asystentka Katarzyna Frączkowska:

Pan profesor jest przede wszystkim osobą bardzo energiczną, bardzo profesjonalnie podchodzącą do swojej pracy, do pacjentów. Dla młodych lekarzy, takich jak ja, bardzo pomocny. Jest naszym mentorem, ma bardzo dużą wiedzę, bardzo duże doświadczenie. Bardzo chętnie się tą wiedzą i doświadczeniem dzieli, nie tylko w kwestiach zawodowych, ale także życiowych i sportowych.

Profesor skromnie mówi o swoich dokonaniach sportowych. Jego zdaniem najważniejszą rzeczą łączącą się z triathlonem jest aspekt społecznościowy, integracja i dobra zabawa. Na zawody przyjeżdżają też jego znajomi, by go wspierać i motywować. Profesor bez skrupowania i bardzo ciepło mówi też o żonie, wyraźnie widać, że ją podziwia. Wyznał, że to ona zachęciła go do biegania. Profesor tak wspomina swoje pierwsze biegowe wyczyny:

Miałem 105 kg w takim okresie najbardziej intensywnych ćwiczeń na siłowni. No wydawało mi się, że jestem wysportowanym facetem. Zanim zacząłem ten triathlon trenować, Julia która już biegała, zabrała mnie kiedyś nad morze... przebiegłem 5 km to myślałem, że umrę.” Żona profesora dodaje: triathlon bardzo nas zbliżył. Ta świadomość, że ta druga bliska osoba jest obok, że wspiera, że lubi to, co my, to jest bardzo fajne. Wiele osób zazdrości nam, że tyle czasu możemy spędzać razem.

Profesor wpisuje się doskonale w obraz współczesnego ideału męczyzny, spełnionego zawodowo, wysportowanego, z pasjami, dbającego

o żonę i dzielącego z nią zainteresowania. Silny, stanowczy, ale też ciepły i serdeczny, otwarty i żyjący pełną piersią.

## **Pełen pasji i sportowej energii mężczyzna po 60. roku życia**

Najstarszym i wyjątkowym bohaterem *Drogi do Ironmana* jest na pewno sześćdziesięcioletni Kazimierz Sobolewski – utytułowany zawodnik, z licznymi medalami i sukcesami na koncie. „Dawniej chciałem udowodnić, że jeszcze jestem w stanie to zrobić. To mi dawało satysfakcję. Jeżeli ja jestem na liście światowej na trzecim miejscu w rankingu, to się nie mogę wycofać. Muszę brnąć dalej, chociaż miałem skończyć z tym” – szczerze wyznaje.

Największym jego marzeniem jest start w Mistrzostwach Świata w Konie na Hawajach. Pan Kazimierz może być inspiracją dla tych wszystkich, którzy uważają, że triathlon i wyczynowy sport jest tylko dla ludzi bardzo młodych. Dziesiątki zdobytych przez niego medali są jak trofea dawnych wojowników powracających z pola walki.

Joanna Ginter, badająca obraz starszego mężczyzny w telewizji, stwierdziła: „Starych mężczyzn w telewizyjnych spotach mamy stosunkowo niewiele; ci, którzy w nich występują, wpisani są na ogół w konfiguracje rodzinne [...]” (2011: 34).

Pan Kazimierz łamie to kulturowe tabu i wciąż powszechny w polskiej świadomości stereotyp mężczyzny po 60. roku życia. W mediach osoby w jego wieku przedstawia się najczęściej jako statecznych emerytów, dziadków, nestorów rodu, pacjentów, co najwyżej czynne zawodowo autorytety lub wybitnych specjalistów. Rzadko spotyka się natomiast wizerunki bardzo aktywnych sześćdziesięcioletnich sportowców amatorów, takich jak pan Kazimierz.

## **Zakończenie**

W *Męskiej dominacji* Pierre Bourdieu zauważa, że „mężczyzn można potraktować jako więźniów i ofiary dominujących wyobrażeń kulturowych. [...] Bycie mężczyzną w sensie *vir* zakłada konieczność wywiązania się z określonych powinności narzuconych poza wszelką dyskusją, oczywistych” (2004: 63).

Wiele mówi się obecnie o kryzysie męskości, odwołując się do dawnych wzorców racjonalności, stabilności i bohaterstwa. Krzysztof Arci-

mowicz napisał, że „kryzys męskości wiąże się przede wszystkim z trudnością w udzieleniu odpowiedzi na pytanie: co oznacza być ‘prawdziwym’ mężczyzną?” (2008: 55). W odrzucaniu patriarchalnego modelu wielu dostrzega jednak szansę na wykreowanie nowego wzorca męszczyzny. Ten wizerunek łączy stereotypowo męską siłę i odwagę ze współcześnie promowaną rolą wrażliwego partnera i troskliwego opiekuna, jak ma to miejsce w *Drodze do Ironmana*.

Wizerunki męszczyzn prezentowane w omówionym filmie oscylują między kultem męskiej fizyczności, woli walki i potrzeby rywalizacji a ciepłem, opiekuńczością, oddaniem innym. Niezależnie od wieku, pomimo różnych ograniczeń, męszczyźni ci nie poddają się, wyznaczając sobie ambitne cele i skutecznie znajdują balans pomiędzy różnymi życiowymi rolami.

Triathlon to nie tylko rywalizacja sportowa, emocje i wspaniałe doping. To przede wszystkim ludzie, którzy stanowią dla siebie fantastyczną inspirację i motywację. [...] Jedni w Gdyni walczyli o zwycięstwo lub wysokie pozycje, inni mierzyli się z czasem i samym sobą. Wszyscy na trasie musieli pokonywać swoje słabości, kryzysy i przeciwności. Każdy zawodnik to inna historia i inne oczekiwania, ale wszystkim towarzyszy wielka satysfakcja przy przekraczaniu mety [...] (Dowbor, *Droga do Ironmana*).

Carl Gustav Jung zwracał uwagę na to, że: „Powszechny mit bohatera szkicuje obraz jakiegoś potężnego męszczyzny lub człowieka-boga, który pokonuje wszelkie zło dające się personifikować” (2011: 59).

Wyraźnie ocieplił się jednak wizerunek bohatera, ewoluował on na przestrzeni lat. Żyjemy w czasach, w którym dawne wzorce męskości przekazywane przez kulturę masową w znacznym stopniu się zdezaktualizowały (zob. Bourdieu 2004: 23). Jak napisał Jerzy Mellibruda *W labiryncie męskości* „każdy może dopisać własną wersję swej męskości. Fakt bycia męszczyzną nie wymaga dowodu. Prawdziwe wyzwanie to pytanie, co człowiek robi ze swoim życiem...” (Piątek 2007: 118).

W związku z tym współczesny bohater to już nie tylko wojownik, męszczyzna sukcesu wciąż potrzebujący adrenaliny. To także partner, mąż, ojciec, przyjaciel nieustający w ciągłym indywidualnym rozwoju. Współczesny Ironman nie zawsze musi wygrywać. Gdy trzeba, potrafi zrezygnować z osobistych aspiracji i chęci rywalizacji, by dawać radość i szczęście innym, tak jak Łukasz Malaczewski, który stwierdził:

Postanowiłem przestawić się z robienia superczasu na to, by po prostu ukończyć zawody... Robienie takich startów dzień po dniu, czyli ten sprint z Jasiem i na drugi dzień mój indywidualny... i w tym momencie już wiem, że to jest do zrobienia, ale trzeba sobie przewartościować, po co to robię i dlaczego. Nie robię tego dla życiówki, tylko robię to dla siebie i dla Jaśka (Malaczewski, *Droga do Ironmana*).

Filmowy Ironman to na pewno człowiek z żelazną kondycją, niezwykłą siłą, odpornością fizyczną i psychiczną, ale też lub przede wszystkim z dobrym, otwartym na potrzeby innych sercem.

## Bibliografia

- Adamowicz K. (2014), *Wizerunek mężczyzny w visual kei*, Wydawnictwo Nowa Strona, Bielsko-Biała.
- Arcimowicz K. (2003), *Obraz mężczyzny w polskich mediach*, Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, Gdańsk.
- Arcimowicz K. (2008), *Przemiany wzorów ojca w kulturze zachodniej*, [w:] *Stereotypy i wzorce męskości w różnych kulturach świata*, B. Płonka-Syroka (red.), Wydawnictwo DiG, Warszawa.
- Badinter E. (1993), *Tożsamość mężczyzny*, przeł. G. Przewłocki, Wydawnictwo A.B., Warszawa.
- Baer M. (2008), *Męskość w ujęciu antropologicznym*, [w:] *Stereotypy i wzorce męskości w różnych kulturach świata*, B. Płonka-Syroka (red.), Wydawnictwo DiG, Warszawa.
- Bańko M. (red.) (2000), *Inny słownik języka polskiego*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Bartmiński J., Panasiuk J. (1993), *Stereotypy językowe*, [w:] *Współczesny język polski*, J. Bartmiński (red.), Wydawnictwo Wiedza o Kulturze, Wrocław.
- Biddulph S. (2004), *Męskość*, przeł. A. Jacewicz, Dom Wydawniczy Rebis, Poznań.
- Biedermann H. (2001), *Leksykon symboli*, przeł. J. Rubinowicz, Wydawnictwo Muza, Warszawa.
- Bourdieu P. (2004), *Męska dominacja*, przeł. L. Kopciwicz, Oficyna Naukowa, Warszawa.
- Bruckner A. (red.) (1985), *Słownik etymologiczny języka polskiego*, Wiedza Powszechna, Warszawa.
- Chenel A.P., Simarro A.S. (2008), *Słownik symboli*, przeł. M. Boberska, Świat Książki, Warszawa.
- Cirlot J.E. (2000), *Słownik symboli*, przeł. I. Kania, Wydawnictwo Znak, Kraków.
- Długosz-Kurczabowa K. (red.) (2008), *Wielki słownik etymologiczny*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Dubisz S. (red.) (2003), *Uniwersalny słownik języka polskiego*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Dunaj B. (red.) (1996), *Słownik współczesnego języka polskiego*, Wydawnictwo SMS, Kraków.
- Dziekanowska M. (2008), *Męska płć kulturowa w perspektywie socjologicznej*, [w:] *Męskość w kulturze współczesnej*, A. Radomski, B. Truchlińska (red.), Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin.
- Encyklopedia PWN w trzech tomach* (1999), PWN, Warszawa.
- Florek S. (2008), *Psychika mężczyzny – ewolucyjne uwarunkowania i społeczny stereotyp*, [w:] *Stereotypy i wzorce męskości w różnych kulturach świata*, B. Płonka-Syroka (red.), Wydawnictwo DiG, Warszawa.
- Ginter J. (2011), *Obraz starego mężczyzny w reklamie telewizyjnej*, [w:] *Męski, super-męski czy nijaki. Kulturowy obraz mężczyzny*, J. Jagła (red.), Wydawnictwo Sowa, Łódź.

- Goldberg H. (2000), *Wrażliwy macho: mężczyzna 2000*, przeł. P. Kolyszko, Wydawnictwo Bertelsman Media, Warszawa.
- Jagła J. (red.) (2011), *Męski, supermęski czy nijaki. Kulturowy obraz mężczyzny*, Wydawnictwo Sowa, Łódź.
- Karwatowska M., Szypra-Kozłowska J. (2005), *Lingwistyka płci. Ona i on w języku polskim*, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin.
- Melosik Z. (2002), *Kryzys męskości w kulturze współczesnej*, Wydawnictwo Wolumin, Poznań.
- Muldner-Nieckowski P. (2003), *Wielki słownik frazeologiczny języka polskiego*, Świat Książki, Warszawa.
- Piątek K. (2007), *Sila męskości. „Damscy bokserzy” i „pantoflarze”, [w:] Męskość (nie) męska. Współczesny mężczyzna w zmieniającej się rzeczywistości społecznej*, K. Piątek (red.), Wydawnictwo Akademii Techniczno-Humanistycznej, Bielsko-Biała.
- Radomski A., Truchlińska B. (red.) (2008), *Męskość w kulturze współczesnej*, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin.
- Schaff A. (1981), *Stereotypy a działanie ludzkie*, Książka i Wiedza, Warszawa.
- Skorupko S. (1985), *Słownik frazeologiczny języka polskiego*, Wiedza Powszechna, Warszawa.
- Zgólkowa H. (red.) (2000), *Praktyczny słownik współczesnej polszczyzny*, Wydawnictwo Kurpisz, Poznań.



**Sonia Czaplewska**

ORCID 0000-0002-1908-6559

Uniwersytet Gdański  
Wydział Filologiczny

University of Gdańsk  
Faculty of Languages

## **WIZERUNEK MĘSKOŚCI W JAPOŃSKICH PODRĘCZNIKACH DO KLASY PIERWSZEJ SZKOŁY PODSTAWOWEJ**

### **Image of Masculinity in Japanese Elementary School Textbooks**

Słowa kluczowe: męskość, wizerunek mężczyzny, Japonia, podręczniki szkolne, szkoła podstawowa

Key words: masculinity, image of man, Japan, school textbooks, elementary school

#### Streszczenie

Jednym z najważniejszych narzędzi, za pomocą których uczniowie pierwszej klasy szkoły podstawowej poznają świat, są podręczniki szkolne. Informacje zdobyte w okresie dojrzewania mogą silnie oddziaływać na poglądy o rzeczywistości prezentowane na późniejszych etapach życia. Niniejszy artykuł stanowi próbę analizy japońskich podręczników w kontekście zawartego w nich wizerunku męskości. Za materiał badawczy posłużyły książki wykorzystywane od 2015 roku w pierwszym semestrze nauki. Jak pokazują wyniki analizy, obraz męskości zawarty w badanych podręcznikach opiera się przede wszystkim na takich cechach jak rodzinność i opiekuńczość. Ukazany jest zatem nowy wzorzec męskości, który stoi w opozycji do tradycyjnego wizerunku reprezentowanego przez figurę zapracowanego salarymana.

#### Abstract

One of the most important tools through which first grade students learn about the world is school textbooks. The information gained during this period may have a strong impact on views about reality presented at later stages of life. This article is an attempt to analyze the image of masculinity in Japanese textbooks used since 2015 in the first semester of the first year of elementary school. The results show that the image of masculinity presented in the textbooks is based primarily on such traits as family orientation and caring. As such this image can be classified as a new type of masculinity model, contradicting the traditional model portrayed as busy employee.

## Wstęp

Niniejszy tekst stanowi próbę analizy japońskich podręczników do klasy pierwszej szkoły podstawowej pod względem zawartego w nich wizerunku męskości. Jest to zadanie o tyle istotne, że w dobie globalizacji kulturowej zdobywające coraz większą popularność wzorce japońskie (Iwabuchi 2002; Kelts 2006: 16) mogą oddziaływać na inne kultury lokalne.

Wybór podręczników szkolnych jako materiału badawczego powodowany był ich znaczeniem dla rozwoju dzieci. Korzystając z podręczników, uczniowie traktują je jako ostateczny, nie poddający się żadnej krytyce autorytet (Luke, de Castell, Luke 1983). Jak pisze Popow (2014: 76): „są one [podręczniki] jednym z głównym źródłem wiedzy o świecie przekazywanej w szkole, a tym samym, jednym z najważniejszych narzędzi, za pomocą których uczniom wpajane są wzorce postaw”.

Twierdzenie to wydaje się być trafne zwłaszcza w kontekście nauki w japońskiej szkole podstawowej, w której roczny wymiar godzin dla pierwszoklasistów wynosi aż 850 godzin lekcyjnych<sup>1</sup>. Na zajęcia, podczas których używane są podręczniki, przeznaczona jest 714 godzin<sup>2</sup>. Co cztery lata Ministerstwo Edukacji, Kultury, Sportu, Nauki i Techniki wydaje nowe listy z podręcznikami zatwierdzonymi do użytku szkolnego (MEXT 2009). Podręczniki rozdawane są uczniom (MEXT 2016) na początku każdego roku szkolnego. Są one bezpłatne, a liczba wydawnictw dostępnych dla danego przedmiotu waha się od dwóch do ośmiu.

## Badania nad wzorcami męskości w Japonii

Wielu badaczy zgodnych jest co do tego, że ustalenie japońskiego wzorca męskości jest zadaniem dość trudnym, jednak za dominujący

---

<sup>1</sup> Jest to o ponad 100 godzin lekcyjnych więcej niż w przypadku polskich pierwszoklasistów, dla których ramowa liczba godzin wynosi 20 godzin w ciągu tygodnia szkolnego.

<sup>2</sup> Ramowy rozkład godzin lekcyjnych: język narodowy – 306 godzin, matematyka – 136 godzin, życie codzienne – 102 godziny, muzyka – 68 godzin, technika i plastyka – 68 godzin, etyka – 34 godziny. Oprócz tego 102 godziny poświęcone są na zajęcia wychowania fizycznego oraz 34 godziny na tzw. aktywność specjalną, której celem ma być rozwój indywidualności oraz harmonii ducha i ciała, a także zapewnienie lepszego życia i zbudowanie dobrych relacji międzyludzkich jednostki jako członka grupy (Ministerstwo Edukacji, Kultury, Sportu, Nauki i Techniki [MEXT] 2010).

w dyskursie można uznać model salarymana<sup>3</sup> (Dasgupta 2005: 119). Postać salarymana scharakteryzować można najprościej jako heteroseksualnego pracownika korporacji należącego do klasy średniej (Roberson, Suzuki 2005: 5). Oczekuje się od niego lojalności, pracowitości, oddania i gotowości do poświęcenia (Dasgupta 2005: 123). Miller (2005: 37) dodaje, że pożądane cechy u mężczyzn to siła, niezawodność, umiejętność radzenia sobie oraz oddanie sprawie. Roberson i Suzuki (2005: 8) konkludują: „jeśli mężczyzna nie odniósł sukcesu w kontekście władzy, zwierzchnictwa i posiadania, nie może być nazywany ‘prawdziwym mężczyzną’”.

Termin „prawdziwy mężczyzna” pojawił się także w badaniu przeprowadzonym przez Mathews (2005). Autor wyodrębnił trzy grupy odpowiedzi na pytanie o sens życia zadane japońskim mężczyznom: życie dla pracy, życie dla rodziny, życie dla samego siebie. Są to również trzy typy męskości wyróżnione przez badacza (Ibidem: 109). Należy jednak zaznaczyć, że „życie dla rodziny” bywa rozumiane jako zapewnienie jedynie finansowego wsparcia. Jak pisze Mathews (Ibidem: 114): „część ze starszych Japończyków twierdziło, że żyje dla rodziny, jednocześnie prawie żaden z nich nie deklarował głębokiego związku emocjonalnego z rodziną”<sup>4</sup>. Jest to typowy dla drugiej połowy XX wieku sposób myślenia o męskości, odzwierciedlony w popularnym przysłowiu z lat 80-tych: Mężczyzna powinien być zdrowy i (przebywać) poza domem. „W wielu przypadkach mężowie/ojcowie będący salarymanami mieli we własnym domu jedynie status gości” (Kersten 1996, za: Taga 2005: 140).

Takie podejście ma swe korzenie w ludowej tradycji, według której „męskość skonstruowana jest w całkowitej opozycji do kobiecości [...] mówi się, że mężczyźni są dobrzy w jednych rzeczach (w sferze publicznej i w pracy), a kobiety w innych (w sferze domowej)” (Edwards 1989: 122, za Roberson, Suzuki 2005:8). Przekonanie to w dalszym ciągu cieszy się popularnością, chociaż ta na przestrzeni lat zdecydowanie maleje. W roku 1979 na pytanie: „Czy zgadzasz się ze stwierdzeniem, że mąż powinien pracować poza domem, a żona powinna strzec domostwa?” aż 75,6 % respondentów i 70,1% respondentek udzieliło odpowiedzi „zgadzam się” lub „raczej się zgadzam”, w roku 2014 było to odpowiednio 46,5% i 43,2% (Biuro Rządowe ds. Równego Traktowania Płci 2015).

<sup>3</sup> W celu uproszczenia zastosowano wersję zapisu ogólnie przyjętą na Zachodzie. Wersja z zastosowaniem transkrypcji Hepburna: *sararīman*. Dosłowne tłumaczenie: człowiek-pensja.

<sup>4</sup> Wszystkie tłumaczenia pochodzą od autorki.

Jednakże, jak pisze Ishii-Kuntz:

od jakiegoś czasu w opozycji do wyidealizowanego salarymana stoi „rodzinny mężczyzna”, który aktywnie uczestniczy w opiece nad dziećmi i obowiązkach domowych (dwóch niepłatnych „kobiecych” zadaniach). Pojawienie się różnych form męskości we współczesnej Japonii jest ewidentne dla niewielkiej, ale rosnącej grupy młodych mężczyzn. [...] Ten powstający fenomen wśród młodych ojców pozwala na zbadanie różnorodności męskości we współczesnej Japonii. [...] Opiekujący się dziećmi salarymanowie są jednocześnie zaangażowani w działania uważane za „męskie” i „kobiece”. Model salarymana i tradycyjnej definicji hegemonicznej męskości w Japonii nie potrafi opisać działań, w które zaangażowani są Ci mężczyźni (2005: 201, 212).

Potwierdzają to dane statystyczne. W 1996 r. w gospodarstwie domowym, w którym obydwójce małżonków pracuje, na obowiązki domowe i opiekę nad dziećmi mężczyźni poświęcali średnio 20 minut dziennie, podczas gdy wartość ta dla kobiet wynosiła 4 godziny i 33 minuty. W badaniach z 2016 roku wartości te przedstawiają się odpowiednio: 46 minut oraz 4 godziny i 54 minuty<sup>5</sup> (Biuro Statystyczne Rządu 2017).

## Badania nad męskością w podręcznikach

Już ponad trzydzieści lat temu Wolfson (1989, za: Otlowski 2003) pisał:

[...] nauczyciele i twórcy podstaw programowych powinni być świadomi użycia seksistowskiego języka i seksistowskich uprzedzeń w materiałach wybranych do nauczania w szkole. Monitorowanie materiałów szkolnych pod względem inklinacji do seksizmu oraz rasizmu, a także jakichkolwiek innych językowych manifestacji uprzedzeń jest jak najbardziej odpowiedzialnością nauczycieli i zarządców (Wolfson 1989, za: Otlowski 2003).

W myśl tej zasady obecnie przeprowadzanych jest coraz więcej badań dotyczących zagadnienia męskości i kobiecości ukazywanych w podręcznikach<sup>6</sup>.

Jeśli chodzi o badania nad genderowymi stereotypami zawartymi w podręcznikach japońskich, wiele z nich dotyczy podręczników do na-

<sup>5</sup> Zaznaczyć przy tym należy, że czas poświęcony na pracę w 1996 r. wynosił 8 godzin 14 minut dla mężczyzn oraz 4 godziny 55 minut dla kobiet, a w 2016 r. odpowiednio 8 godzin 31 minut oraz 4 godziny 44 minuty dla żon.

<sup>6</sup> Jednym z przykładów takich badań realizowanych w Polsce jest projekt *Gender w podręcznikach* (Chmura-Rutkowska, Duda, Mazurek, Sołtysiak-Łuczak 2016).

uki języka angielskiego używanych w Japonii (Sano, Iida, Hardy 2001; Otlowski 2003; Harashima 2005; Mineshima 2008; Nagatomo 2010), choć zdarzają się również badania nad podręcznikami szkolnymi.

Analizując wyniki badań nad stereotypami płciowymi w gimnazjalnych podręcznikach do przedmiotu „technika i gospodarstwo domowe”<sup>7</sup> (Onda, Yoshin, Satō, Ōtake 2001), wnioskować można, że zawarty w nich obraz męskości to postać ojca pozostającego w zażyłych relacjach z dziećmi. Z kolei badania nad licealnymi podręcznikami do przedmiotu „gospodarstwo domowe” (Nakayama, Ishikawa, Ōzuka, Ōtake 2001; Ōzuka, Aoki, Okamura, Ōtake 2001) wykazują sporą liczbę stereotypów płciowych zawartych w materiale graficznym oraz opisach towarzyszącym ilustracjom. Zobrazowane tak życie rodzinne epatuje tradycyjnymi wzorcami płciowymi, gdzie kobiety zajmują się przygotowywaniem jedzenia, a mężczyźni odpoczywaniem, braniem kąpieli lub spożywaniem posiłków. Także Masuno (2008) dzięki analizie podręczników licealnych do przedmiotu „polityka i ekonomia” wykazała ich silny androcentryzm.

Z analizy powyższych badań wynika, że obraz męskości zawarty w podręcznikach szkolnych nie jest jednorodny. Mając jednak na uwadze niewielką liczbę przeprowadzonych do tej pory badań, nie można stwierdzić, jaki jest dominujący model.

## Cel badań, materiał i metody badawcze

### *Cel i metody badawcze*

Celem niniejszego badania była analiza wizerunku męskości zawartego w japońskich podręcznikach do pierwszej klasy szkoły podstawowej, umiejscowiona w kontekście zachodzących we współczesnej Japonii zmian wzorców ról płciowych.

W badaniu zdecydowano się zastosować metodę badawczą opartą na modelu analizy problemu seksizmu w podręcznikach do języka angielskiego według metodologii Porreci (1984), co pozwoliło na połączenie metod ilościowych i jakościowych. Do określania związków pomiędzy zmiennymi zastosowano test  $\chi^2$  przy poziomie istotności  $p < 0,5$ , o ile pozwalał na to typ danych. Prócz materiału tekstowego, na któ-

---

<sup>7</sup> Zajęcia wprowadzone w 1958 r. w celu podwyższenia poziomu edukacji na temat technologii. Program zajęć to elementy techniki, informatyki, przygotowania do życia w rodzinie oraz wiedzy o sztuce.

rym opierała się analiza przeprowadzona przez Porreçę, do badań postanowiono włączyć również materiał graficzny, który, zwłaszcza w przypadku podręczników w języku japońskim, stanowi ich integralną część. Na nierozłączność tekstu i ilustracji wpływa w dużej mierze specyfika języka japońskiego. Jak pisze Wojciechowski (2011: 102):

[...] w językach dysponujących jednoznacznymi gramatycznymi wykładnikami osoby orzeczenia można mówić o jednowymiarowej strukturze ujawniania wartości osobowej. Wykładnikami takimi są najczęściej zaimki osobowe i/lub osobowe końcówki czasownika. W języku japońskim mamy do czynienia z wielowymiarowym kodowaniem wartości osobowej (2011: 102).

W badaniach nad wizerunkiem męskości (lub kobiecości) dodatkowo sprawę komplikują nieobligatoryjne użycie zaimków osobowych oraz brak rodzajów gramatycznych rzeczowników, co skutkuje wysoką kontekstowością języka japońskiego. Ten sam rzeczownik w zależności od towarzyszących mu komponentów może przybierać odmienne znaczenia, zwłaszcza jeśli chodzi o płeć przypisaną jego desygnatowi. Kolejne utrudnienie przynosi wielość zaimków pierwszoosobowych oraz różne ich zastosowanie w teorii oraz w praktyce. W niniejszym artykule przyjęto za Ide (1979), że zaimek *boku* stosowany jest przez chłopców, podczas gdy dziewczynki używają zaimka *watashi* lub jakiejś wersji swojego imienia w odniesieniu do pierwszej osoby (ja). Jednakże niektóre źródła (Wojciechowski 2011: 111; Huszcza, Majewski, Ikushima, Pietrow 2003: 182) zaimek *watashi* podają jako neutralny płciowo, co także brano pod uwagę w trakcie analizy.

Podczas analizy ilościowej zbadane zostały zatem:

- liczba postaci męskich PM występujących w materiale graficznym wraz z podziałem na postaci dziecięce i dorosłe;
- liczba i długość wypowiedzi PM, jak również liczba zdań poszczególnych typów (oznajmujące, pytające, rozkazujące, wykrzyknikowe) składających się na wypowiedzi;
- liczba występowania leksemów, których desygnatami są PM.

Dane te w zestawieniu z odpowiadającymi im danymi na temat postaci kobiecych [PK] pozwoliły znaleźć odpowiedź na pytanie, czy materiał graficzny oraz tekstowy zawarty w podręcznikach ukazuje równy udział PK i PM.

Warstwa ilustracyjna tekstu oraz treść wypowiedzi posłużyły do jakościowej analizy zaprezentowanych w podręcznikach przedstawień męskości. Uwzględniono następujące problemy badawcze:

1. Czy i jakiej treści stereotypy związane z płcią występują w podręcznikach?

2. W jakim stopniu wzorce męskości zaprezentowane w materiale badawczym odpowiadają koncepcjom tradycyjnego podziału ról i sfer funkcjonowania społecznego mężczyzn?

### *Materiał badawczy*

Za materiał badawczy do niniejszego artykułu posłużyło siedem (co stanowi 18,92% z 37 zatwierdzonych przez MEXT w 2014 roku) podręczników, z których każdy odpowiadał innemu przedmiotowi szkolnemu<sup>8</sup>. Ich wybór oparto na materiale opracowanym w latach 1959–1996 przez Japan Textbook Research Center (Nakamura 1998), czyli statystykach częstotliwości wykorzystania konkretnych wydawnictw jako materiałów szkolnych<sup>9</sup>. Książki uwzględnione w niniejszej analizie to: podręcznik do języka narodowego *Kazaguruma*<sup>10</sup> (Kai, Takagi 2017), podręcznik do kaligrafii *Shosha ichi nen* (Miyazawa 2017), podręcznik do matematyki *Atarashii Sansū* (Fujii 2017), podręcznik do życia codziennego *Seikatsu Minna nakayoshi* (Yōrō Kojima 2016), podręcznik do muzyki *Shōgakusei no ongaku 1* (Ohara 2017), podręcznik do techniki i plastyki *Tanoshii na Omoshiroi na Zugakōsaku* (Mizushima 2017) oraz podręcznik do etyki *Dōtoku 1 nen Hikaru toki* (Asakura 2017).

## Wyniki analizy

### *Wyniki analizy danych ilościowych* *Postaci męskie w materiale graficznym*

Badany materiał był bardzo bogaty w ilustracje. Jako że warstwa graficzna niejednokrotnie dominowała nad tekstem pisanym, tym ważniejsza zdaje się być analiza wizerunków PM ukazanych na ilustracjach.

Spośród 3079 wizerunków postaci zawartych w materiale badawczym 1509 (48,99%) przedstawiało PM, a 1485 (48,25%) PK. W pozostałych 85 (2,76%) wizerunkach nie można było zidentyfikować płci, gdyż stanowiły przedstawienie niemowląt lub uczniów/uczennic ukazanych tyłem bądź bokiem. Należy dodać, że w opisywanych podręcz-

<sup>8</sup> Wśród dopuszczonych podręczników znalazło się pięć pozycji do języka japońskiego, sześć do kaligrafii, sześć do matematyki, aż po osiem pozycji do zajęć z życia codziennego oraz etyki i po dwie do zajęć z muzyki oraz zajęć techniczno-plastycznych (MEXT 2017).

<sup>9</sup> Niestety w kolejnych latach nie prowadzono dalszych spisów.

<sup>10</sup> W tekście zastosowano zasady transkrypcji Hepburna.



nikach graficzne przedstawienia pewnych zwierząt zostały również zaliczone w poczet PM.

W większości, bo aż w pięciu z siedmiu analizowanych książek, nieznacznie dominowały zobrazowania PM. Jedynymi wyjątkami były podręcznik do matematyki (111 wizerunków PM, 126 wizerunków PK) i podręcznik do życia codziennego (707 przedstawień PM, 736 przedstawień PK). Jednakże różnice procentowe liczby wyobrażeń PM i PK jedynie w jednej książce wynosiły więcej niż 8%, w podręczniku do kaligrafii, gdzie aż 60% (21 z 35) wizerunków należało do PM, podczas gdy procent zilustrowanych przedstawień PK wynosił 34,28%.

Wśród wszystkich wizerunków PM 178 przedstawiało dorosłe postaci męskie [DoPM], co stanowiło 5,78% przedstawień wszystkich osób oraz 11,8% wizerunków PM. Dla porównania w badanym materiale znalazło się aż 210 wyobrażeń dorosłych postaci kobiecych [DoPK], co stanowiło odpowiednio: 6,82% i 14,14%. Jednakże różnica ta nie była istotna statystycznie ( $p > 0,05$ ), a takowe ujawniły się w ukazywaniu dziecięcych i dorosłych PK i PM dopiero na poziomie analizy poszczególnych podręczników. Sytuacja ta miała miejsce w trzech z siedmiu analizowanych podręczników, a mianowicie w podręcznikach do: matematyki (7 DoPM na 111 przedstawień PM, 27 DoPK na 126 przedstawień PK), życia codziennego (17 DoPM na 707 przedstawień PM, 41 DoPK na 736 przedstawień PK) oraz muzyki (17 DoPM na 116 przedstawień PM, 7 DoPK na 113 przedstawień PK). Przewaga DoPK nad DoPM ma swe źródło w nadreprezentacji liczbowej wizerunku nauczycielki wśród postaci dorosłych. Nadreprezentacja ta jest jednak umocowana w rzeczywistości, gdyż dla dzieci w pierwszej klasie szkoły podstawowej figura nauczycielki bądź nauczyciela jest, obok dorosłych członków rodziny, jednym z najważniejszych wzorców dorosłości. W Japonii zaś już od wielu lat odsetek nauczycielek w szkołach podstawowych jest wyższy niż nauczycieli i w roku 2018 wynosił 52,6% (MEXT 2018).

Otrzymane wyniki świadczą o nastawieniu autorów podręczników na pokazywanie bohaterów, z którymi utożsamiać się mogą uczniowie i uczennice pierwszej klasy szkoły podstawowej. W większości podręczników podział przedstawień pod względem płci można uznać za równościowy. Jednakże istotna statystycznie przewaga dziecięcych postaci męskich [DzPM] w podręczniku do matematyki<sup>11</sup> ujawnia inklinacje jego autorów do przyjmowania androcentrycznej wizji świata. Podobnie wyższa liczba DoPK, widoczna zwłaszcza w podręczniku do życia

---

<sup>11</sup> W podręczniku do matematyki znalazło się 105 wizerunków DzPM, 99 wizerunków DzPK oraz 7 przedstawień DoPM i 27 przedstawień DoPK.

codziennego<sup>12</sup>, uwidacznia zastosowanie tradycyjnych schematów, według których opieka nad małymi dziećmi, w tym dziećmi w wieku wczesnoszkolnym, powinna przyspaść kobiecie.

### *Wypowiedzi postaci męskich*

W całym materiale badawczym odnotowano 491 wypowiedzi<sup>13</sup>, na które składały się 761 zdania. PM wypowiedziały łącznie 347 zdań, zawartych w 220 wypowiedziach, co stanowiło 44,81% ogólnej liczby zdań oraz 45,60% ogólnej liczby wypowiedzi. W znacznym stopniu przeważały zdania oznajmujące (279 zdań; 80,4% wszystkich zdań wypowiedzianych przez PM), chociaż zdarzyły się również zdania pytające (37 zdań; 10,66%), rozkazujące (23 zdań; 6,63%) i wykrzyknikowe (8 zdań; 2,31%)<sup>14</sup>. Największą liczbę zdań sformułowanych przez PM zawierały podręczniki do życia codziennego (113 zdań) i do etyki (115 zdań). Jednak podczas gdy w podręczniku do życia codziennego 113 zdań przypisanych PM tworzyło aż 75 wypowiedzi, w podręczniku do etyki 115 zdań zawartych było jedynie w 46 wypowiedziach. Oznacza to, że wypowiedzi PM zamieszczone w podręczniku do etyki są znacznie dłuższe. Podręcznik ten zresztą jest jednym z dwóch w badanym materiale, gdzie liczba wypowiedzi PM była większa niż liczba wypowiedzi PK<sup>15</sup>. Z kolei wspomniany wcześniej podręcznik do życia codziennego to jedyna pozycja, w której stosunek liczby zdań do liczby wypowiedzi jest większy dla PM<sup>16</sup>. Wobec tego jest to jedyny podręcznik, w którym średnia długość wypowiedzi PM jest dłuższa niż długość wypowiedzi PK.

Podkreślić należy, że ogólna liczba wypowiedzi, jak i liczba zawartych w wypowiedziach zdań była większa dla PK (386 zdań w 245 wypowiedziach). Jednakże stosunek liczby zdań do liczby wypowiedzi w całym materiale badawczym, a zatem łącznie we wszystkich przeanalizowanych podręcznikach, jest prawie taki sam dla PK (1,57) i PM

<sup>12</sup> Podręcznik do życia codziennego zawierał 41 wizerunków DoPK, 17 DoPM, 695 DzPK i 690 DzPM.

<sup>13</sup> W niniejszym artykule „wypowiedź” rozumiana jest jako jednorodny tekst przypisywany jednej postaci. Na wypowiedź może składać się jedno słowo, jedno zdanie lub też kilka zdań.

<sup>14</sup> Dla PK dane te wynoszą odpowiednio: 386 zdań w 245 wypowiedziach, w tym 311 zdań oznajmujących, 34 pytające, 31 rozkazujących, 10 wykrzyknikowych.

<sup>15</sup> Drugim podręcznikiem, w którym miała miejsca taka sytuacja był podręcznik do języka narodowego (27 wypowiedzi PM, 21 wypowiedzi PK).

<sup>16</sup> Stosunek liczby zdań do liczby wypowiedzi w podręczniku do życia codziennego wynosi: dla PM: 1,51; dla PK: 1,42.

(1,58), a co za tym idzie, średnia długość wypowiedzi różni się jedynie nieznacznie. Również różnice w liczbie zdań poszczególnych typów nie okazały się istotne statystycznie ( $p > 0,05$ ), co świadczy o równościowym podejściu autorów podręczników.

### *Leksemy odnoszące się do postaci męskich*

W całym materiale badawczym wykryto 505 rzeczowniki odnoszące się do postaci ludzkich lub postaci zwierzęcych o wyraźnej charakterystyce płciowej. Desygnatami 256 (50,69%) z nich były PM, 217 (42,97%) PK, a 32 (6,34%) były neutralne płciowo. Wszystkie rzeczowniki odnoszące się do PM były powtórzeniami lub wariantami 44 leksemów, z których 30 stanowiło rzeczowniki własne będące imionami postaci występujących w materiale badawczym. 14 pozostałych leksemów to: *boku* (ja), *ojisan* (dziadek), *sensei* (nauczyciel), *otōsan* (ojciec), *kikori* (drwal), *ojisan* (wujek; dorosły mężczyzna spoza rodziny), *kamisama* (bóg), *onisan* (starszy brat), *otōto* (młodszy brat), *otoko no ko* (chłopiec), *mago* (wnuk), *otoko* (mężczyzna), *tabibito* (podróżnik), *daiku* (cieśla). Ich powtórzenia i różne formy pojawiły się w tekście 179 razy i stanowiły 35,52% ogólnej liczby analizowanych rzeczowników<sup>17</sup>. Obraz męskości wyłaniający się z przedstawionych przykładów jest silnie skoncentrowany wokół relacji rodzinnych oraz szkolnych.

### *Analiza jakościowa*

#### *Przedstawienia męskości w materiale graficznym*

#### *Przedstawienia dziecięcych postaci męskich*

W analizowanym materiale graficzne przedstawienia DzPM nie wyróżniały się szczególnie wobec przedstawień dziecięcych postaci kobiecych [DzPK]. W większości stanowiły przedstawienia typowych uczniów i uczennic, co zapewne miało ułatwić identyfikację użytkowników podręczników z ich bohaterami. Jediną zauważalną różnicą była kwestia kolorów ubioru, czyli zdecydowanie częstsze występowanie koloru różowego wśród PK.

---

<sup>17</sup> Rzeczowniki, których desygnatami były PK, występują w tekście 217 razy i są powtórzeniami lub wariantami 40 leksemów, spośród których 30 stanowiło imiona własne. Pozostałe 10 leksemów to: *watashi* (ja), *okāsan* (matka), *obāsan* (babcia), *onna no ko* (dziewczynka), *onēsan* (starsza siostra), *imōto* (młodsza siostra), *mago* (wnuczka), *onna* (kobieta), *obasan* (ciotka; dorosła kobieta spoza rodziny), *yukimusume* (śnieżna dziewczynka – postać z legend).

### *Przedstawienia dorosłych postaci męskich*

W całym materiale badawczym znaleźć można 178 przedstawień DoPM, z czego 160 występuje w formie rysunkowej, a 17 to zdjęcia.

Najciekawszy pod względem prezentacji wyobrażenia męskości wydaje się podręcznik do życia codziennego. Jest to także publikacja, w której przedstawienia DoPM były najczęstsze (97 z 178). Prawie jedna trzecia wizerunków postaci (29) to wizje roli ojca, z których wyłania się obraz bardzo bliskiej relacji rodzinnej. Znajdujący się na ilustracjach ojcowie przykładowo zajmują się dziećmi, przygotowują posiłki, zmywają i odkurzają. Niektórzy znajdują także czas dla siebie, wypełniając go czytaniem gazet. Zdarzają się także przedstawienia ojców szykujących się do wyjścia do pracy.

Pozostałe postaci mogą zostać przyporządkowane do następujących ról: nauczyciel (w tym nauczyciel wspomagający oraz nauczyciel przedszkolny), dziadek, pracownik parku, starszy pan spędzający przyjemnie czas, robotnik, woźny, kucharz szkolny, ogrodnik, osoba odwiedzająca park, osoba ubijająca ryżowe kluski *mochi*, pracownik firmy, starszy pan – wolontariusz dbający o bezpieczeństwo, bibliotekarz, biegacz, rowerzysta, osoba wybielająca tkaniny, weterynarz. Poniekąd osobną kategorię stanowi sześć DoPM (oraz jedna DoPK) przedstawionych w rozdziale o zasadach bezpieczeństwa. Pięć z nich (i DoPK) pokazanych jest jako źródło potencjalnych zagrożeń, a tylko jedna – jako osoba godna zaufania.

Z omówionych przykładów wyłania się dość różnorodny obraz męskości. PM pełnią wiele ról, jednak dwiema dominującymi są funkcja ojca oraz nauczyciela. Co za tym idzie, idea męskości ukazana w podręczniku do życia codziennego opiera się na zapewnianiu poczucia bezpieczeństwa, łagodności, zaufaniu oraz bliskich relacjach z dziećmi.

Kolejny pod względem liczby występowania ilustracji DoPM jest podręcznik do etyki, w którym zamieszczono 34 wizerunki tych postaci. Przedstawione postaci można przyporządkować do jednej z dziewięciu ról: ojca, staruszka, nauczyciela, ogrodnika (w tym ogrodnika szkolnego), dziadka, boga, podróżnika, pracownika firmy, młodego mężczyzny. Najwięcej razy (osiem) pojawiła się postać ojca, która to zdaje się towarzyszyć dzieciom tak w życiu codziennym, jak i w najważniejszych chwilach. Potwierdzają to sceny posiłków w rodzinnym gronie, wspólnego oglądania zdjęć oraz ilustracje-zdjęcia, na których ojciec wspiera dziecko w rozpoczęciu nowego, szkolnego życia, czy kibicuje mu podczas zawodów sportowych. Te same sceny przypisane są do wizerunku dziadka, który na kartach podręcznika pojawia się pięć

razy. Co ważne, rodzinnym przedstawieniom DoPM zawsze towarzyszą przedstawienia DoPK, a więc matki i babci. Stosunkowo często (pięć razy) pojawiały się także postaci starszych panów, nieposiadających rodzinnych relacji z resztą przedstawionych na danej ilustracji bohaterów. Postaci te ukazano podczas różnych czynności, takich jak poranny spacer z psem, witanie nadchodzących uczniów, czy przeprowadzanie dzieci przez przejście dla pieszych. W książce zamieszczono także wizerunki starszego pana poruszającego się na wózku inwalidzkim oraz pędzącego na skuterze seniora-dostawcy jedzenia. Należy również zauważyć, że na wszystkich pięciu przedstawieniach nauczyciele mają szeroki uśmiech, co niewątpliwie świadczy o intencjach autorów ilustracji, czyli zakodowaniu w dzieciach postaci nauczyciela jako sympatycznego i godnego zaufania. Przedstawione przykłady pokazują, że wizerunek męskości zawarty na ilustracjach w podręczniku do etyki jest mało zróżnicowany. Dominują postaci ojca, dziadka i nauczyciela, a więc typy postaci najbliższe dzieciom, co oczywiście nie dziwi, biorąc pod uwagę analizowany materiał badawczy.

Mimo że w podręczniku do języka narodowego liczba przedstawień dorosłych postaci męskich wynosi 22, w większości (14 razy) są to wizerunki tylko dwóch postaci – staruszków z opowiadań *Omusubi Kororin* i *Ōkina kabu*. Pozostałe osiem osób to: trzech klientów sklepów, dwóch sprzedawców, dziadek, ojciec i nauczyciel. Co więcej, przedstawienia te wyrwane są z kontekstu, który stanowiłoby tło obrazka. Jedynie postać nauczyciela umieszczono w sytuacji szkolnej – nauczyciel, będący w pokoju nauczycielskim, obraca się ku wołającym go uczniom. Zawarte w podręczniku ilustracje nie są więc wystarczające, by zdefiniować zawartą w nim wizję męskości.

W pozostałych podręcznikach wizerunki DoPM zamieszono sporadycznie. W liczącym 17 przedstawień DoPM podręczniku do muzyki 16 z nich znajdowało się na zbiorowym zdjęciu z ceremonii otwarcia Igrzysk Olimpijskich w 2012 roku w Londynie. Siedemnasta ilustracja przedstawiała psa-policjanta. Z kolei w podręczniku do matematyki wśród postaci oczekujących na autobus znajduje się pięć DoPM. Przedstawieni są oni jako: mężczyzna na randce, mężczyzna czytający gazetę, mężczyzna wybierający się na ryby, pracownik firmy, tenisista. Oprócz tego w podręczniku zamieszczono wizerunek ojca podającego dzieciom napój do posiłku i nauczyciela WF-u. Natomiast w podręczniku do techniki i plastyki na dwóch ilustracjach pokazano wizerunek ojca, który spędza czas wraz z rodziną. W podręczniku do kaligrafii znalazła się tylko jedna ilustracja z DoPM, przedstawiająca kierowcę pociągu.

Wizerunek męskości zawarty w graficznych przedstawieniach zamieszczonych w analizowanym materiale badawczym wydaje się być tworem złożonym, według którego mężczyźni mogą pełnić wiele ról, w tym tę stereotypowo uważaną za wzór męskości – rolę pracownika firmy. Jednakże, najprawdopodobniej ze względu na przedmiot badań, jakim są podręczniki do pierwszej klasy szkoły podstawowej, dominującym obrazem męskości są w nich role ojca i nauczyciela. A zatem główne cechy przypisywane postaciom męskim to rodzinność, opiekuńczość i przyjazność.

### *Treść wypowiedzi postaci męskich* *Wypowiedzi dziecięcych postaci męskich*

W czterech z siedmiu analizowanych podręczników wypowiedzi postaci dziecięcych [PD] nie były zbyt różnicowane płciowo. Doskonały przykład stanowi podręcznik do matematyki, w którym liczba wypowiedzi (49) PM dokładnie odpowiadała liczbie wypowiedzi PK. Wszystkie wypowiedzi PD stanowiły części zadań lub były odpowiedziami.

Treść wypowiedzi zawartych w podręczniku do życia codziennego również nie jest różnicowana pod względem płci postaci. Jediną różnicę stanowi liczba wypowiedzi: 107 dla PK, 75 dla PM. W tym przypadku trudno jednak w oparciu o owe wypowiedzi mówić o wykreowanym obrazie męskości. Zarówno chłopcy, jak i dziewczynki zadają wiele pytań odnośnie tematów znajdujących się na kartach podręcznika, wyrażają swoje pragnienia i opowiadają o własnych doświadczeniach.

Podobna sytuacja ma miejsce w podręczniku do języka narodowego, w którym w większości czytanek występowały zarówno PM, jak i PK. Co więcej, cechy, które po analizie jednej z czytanek można by zinterpretować jako cechy PM, w innych czytankach odnaleźć można u PK. Wyjątek stanowi zaledwie jedno z opowiadań, w którym występuje DoPM, toteż zostanie omówione w dalszej części niniejszego tekstu.

W podręczniku do kaligrafii jako wypowiedzi można zaklasyfikować jedynie cztery krótkie teksty stylizowane na wypracowania napisane przez dzieci. Tylko jeden z tekstów został napisany przez PM. Tekst ów traktuje o upodobaniu bohatera do podróży koleją, dzięki czemu może podziwiać różne krajobrazy. Pozostałe teksty opowiadają o upodobaniu bohaterki do pływania, odwiedzinach w oceanarium i uprawie rośliny z rodziny powojowatych.

Na tle pozostałych podręczników wyraźnie odznaczały się książki do muzyki oraz etyki. W podręczniku do muzyki większość (14 z 20) wypowiedzi PM stanowiły wypowiedzi maskotek-przewodników po podręczniku: misia Dana oraz kolegi żółędzia. Zastosowanie zaimka



*boku* oraz przyrostka grzecznościowego *kun* pozwalają zaklasyfikować te postaci jako DzPM i nie miały one swych kobiecych odpowiedników. Może to świadczyć o przypisaniu chłopcom takich cech jak posiadanie wiedzy i zapewnianie poczucia bezpieczeństwa.

W podręczniku do etyki wypowiedzi DzPM pojawiają się w 16 na 38 tekstów. W części tekstów płeć postaci nie wpływała na przypisywane jej cechy, jednak w pozostałych pojawiającą się PM można zaklasyfikować do jednej z następujących grup:

1. DzPM opowiadające o swych zażyłych relacjach z rodziną: *Sandoichhi da ne* (To jest kanapka, prawda?); *Boku to gohan* (Ja i gotowany ryż); *Ninensei ni naru yo* (Zostanę drugoklasistą).
2. DzPM, których zachowanie jest nieodpowiednie, jednak zmieniają się pod wpływem autorefleksji: *Sore de ii no ka na* (Czy tak powinno być?).
3. DzPM, których zachowanie jest nieodpowiednie, jednak zmieniają się pod wpływem wypowiedzi PK: *Pūru ni hairitai* (Chcę iść na basen); *Shippai shita tte* (Mówienie, że ktoś popełnił błąd); *Mado* (Okno).
4. DzPM, których zachowanie jest przyczyną moralnie właściwego zachowania DzPK: *Yamenasai yo* (Przestań!).
5. DzPM wykazujące się odwagą, wytrwałością lub przełamujące strach: *Sora o tobitai* (Chcę ulecieć w przestworza); *Ofurobasōji* (Sprzątnię łazienki); *Kokuban ga nikkori suru ka na* (Czy tablica się uśmiechnie?).
6. DzPM postępujące niewłaściwie, za co spotyka je kara: *Amehuri* (Pada deszcz).

W podręczniku do techniki i plastyki nie padają żadne wypowiedzi, czy to PM, czy PK.

Można zatem stwierdzić, że w większości podręczników zawarty został obraz ciekawego świata dziecka, nie poddający się podziałom na role płciowe. Jednak w tych pozycjach, w których możliwe jest przypisanie postaciom cech ze względu na płeć, męskość bohaterów dziecięcych przedstawiana jest jako dojrzałość do okazywania wdzięczności za poświęcony czas i wysiłek, jako wytrwałość, odpowiedzialność, samodzielność i umiejętność refleksji nad swoim zachowaniem.

### *Wypowiedzi dorosłych postaci męskich*

Zawarte w podręcznikach wypowiedzi DoPM w większości nie pozwalały ustalić wykreowanego wizerunku męskości, głównie przez



względ na ich niewielką liczbę. Spośród 19 wypowiedzi 17 zamieszonych jest w podręczniku do etyki. Część z nich posiada jednak swe odpowiedniki w wypowiedziach PK (np. chwalenie syna przez ojca, matkę, dziadka i babcię w historyjce *Ninensei ni naru yo*). Natomiast w przypadku czterech opowiadań można mówić o wzorcu męskości zawartym w tekście. Pierwsze z nich *Pyonta o tasukete* (Uratujcie Pyontę) opowiada o akcji ratunkowej małego królika, w której DoPM obmyślają plan oraz przyjmują rolę wybawicieli. W drugim opowiadaniu *Takara no mori* (Las skarbów) dwie dość długie wypowiedzi<sup>18</sup> należą do leśnika, który za pomocą przekazanej dzieciom wiedzy, przekonał je do bliższego kontaktu z naturą. W historii *Kin no ono Gin no ono* (Złoty topór, srebrny topór) występują jedynie DoPM: dwóch drwali oraz Bóg. Jeden z drwali wykazuje się skromnością i dobrocią, dzięki czemu otrzymuje nagrodę, drugi natomiast postępuje niewłaściwie, za co spotyka go kara. W tekście *Kokuban ga nikkori suru ka na* (Czy tablica się uśmiechnie?) pojawia się także, dodatkowo wzmocniona uśmiechem, pochwała wyrażona przez nauczyciela względem pełniącego swe obowiązki ucznia.

Pozostałe dwie wypowiedzi to zagrzewające do pracy zawołania z historii *Ōkina kabu* (Wielka rzepa)<sup>19</sup> z podręcznika do języka narodowego. Nieliczne komunikaty dorosłych bohaterów męskich nie pozwalają w pełni nakreślić zawartego w podręcznikach wzorca męskości. Można jednak stwierdzić, że cechy przypisywane DoPM to odwaga, posiadanie wiedzy, skromność, przebiegłość oraz przyjazność.

## Podsumowanie

W większości poddanych analizie podręczników obraz męskości był trudny do zidentyfikowania. Głównym powodem takiego stanu rzeczy było pierwotne przeznaczenie materiału badawczego jako podręczników szkolnych do pierwszej klasy szkoły podstawowej. Autorzy tych publikacji mieli zapewne na celu dostosowanie treści do wieku użytkowników, a co za tym idzie wykreowanie bohaterów i bohaterek, z którymi dzieci mogłyby się utożsamiać. Dlatego też motywem przewodnim zdaje się być obraz ciekawego świata dziecka, w którym niekoniczne jest różnicowanie płciowe. Jednakże niektóre podręczniki stano-

<sup>18</sup> Składa się na nie osiem zdań.

<sup>19</sup> Jest to przekład rosyjskiej bajki znanej także w Polsce: w oparciu o tę historię Julian Tuwim napisał wiersz *Rzepka*.

wiły wyjątek od tej reguły, dzięki czemu analiza zawartego w nich wizerunku mężczyzny była możliwa. Za materiał badawczy na płaszczyźnie graficznej posłużyły zwłaszcza podręczniki do etyki oraz do języka narodowego, natomiast materiał tekstowy najciekawiej prezentował się w podręczniku do etyki. Można stwierdzić, że zawarty w podręcznikach obraz męskości składa się prawie wyłącznie z cech pozytywnych. Postacie męskie odznaczają się więc takimi cechami jak: rodzinność, opiekuńczość, przyjazność, odwaga, posiadanie wiedzy, skromność, przebiegłość. Podstawowymi modelami męskości zdają się być role ojca oraz nauczyciela, pozostających w bliskich i przyjaznych stosunkach z dziećmi. Owe modele stoją w opozycji do tradycyjnego wzorca japońskiej męskości, wpisując się przy tym w nowy ideał „rodzinnego mężczyzny”.

## Bibliografia

- Asakura Y., hoka (2017), *Dōtoku 1 nen Hikaru toki*, Mitsumura Toshō, Tōkyō.
- Naikakufu Danjo Kyōdō Sankakukyoku (2015), URL=[http://www.gender.go.jp/about\\_danjo/whitepaper/h27/zentai/html/zuhyo/zuhyo01-02-10.html](http://www.gender.go.jp/about_danjo/whitepaper/h27/zentai/html/zuhyo/zuhyo01-02-10.html) [accessed 30.09.2018].
- Sōmushō (2017), URL=<http://www.stat.go.jp/data/shakai/2016/pdf/youyaku2.pdf> [accessed 17.09.2018].
- Buchnat M., Chmura-Rutkowska I. (2016) *Edukacja wczesnoszkolna w klasach 1–3 – raport przedmiotowy*, [w:] *Gender w podręcznikach Projekt Badawczy. Raport*, t. II, I. Chmura-Rutkowska, M. Duda, M. Mazurek, A. Sołtysiak-Łuczak (red.), Fundacja Feminoteka, Warszawa: 32–89.
- Chmura-Rutkowska I., Duda M., Mazurek M., Sołtysiak-Łuczak A. (red.) (2016), *Gender w podręcznikach Projekt Badawczy. Raport*, t. I–III, Fundacja Feminoteka, Warszawa.
- Dasgupta R. (2005), *Creating Corporate Warriors: The “Salaryman” and Masculinity in Japan*, [in:] *Asian Masculinities*, K. Louie, M. Low (eds.), Routledge Curzon, New York: 118–134.
- Fujii N., hoka (2017), *Atarashii Sansū*, Tokyo Shoseki, Tōkyō.
- Ide S. (1979), *A Sociolinguistic Analysis of Person References by Japanese and American Children*, doi: [https://doi.org/10.1016/S0388-0001\(79\)80017-0](https://doi.org/10.1016/S0388-0001(79)80017-0) [accessed 17.07.2018].
- Harashima H.D. (2004), *Sexual Bias in an EFL Textbook: A Case Study*, URL=<http://jalt-publications.org/archive/proceedings/2004/E79.pdf> [accessed 17.09.2018].
- Huszcza R., Majewski J., Ikushima M., Pietrow J. (2003), *Gramatyka japońska. Podręcznik z ćwiczeniami*, t. II, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków.
- Ishii-Kuntz M. (2005), *Balancing Fatherhood and Work: Emergence of Diverse Masculinities in Contemporary Japan*, [in:] *Men and Masculinities in Contemporary Japan. Dislocating the Salaryman Doxa*, J.E. Roberson, N. Suzuki (eds.), Routledge Curzon, New York: 198–216.
- Iwabuchi K. (2002), *Recentering Globalization: Popular Culture and Japanese Transnationalism*, Duke University Press, Durham.

- Īzuka K., Aoki S., Okamura T., Ōtake M. (2001), *Analysis of Gender Biases in the Home Economics Textbooks in Senior High School (1): Home Management Area [in Japanese]*, "Journal of the Japan Association of Home Economics Education" 44(2): 127–136.
- Kai M., Takagi M., hoka (2017), *Kokugo ichi jō kazaguruma*, Mitsumura Toshō, Tōkyō.
- Kelts R. (2006), *Japanamerica: How Japanese Pop Culture Has Invaded the U.S.*, Palgrave Macmillan, Basingstoke.
- Luke C., de Castell S., Luke A. (1983), *Beyond Criticism: The Authority of the School Text*, "Curriculum Inquiry" 13 (2): 111–127.
- Masuno N. (2008), *The Analysis of High School 'Political Economics' Textbooks From a Gender Perspective: Gender Messages as Hidden Curriculum*, "Journal of Gender Studies" 11: 73–89.
- Mathews G. (2005), *Can 'a Real Man' Live for His Family?: Ikigai and Masculinity in Today's Japan*, [in:] *Men and Masculinities in Contemporary Japan. Dislocating the Salaryman Doxa*, J.E. Roberson, N. Suzuki (eds.) Routledge Curzon, New York: 109–126.
- Monbu Kagaku Shō (2009), URL=[http://www.mext.go.jp/a\\_menu/shotou/kyoukasho/010301.htm#06](http://www.mext.go.jp/a_menu/shotou/kyoukasho/010301.htm#06) [accessed 12.04.2018].
- Monbu Kagaku Shō (2010), *Shōgakkō shidō yōryō Ikiru chikara*, URL=[http://www.mext.go.jp/a\\_menu/shotou/new-cs/youryou/syo/index.htm](http://www.mext.go.jp/a_menu/shotou/new-cs/youryou/syo/index.htm) [accessed 12.04.2018].
- Monbu Kagaku Shō (2016), *Guidebook for Starting School. Procedures for Entering Japanese Schools*, URL=[http://www.mext.go.jp/component/english/\\_icsFiles/afieldfile/2016/06/24/1303764\\_008.pdf](http://www.mext.go.jp/component/english/_icsFiles/afieldfile/2016/06/24/1303764_008.pdf) [accessed 13.04.2018].
- Monbu Kagaku Shō (2017), *Shōgakkō yō kyōkasho mokuroku (Wykaz podręczników dopuszczonych do użytku dla szkół podstawowych)*, URL=[http://www.mext.go.jp/a\\_menu/shotou/kyoukasho/\\_icsFiles/afieldfile/2017/04/26/1384989\\_001.pdf](http://www.mext.go.jp/a_menu/shotou/kyoukasho/_icsFiles/afieldfile/2017/04/26/1384989_001.pdf) [dostęp z dnia 12.04.2018].
- Monbu Kagaku Shō (2018), *Heisei 30 nendo gakkō kihon chōsa (sokuhōchi) no kōhyō ni tsuite*, URL=[http://www.mext.go.jp/component/b\\_menu/other/\\_icsFiles/afieldfile/2018/08/02/1407449\\_1.pdf](http://www.mext.go.jp/component/b_menu/other/_icsFiles/afieldfile/2018/08/02/1407449_1.pdf) [accessed 7.10.2018].
- Mineshima M. (2008), *Gender Representation in an EFL Textbook*, URL=[http://nirr.lib.niigata-u.ac.jp/bitstream/10623/20259/1/13\\_121-140.pdf](http://nirr.lib.niigata-u.ac.jp/bitstream/10623/20259/1/13_121-140.pdf) [accessed 10.09.2018].
- Miyazawa M., hoka (2017), *Shosha ichi nen*, Mitsumura Toshō, Tokio.
- Mizushima N., hoka (2017), *Tanoshii na Omoshiroi na Zugakōsaku*, Nihon Bunkyou Shuppan, Osaka.
- Nagatomo D.H. (2011), *A Critical Analysis of Gender Representation in an EFL Textbook*, [in:] "Journal of the Ochanomizu University English Society" 1: 53–61.
- Nakamura K. (hen) (1998), *Kyōkasho no hensan. Hakkō tō kyōkasho seido no hensan ni kan suru chōsa kenkyū*, Japan Textbook Research Center, Tōkyō.
- Nakayama S., Ishikawa S., Īzuka K., Ōtake M. (2001), *Analysis of Gender Biases in the Home Economics Textbook in Senior High School (2); Clothing/Nutrition/Housing are [in Japanese]*, "Journal of the Japan Association of Home Economics Education" 44(2): 137–145.
- Ohara K., hoka (2017), *Shōgakusei no ongaku 1*, Kyouiku Geijutsu Sha, Tōkyō.
- Onda M., Yoshino M., Satō A., Ōtake M. (2001), *Analysis of Gender Biases in Industrial Arts and Home Economics Textbooks in Junior High School: Home Economic Area [in Japanese]*, "Journal of the Japan Association of Home Economics Education" 44(2): 117–126.
- Otlowski B.Ed. (2003), *Ethnic Diversity and Gender Bias in EFL Textbooks*, URL=<http://asian-efl-journal.com/june03.otlowski.pdf> [accessed 15.09.2018].

- Popow M. (2014), *Wizerunek męskości w podręcznikach języka polskiego w gimnazjum. Odczytanie postkolonialne*, „Teraźniejszość – Człowiek – Edukacja” 65(1): 73–91.
- Porreca K. (1984) *Sexism in Current ESL Textbooks*, “TESOL Quarterly” 18 (4): 705–724.
- Wojciechowski B. (2011), *Nadawca i adresat w języku japońskim. W kręgu semiotyki kulturowej i pragmatyki komunikacji*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków.
- Roberson J.E., Suzuki N. (2005), *Introduction*, [in:] *Men and Masculinities in Contemporary Japan. Dislocating the Salaryman Doxa*, J. E. Roberson, N. Suzuki (ed.), Routledge Curzon, New York: 1–19.
- Sano F., Iida M., Hardy T. (2001), *Gender Representation in Japanese EFL Textbooks*, URL=<http://jalt-publications.org/archive/proceedings/2001/899.pdf> [accessed 17.09.2018].
- Taga F. (2005), *Rethinking Male Socialization: Life Histories of Japanese Male Youth*, [in:] *Asian Masculinities*, K. Louie, M. Low (ed.), Routledge Curzon, New York: 137–154.
- Yōrō T., Kojima K. sono ta (2016), *Seikatsu Minna nakayoshi*, Kyoiku-Shuppan, Tōkyō.

***Patrycja Bilińska***

ORCID 0000-0001-5474-5284

Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej  
Wydział Humanistyczny

Universitas Mariae Curie Skłodowska of Lublin  
Faculty of Humanities

## **„TATA ZAANGAŻOWANY” – WSPÓŁCZESNY MODEL OJCOSTWA NA PODSTAWIE WYBRANYCH BLOGÓW PARENTINGOWYCH**

### **“An engaged dad” – a Contemporary Model of Fatherhood in the Light of Selected Parenting Blogs**

Słowa kluczowe: rodzina, tata zaangażowany, ojcostwo, blogi parentingowe

Key words: family, an engaged dad, fatherhood, parenting blogs

#### Streszczenie

Zmiany w zakresie funkcjonowania polskiej rodziny spowodowały wyłonienie się nowego modelu ojca. Analiza treści (pisanych przez mężczyzn) wybranych polskich blogów parentingowych stała się podstawą dokonania opisu modelu, określonego przeze mnie jako „tata zaangażowany”. Tata zaangażowany dba o jakość partnerskiej relacji z żoną i dziećmi, rozumie ich jednostkowe potrzeby, jest czuły i pełny empatii. Ideał zakłada nie tylko szczęście rodzinne, lecz także satysfakcję z życia zawodowego oraz realizacji osobniczych ambicji i dążeń, w tym coraz częściej budzącego zazdrość wyglądu. Dokonany opis modelu ojca stał się podstawą refleksji na temat kondycji współczesnej rodziny: kryzys, upadek, a może... uzdrowienie?

#### Abstract

Changes in the functioning of the Polish family have resulted in the emergence of a new fatherhood model. The content of selected Polish parenting blogs written by men has become the basis for a description and analysis of the model known as “an engaged dad”. This type of father cares about the quality of partnership relations with his wife and children, understands their individual needs, is affectionate and full of empathy.

Not only the happiness of the whole family has been acknowledged, but also satisfaction with professional life and the fulfillment of individual ambitions, not to mention the attractive appearance. In connection with what has been stated, the question then arises: How do increasingly involved dads influence the condition of the contemporary family: crisis, fall, or perhaps... restoration?

## Wstęp

Zmiany w zakresie funkcjonowania polskiej rodziny spowodowały wyłonienie się nowego wzoru ojca. Analiza i interpretacja treści pisanych przez mężczyzn wybranych polskich blogów parentingowych stała się podstawą stworzenia opisu modelu określonego przeze mnie jako „tata zaangażowany”. Model ten stał się podstawą refleksji na temat kondycji współczesnej rodziny.

### **Męskie blogi parentingowe – charakterystyka zjawiska**

Blogów parentingowych tworzonych przez mężczyzn jest zdecydowanie mniej niż tych pisanych przez kobiety. Określenie dokładnej liczby jest trudne: znaczna część blogów powstaje pod własną domeną, a nie na platformach blogowych, które udostępniają statystyki. Niemniej jednak obserwacja wyników wyszukiwarek internetowych oraz rankingów i statystyk tworzonych przez samych blogerów ukazuje wspomnianą dysproporcję. Blogerzy tworzący blog „Mądrzy rodzice” stworzyli ranking najpopularniejszych blogów parentingowych (wzięli pod uwagę zasięg stron www). Wśród 50 wymienionych blogów tylko dwa należą do mężczyzn. Jeden jest pisany przez małżeństwo, przy czym to kobieta była założycielką bloga (Mądrzy rodzice). Analizie poddałam dwadzieścia pięć blogów pisanych przez ojców, tworzonych nie tylko na platformach blogowych, pod własną domeną, lecz także samodzielnych blogów na Facebooku. Za integralną część każdego bloga uznałam strony powiązane z konkretnymi blogami w mediach społecznościowych (głównie na Facebooku, w mniejszym stopniu na Instagramie – interesował mnie w większym stopniu tekst niż obraz). Prezentowane zatem w mediach społecznościowych treści także uwzględniłam w swojej analizie. Moim celem było uzyskanie odpowiedzi na pytanie o współczesne modele ojcostwa. Wstępna analiza ukazała tylko jeden model. Moje dalsze badania skupiały się wokół próby opisu tegoż modelu.

Próby zaklasyfikowania męskich blogów rodzinnych w ramach kategorii nadrzędnej, czyli przypisania do gatunku wypowiedzi, nie są łatwe. Wprawdzie istnieją blogi zawierające wpisy o charakterze pamiętnika, ale większość z nich jest zbiorem rad, refleksji lub najczęściej rodzajem krótkiego opracowania tematu, co w praktyce stanowi

przyciągający obserwatorów marketing treści. Znacząca część publikowanych przez mężczyzn postów przyjmuje formę na pozór zobiektywizowanego artykułu dziennikarskiego, inne mają postać felietonów, jeszcze inne listów. Zdecydowana większość blogów służy komunikacji internetowej. Blogerzy piszą bowiem z myślą o konkretnym odbiorcy i od tegoż odbiorcy oczekują informacji zwrotnej w formie komentarza, wiadomości, udostępnienia bądź „polubienia” (wtyczka Facebooka *Like it*). W miarę rozwoju blogosfery kontakty z czytelnikami są coraz mniej jednostronne: to już nie tylko skupienie wokół narracji blogera, ale coraz szerszy poziom wymiany informacji. Mężczyźni stosują strategie, które potraktować można jako budowanie emocjonalnie zaangażowanej publiczności, na przykład poprzez stawianie pytań, będących zachętą do skomentowania opublikowanej treści. „Podziarany tata” jeden ze swoich postów kończy zdaniem przypominającym zakończenie listu: „Koniecznie napiszcie jak tam u Waszych maluchów!”. Od czytelników uzyskać można wsparcie („Aaaaaa..... zapomniałbym – trzymajcie kciuki – rozwiązanie już niebawem!” [Tata być]), dlatego pisanie bloga spełniać może funkcję terapeutyczną. Pomimo tego, że pisanie bloga parentingowego naraża mężczyznę na internetowy „hejt”, korzyści okazują się niemałe. Blogerzy przyznają się do korzystania z rad czytelników: „Wcześniej tylko w nocy używaliśmy pampersów 4 – poleciście to, jak sposób na przeciekanie pieluch (i pomogło!)” [Podziarany tata]. Zwykle jednak to blogerzy występują w roli osoby doradzającej. „Modny tata” przyznaje, że dostaje wiadomości prywatne z prośbą o wsparcie radą: „Zawsze Wam odpisuję, choć moje rady są tylko i wyłącznie moim spojrzeniem na życie” [Modny tata].

Na poziomie jawnej narracji bloger parentingowy stawia siebie przeważnie na równi z czytelnikami, sugerując „Jestem jednym z was” (np. „my, dorośli” [Dzień ojca]). Zdarzają się jednak posty stanowiące zbiór rad, w których bloger występuje w roli nauczyciela („dlatego drogi rodzicu upewnij się, że [...]” [Tata być], „Warto o tym pamiętać” [Tata i dziecko] itp.) Pośrednią formą występowania z pozycji wyższej jest stawianie swoich dzieci jako przykład (np. post na blogu „Dzień ojca” dotyczący potrzeby usamodzielniania dzieci, pozwalania im na pomoc choćby w gotowaniu, przykładem są dzieci blogera: same robią kolację raz w tygodniu).

Pośredniej informacji na temat stosunku blogera do swoich czytelników dostarczają posty zawierające opinie. Dostrzegam trzy modele zachowań blogerów:

- 1) Ja myślę tak. Napiszcie, co wy myślicie. Moje i wasze poglądy są równie w porządku;



- 2) Ja myślę tak. Napiszcie mi, co wy myślicie na ten temat, pod warunkiem, że zgadzacie się ze mną: moje poglądy są w porządku, twoje nie zawsze (co wiąże się nierzadko z usuwaniem komentarzy mieszczących się w ramach przeciwstawnych poglądów);
- 3) Ja myślę tak, nie interesuje mnie, co wy myślicie na ten temat, więc nie piszcie nic (zabieg: wyłączenie możliwości komentowania). „Nie interesuje mnie Twoja opinia na temat szczepień, więc mi nie odpowiadaj” [Tata w pracy].

Blogowanie mężczyzn, w przeciwieństwie do kobiet, nie jest misją społeczną. Wprawdzie blogerzy parentingowi angażują się w różne akcje, formułują wypowiedzi, które mają być inspiracją do refleksji w różnych kwestiach społeczno-kulturowych, ale nie postrzegają swojej roli z pozycji wyroczni moralnej, doradcy życiowego czy lidera: „Nie mamy górnolotnego poczucia wyjątkowości i misji. Blogowanie nie ratuje świata, nie ratuje nawet życia. To praca, w naszym przypadku, w rozrywce. [...] Ale czasem powodujemy, że ktoś się uśmiechnie, ktoś inny wzruszy, a jeszcze ktoś zastanowi” [Tata Nowej Ery]. Niemniej jednak mają blogerzy świadomość wpływu na swoich czytelników („Według rankingu Hash.fm jestem jednym z najbardziej wpływowych influencerów parentingowych” [Super tata]). Pozwala im to czerpać z pisania bloga korzyści finansowe: niemal każdy z blogerów stworzył ofertę współpracy dla potencjalnych zleceniodawców. Co może reklamować tata-blogger? Przykładowo „Modny tata” promuje elektryczną szczoteczkę do zębów, restaurację, przedszkole, kosmetyki, a nawet klinikę usuwającą tatuaże. Pisanie bloga może być traktowane również jako sposób realizacji twórczej, ale znacznie częściej jest kreacją i promowaniem własnego nazwiska. Blogi nie są anonimowe. Blogerzy podają swoje dane dobrowolnie, świadomie ujawniają swoją twarz. Zdarzają się też blogi parentingowo-specjalistyczne, w których przedstawianie siebie w roli ojca jest sposobem na kreowanie wizerunku zawodowego (np. tata stomatolog).

Blogujący mężczyźni podejmują tematy, które stereotypowo kojarzą się z kobietami. „Podziarany tata” pisze o rozszerzaniu diety, autor bloga „Tatą być” podejmuje temat badań prenatalnych. Twórca „Tatablog” opisuje domowe sposoby na obniżenie temperatury i zapalenie oskrzeli. „Tata Potwora” pisze recenzje książek i filmów dla dzieci. „Młody tata” dzieli się „przepisem na pączki, które pójda w cyci”, pisze o pieluszkowym zapaleniu skóry, a nawet doradza kobietom, jak pozbyć się hemoroidów po porodzie. Blogerzy opisują przebieg zabaw z dziećmi, robią sprawozdania z ich rozwoju, streszczają wydarzenia z całego dnia. Te-

matem, który wydaje się pojawiać w niemal każdym męskim blogu parentingowym, jest poród. Oczywiście rodzinny. Obecność przy porodzie jest pierwszym sprawdzianem z ojcostwa: „Co ojciec przy porodzie może zjeść<sup>1</sup> zakładając, że sam go nie odbiera? Może go po prostu nie być” [Tata Nowej Ery]. „Podziarany tata” postrzega poród jako „sprawdzian z dojrzałości, cierpliwości, umiejętności wspierania i radzenia sobie... z bezsilnością”. Dla innego blogera obecność przy porodzie dowodzi męskości: „na porodówce oddziela się prawdziwych facetów od tych, którym na widok rodzącej kobiety jaja wypadają nogawką i kulają się na sam parter do izby przyjęć...” [Tata i dziecko]. Wartość mężczyzny jako męża ujawnia się w trakcie położu żony: „twoja pani jest tak zmęczona, że nie ma takiego melanzu, żebyś był ją w stanie dogonić pod względem wycieńczenia. Zmieniaj pieluchy, kąp dzieciaka, zrób zakupy, sprzątaj, gotuj. Rób ile się da” [Tata Nowej Ery].

## **Tradycyjne modele ojcostwa w obliczu transformacji rodziny**

„Tata zaangażowany” jako model współczesnego ojca ukształtował się w opozycji do stereotypu i modeli reprezentujących rodzinę tradycyjną i modernistyczną (nowoczesną). Rodzina tradycyjna miała charakter instytucji patriarchalnej, w której normy i role były określone przez tradycję, społeczeństwo i religię. Ironicznie, ale obrazowo opisać można podział ról jako „kobiety do dzieci i kuchni, mężczyźni do kopalni”. Nowoczesność drugiego modelu polegała na tym, że matka, „menadzer rodziny”, była w stanie – oprócz zajmowania się domem i opieki nad dziećmi – pracować zawodowo (Mitrega 2014: 59–60). W dalszej części referatu będę posługiwać się określeniem „modele tradycyjne”, mając na myśli rodzinę tradycyjną i modernistyczną. Przez znaczną część badaczy zajmujących się rodziną wspomniane modele warte są ocalenia w obronie przez formami współczesnego (postmodernistycznego?) życia rodzinnego. Środowisko katolickie przepowiada upadek rodziny, a jej odrodzenia upatruje w kultywowaniu „naturalnego” patriarchalnego porządku (por. Marczak 2015: 443–446). Jak to sko-

---

<sup>1</sup> Język używany przez blogerów – pełny wyrażen potocznych czy wulgarnych – sprzyja skracaniu dystansu między twórcą a odbiorcami. Może być odbierany jako przejaw swojskości w przeciwieństwie do „sztucznego” języka literackiego (w znaczeniu wąskim jako języka literatury pięknej). Zachowano w artykule oryginalną pisownię wszystkich cytatów.

mentował psycholog psychoterapeuta Wojciech Kruczyński: „Dla wielu autorytetów społeczeństwa ważne jest, żeby przetrwała rodzina – osobiste koszty jej członków nie są już takie ważne” (2004).

Wydawać by się mogło, że największymi orędownikami zmian są feministki. Okazuje się jednak, że równie optymistycznie postrzegają zmiany społeczno-kulturowe pedagodzy, psychologowie i psychoterapeuci. Duński pedagog Jesper Juul, autor książek na temat wychowania, skomentował transformację rodziny następująco: „model hierarchicznej, autorytarnej rodziny [...] zanika [...]. Z punktu widzenia zdrowia psychicznego istnieją wszelkie podstawy, by przyklasnąć tym zmianom. Tradycyjna struktura rodziny i liczne jej wartości były destrukcyjne zarówno dla dzieci, jak i dorosłych” (2012: 14). Surową ocenę formułuje też – pracujący z kobietami, które doświadczyły przemocy w rodzinie – wspomniany już psycholog i psychoterapeuta Kruczyński: „Rodzina patriarchalna to miejsce, gdzie uświęconym obyczajem mężczyzna kontroluje życie żony i dzieci. Domaga się obsługiwanie go, określa sposoby, w jakie domownicy mają spędzać swój czas oraz wymierza kary, często fizyczne, za niestosowanie się do jego zasad”. Tradycyjny model nazywa Kruczyński „patriarchalną tresurą” (2004).

Komentarze na temat zmian społeczno-kulturowych formułują także blogerzy. Autor bloga „Tata luka”, sformułował tezę, że ojcostwo od dawna przeżywało kryzys, wyrażając tym samym krytyczny stosunek do znanych mu modeli ojca. Wszyscy blogerzy parentingowi postrzegają zanikanie modeli tradycyjnych jako pożądaną zmianę społeczną („mężczyzna tylko zarabia a kobieta tylko wychowuje i zajmuje się domem – to już było i mam nadzieję, że nie wróci” [Rodzina w praktyce]). Blogerzy dostrzegają szereg konsekwencji wychowywania się w rodzinach tradycyjnych: niskie poczucie własnej wartości jako pochodna dyrektywności rodziców, uległość w pracy, bierność życiowa, zrzucanie odpowiedzialności za swoje życie na innych. Modele te są krzywdzące nie tylko dla dzieci, lecz także dla kobiet: „Tradycyjny model rodziny jest krzywdzący dla kobiet, a mężczyźni, którzy się na niego decydują są zwyczajnie leniwi. Pracują przez osiem godzin, a przez szesnaście odpoczywają, bo są zmęczeni po pracy (no dobra, jeszcze raz na pół roku wymienią zepsutą żarówkę), podczas gdy ich żony pracują tak samo ciężko jak oni, a dodatkowo zajmują się domem (zakupy, pranie, prasowanie, gotowanie, mycie, sprząatanie, zabawy z dziećmi i odrabianie lekcji, to tylko czubek góry lodowej). Do tego dla kobiet w takim modelu dochodzi dwudziestoczworgodzinna płatanina myśli, żeby to wszystko ogarnąć. A ona sama potrafi człowieka skutecznie wykończyć. Dlatego też jak słyszę o zmęczonym facecie po ośmiu godzinach w pracy, to wzbiera we mnie pusty śmiech. To pewne, że ten człowiek nie ma pojęcia czym jest cięż-

ka praca. To pewne, że nie podolałyby w obowiązkach domowych przez tydzień. Ba, większość z takich mężczyzn nie wytrzymałaby w domu dwóch dni. Dlatego wiecie co? **PIEPRZĘ TRADYCJĘ**” [Blog Ojciec].

Przywoływany przez blogerów wizerunek ojca tradycyjnego jest konstrukcją wyobraźni uformowaną nie tylko przez osobiste doświadczenia rodzinne, lecz także wpływy kulturowe (stereotyp nadal pielęgnowany przez media). Żaden z blogerów nie zamierza wychowywać dzieci na wzór rodziny, z której pochodzi. Większość formułuje negatywne oceny na temat modelu ojca tradycyjnego. Pojedyncze głosy stanowią rodzaj zachęty do wybaczenia własnemu ojcu i świadomego wprowadzania własnych metod wychowawczych („Pogódź się więc z tym, że twojemu tacie być może brakowało czasem wrażliwości i zrozumienia, kiedy dostałeś pasem po tyłku, albo że stawiał przed tobą trudne zadania, którym nie byłeś w stanie sprostać. Teraz to ty jesteś panem sytuacji i tylko od ciebie zależy, jak wychowasz swoje potomstwo” [Tata luka]) lub rezygnacji z oceny („Nigdy nie porównuj Twoich metod wychowawczych do metod wychowawczych Twoich rodziców, znajomych <<inne czasy, inne środowisko>>” [Modny tata]).

Jaki jest ojciec tradycyjny oczyma blogerów?

- Chłodny uczuciowo, emocjonalnie niedostępny dla żony i dzieci;
- Niezaangażowany w opiekę, wychowanie i rozwój dzieci („Nie chodzi o to, by na patriarchalną modłę wracać z roboty, włączać telewizor i z drugiego pokoju nasłuchiwać zawodzeń malucha” [Tata luka]);
- Przekonany o słuszności własnego postępowania, „nieomylny”, ignorujący potrzeby innych członków rodziny: on wie najlepiej, co będzie dobre dla żony i dzieci;
- „Męski”, co nie pozwala mu wykonywać prac uznawanych za typowo kobiece;
- Przywiązany do tradycji. Używa górnolotnych słów, odwołuje się do wartości, by podkreślać rangę kultywowanego systemu rodzinnego z jego „naturalnym” podziałem ról;
- Nie przyznaje się do błędów, nie przeprosza, winą obarcza żonę i dzieci.
- Agresywny, ze skłonnością do przemocy słownej i cielesnej („jedyny kontakt pojawia się wtedy, gdy jest wychowawczy problem i ojciec musi zastosować odpowiednią karę cielesną” [Blog ojciec w wywiadzie dla Tata luka]);

Omówienia wymaga punkt ostatni. To, co dawniej uznawano za skuteczne metody wychowawcze, dzisiaj odbierane jest przez wielu jako przemoc. Kruczyński uważa, że „kiedyś od dzieci oczekiwano bezwzględnego posłuszeństwa, które egzekwowano na bardzo różne sposoby,

często odbiegające od tego, co dziś uważa się za dopuszczalne. Poprzedni, długo panujący i stabilny system wychowawczy opierał się głównie na karach” (2004) Większa była wówczas tolerancja społeczeństwa dla przysłowiowych klapsów. Nie tylko naruszenie nietykalności cielesnej jest przez blogerów krytykowane. Większa jest także świadomość sposobów komunikacji: doboru słów czy konstrukcji zdań. Zwiększenie świadomości rodzicielskiej wynika z rosnącej popularności niedyrektywnych metod, strategii czy filozofii (np. rodzicielstwo bliskości, Porozumienie bez Przemocy).

Wizerunek ojca tradycyjnego ukazany przez blogerów nie jest konstrukcją oderwaną od społecznych wyobrażeń. Obserwacja wybranych treści zawartych w Internecie potwierdza spostrzeżenia blogerów. Przykładowa wypowiedź internetowa: „Typowy polski tata po powrocie z pracy siada przed telewizorem lub komputerem, a z dziećmi mało rozmawia” (Wojciechowski). Blogerzy mają świadomość wytyczania szlaków, swoistej awangardy w zakresie stylów życia rodzinnego. Ich działania nie są kontynuacją tradycji, ale jej zanegowaniem. Blog jest w tym kontekście manifestem nowej formy życia, życia zbliżonego do sztuki. Mówimy oczywiście o poziomie deklaracji. Blogerzy odrzucają tradycyjne modele ojcostwa („Na pewno nie nazwałbym się ojcem tradycyjnym, bo kojarzy mi się to z ojcem, który nie spędza czasu z dziećmi [...] Od tej wizji ojcostwa na pewno chciałbym odejść” [Blog ojciec w wywiadzie dla Tata luka]. Mężczyzn, którzy chcieliby trwać w tradycyjnym podziale na obowiązki, nazywa „Blog Ojciec” „dużymi dziećmi”, zarzucając im tym samym brak dojrzałości.

Dychotomiczny podział na ojca tradycyjnego i współczesnego w typie taty zaangażowanego” odpowiada podziałowi na „ojca” i „tatę”. Słowo „ojciec” jest przez blogerów utożsamiane często z tradycyjnymi modelami: tymi, od których chcą odejść. „Tata” natomiast bardziej opisuje typ, z którym się identyfikują. Słowo „ojciec” nie jest w narracjach blogerów neutralne, ale zabarwione często pejoratywnie. Ojca można szanować, czuć do niego respekt, ale nie nawiązuje się z nim bliskiej emocjonalnie, partnerskiej relacji. Autor bloga „Rodzina w praktyce” traktuje „tacierzyństwo”, rozumiane jako „aktywne uczestnictwo Taty w opiece”, za składową ojcostwa. Przeważnie jednak blogerzy posługują się słowem „ojciec” wówczas, gdy opisują sytuacje rodzinne z ironią lub dystansem. O sobie mówią przeważnie „tata”. „Podziarany tata” nie mówi o ojcach, ale „tatusiach” („pewnie wielu tatusiów przyzna mi rację” [Podziarany tata]). Autor bloga „Tata być” zwraca się do swoich czytelników: „drodzy tatusiowie”. Już sama znacząca przewaga liczebna blogów, które w nazwie mają słowo „tata” (np. Podziarany tata, Tata i dziecko, Tata

być, Tata Nowej Ery, Tata luka, Tata w pracy, Tata stomatolog, Tata Potwora, Modny tata, tatablog, tato-terapia, Supertata, conatotata i in.) nad tymi, które używają formy „ojciec” (np. Blog Ojciec, Dzień Ojca, Ojciec roku) świadczy o określonej tendencji. Różnicę między „ojcem” a „tata” w postrzeganiu wielu współczesnych młodych ludzi ujmują teksty demotywatorów, tj. internetowych grafik: „Ojcem można zostać przez przypadek. Na miano taty trzeba sobie zasłużyć”, „Każdy może być ojcem, ale trzeba być kimś wyjątkowym, żeby być tata”.

## **Tata zaangażowany**

Jaki jest tata zaangażowany? Przede wszystkim jest otwarty na dialog z żoną i dziećmi. Wychowywanie dziecka nie jest dla niego obowiązkiem czy misją, lecz przywilejem. Posiadanie dzieci przynosi bowiem korzyści emocjonalne przede wszystkim rodzicom. To ojciec zyskuje dzięki możliwości budowania relacji z dzieckiem: „Chcę, żeby dorastanie moich dzieci było fascynującym przeżyciem nie tylko dla nich, ale i dla mnie i mojej żony” [Tatanamedal]. Stworzenie silnej więzi jest podstawowym celem ojcostwa. Jak pisze jeden z blogerów: „staram się aby łączyła nas więź, którą tylko z własnym dzieckiem można zbudować” [Fathersday]. W tradycyjnych modelach rodzice oczekiwali od dziecka posłuszeństwa, szacunku i wdzięczności. Tutaj to nie dziecko powinno dziękować ojcu za opiekę. To ojciec jest wdzięczny za to, że ma dzieci: relacja z nimi kształtuje go jako człowieka. Dziecko jest w oczach taty zaangażowanego pełnowartościową, autonomiczną jednostką: ma swoje potrzeby, zainteresowania. Od samego początku dziecko traktowane jest na równi, z pełnym szacunkiem. Niedyrektywne podejście do dzieci łączy się z empatią i uważnością. Jak pisze jeden z blogerów: „Do mnie najbardziej trafia taki [model], który stawia na współpracę rodzica i dziecka. Nie posłuszeństwo czy uległość, ale relację, w której zarówno moje potrzeby, jak i potrzeby moich dzieci są zaspokajane” [Blog ojciec w wywiadzie dla Tata luka]. Słowem, które wyznaczało w dużej mierze sposób funkcjonowania modeli rodzin tradycyjnych, było poświęcenie. W modelu promowanym przez blogerów potrzeby wszystkich członków rodziny są równie ważne. Ideałem jest taka organizacja życia rodzinnego, aby nie trzeba było rezygnować z własnych zainteresowań, ambicji czy pracy („chcę pokazać mojemu Synowi, że mogę być aktywnym uczestnikiem Jego życia, nie rezygnując z własnych zainteresowań i pasji” [Modny tata]). Niemniej jednak narodziny dziecka mają ogromny wpływ na zmianę dotychczasowego życia, zmianę ocenianą pozytywnie. Jeden



z blogerów komentuje ją następująco: „zawsze uważałem swoje życie za udane. Nie sądziłem, że może być udane jeszcze bardziej. [...] Wszystko jest jakby bardziej, mocniej, lepiej” [Tata luka].

Analiza wspomnianych przez blogerów sposobów spędzania czasu z dziećmi wskazuje na to, że nie jest to tylko opieka, ale próby budowania głębszej relacji. Blogerzy deklarują przede wszystkim, że się ze swoimi dziećmi bawią („Patrzę na moją córkę codziennie i codziennie się z nią bawię, przytulam, biorę na ręce” [Fathersday]). „Tata luka” wymienia „samoloty, podnoszenia, opuszczania i latania po mieszkaniu”. Tata zaangażowany wykazuje się w sytuacjach „kryzysowych” empatią („Tule, próbuję coś nucić i wydaje mi się, że jest lepiej” [Tatablog]), zorganizowaniem i zaradnością („Umiem spierać rzygi z kanapy w salonie i fotelika w aucie” [Tata Nowej Ery]). Przebieg dnia z małym dzieckiem wyglądać może następująco: „dobra książka z obrazkami, jedzonko, bieganie, jedzonko, drzemka, dobra książka z obrazkami, bieganie, kąpiel i sen”, a w między czasie także „przybijanie piątek, papatki i bicie braw” [Tatą być]. Od samego początku relacja oparta jest na współdziałaniu: robimy coś razem, a nie obok siebie. Dla porównania: statystyczny polski rodzic, według badań TNS, wspólnie z dzieckiem robi zakupy, rozmawia i ogląda telewizję: „Niewiele mniej niż połowa zapytanych codziennie wspólnie z dzieckiem zasiada przed szklanym ekranem, a niespełna jedna trzecia – przynajmniej kilka razy w tygodniu” (TNS 2014: 3). Ani zakupy nie wymagają współdziałania czy wchodzenia w interakcję, ani oglądanie telewizji. Nie każda też rozmowa służy pogłębianiu relacji (por. 12 błędów w komunikacji według Thomasa Gordona 1991: 301–308), a jako że wspomniane badania nie precyzują jej charakteru, nie chcę się do tej kwestii odnosić. Moją uwagę zwraca różnica w celach spędzania czasu z dzieckiem: tata zaangażowany buduje relację, czego nie da się osiągnąć poprzez wspólne oglądanie telewizji czy zakupy.

W rodzinie taty zaangażowanego panuje komunikacja otwarta. Założeniem jest wyrażanie potrzeb i próśb wprost, informowanie o swoich uczuciach bez lęku o ocenę. Wypowiedzi blogerów pełne są tkliwości. Tata zaangażowany nazywa uczucia, nie boi się płakać ze wzruszenia, opisuje swoje przeżycia, myśli, refleksje, zaprzeczając stereotypowemu przekonaniu o tym, że mężczyźni skrywają swoje emocje. Dla zobrazowania zjawiska przytoczę ilustrujący je fragment postu autora bloga „Fathersday”: „Gdy wtula się w moje ramiona a ja gładzę ją po plecach mówi mi do ucha: *jesteś moim ukochanym tatusiem!* To jest najwspanialsza rzecz, którą od niej słyszę, a słyszę niemal codziennie ostatnio. Odpowiadam jej najczulej jak potrafię, że jest moją ukochaną córeczką i wtedy ona mówi: *chodźmy się przytulić do mamy.* Mam wielkie szczęście



znajdować się w samym centrum tego kręgu miłości, którym otoczyły mnie moje dziewczyny. Żaden film ani żadna książka nie jest w stanie dostarczyć takich emocji”.

Tata zaangażowany czyta książki na temat wychowywania, z fascynacją obserwuje rozwój swojego dziecka: „Na parkingu wydłubałem z bagażnika rowerek, a mama usadziła na nim młodego i stał się cud. Potomek wziął się i pojechał. Tak po prostu, z lekkim tylko popychem. Fru i już. Stałem zbaraniały i nie mogłem zebrać szczęki z rozgrzanego asfaltu” [Tata Potwora]. Tata zaangażowany nie planuje dziecku przyszłości. Nie narzuca, ale proponuje. Wspiera w rozwoju zainteresowań. Nie ocenia. Towarzyszy w „zdobywaniu” świata: „Młody niezmiennie mnie zaskakuje. W tej chwili chce zostać twórcą gier łączących wszystkie jego pasje. Ciekawe co będzie dalej” [Tata Potwora].

Blogerzy podkreślają swoje starania w dążeniu do bycia dobrym ojcem: „Jestem tatą Młodej i Młodego. Może nie zawsze tatą na medal, ale aspiruję” [Tatanamedal], „Staram się być dobrym tatą dla niej, dobrym według własnego wyobrażenia o roli dobrego ojca i własnego sumienia” [Fathersday]. Nie dążą jednak do bycia ojcem idealnym, ale wystarczająco dobrym: „Mam stuprocentowe przekonanie, że nie będę ojcem idealnym. Bo mam przecież wady jak każdy. Nie będę również trenerem, który wyśle swoje dziecko na obwoźne eliminacje do jednego z dziecięcych talent shows. Zamiast tego zaproszę córkę do swojego świata i może pokażę jak się jeździ na rowerze” [Tata luka]. Dają sobie prawo do słabości i błędów: „Czy jestem przekonany, że jestem najlepszym ojcem i wiem wszystko? Wręcz przeciwnie – nie wiem nic i to jest śmieszne” [Ojciec roku]).

Dla taty zaangażowanego znaczenie ma również wygląd, co pokrywa się z ogólnospołecznymi tendencjami: „Zrób coś ze sobą! Masz małe dzieci. Chcesz, żeby miały tatusia z nadwagą?” [Super tata]. Najbardziej wyróżnia się w tej kwestii „Modny tata”: „Lubię bawić się modą, mieć własny styl, dzięki któremu wyrażam siebie”. Blogger publikuje na swoim blogu profesjonalnie wykonane zdjęcia, których nie powstydzilyby się magazyny modowe. Rezultatem tych zabiegów jest pozycja celebryty. Trzydziestotrzylatek z doktoratem został uznany przez portal „Pudelek” „ciachem tygodnia” (2016).

Kto chce zostać tatą zaangażowanym? Przede wszystkim są to mężczyźni młodzi (27–35 lat), z wyższym wykształceniem (tutaj zwróć uwagę na badania TNS z 2014 roku potwierdzające, że osoby z wyższym wykształceniem poświęcają dzieciom więcej czasu) oraz o satysfakcjonującej sytuacji materialnej. Tata jest wolny od podstawowych trosk materialnych, dlatego może sobie pozwolić na spędzanie dużej

ilości czasu z dzieckiem (nie musi szukać dodatkowych źródeł zarobku), a kiedy jest taka potrzeba nawet zajęcie się nim przez dłuższy okres (czasowa rezygnacja z pracy). Nie można przyporządkować modelu taty zaangażowanego do określonego charakteru pracy zawodowej. To nie tylko humaniści czy pedagodzy, jakby się mogło wydawać, ale przedstawiciele bardzo różnych profesji: dziennikarze, przedsiębiorcy, sportowcy, nauczyciele, lekarze, pracownicy mediów itd.

## **Dlaczego tata zaangażowany zrezygnował z patriarchy?**

Blogerzy kreują nie tylko wizerunek osobisty, lecz także zawodowy. Chcą być odbierani jako specjaliści w swoich dziedzinach. Sukces zawodowy buduje poczucie wartości i jest źródłem władzy lub jej ekwiwalentem. Dzięki temu tata zaangażowany, jako spełniający się zawodowo mężczyzna, nie potrzebuje patriarchalnego modelu rodziny do tego, by podbudowywać swoje ego. On zna swoją wartość, dlatego zrzeka się kulturowo nadanej władzy. Władza nie daje szczęścia, szczęście daje partnerstwo: zarówno z żoną, jak i dziećmi. Wypowiedzi blogerów na temat partnerek/ żon zdradzają szacunek, bliskość emocjonalną, często podziw, np.: „I gdy tak potem niesiony dumą kombinowałem, gdzie najtaniej kupić konia, który pociągnie tę niemałą furmankę ukrytych talentów mojej ślubnej, zadzwoniła teściowa, żebyśmy wpadli do nich na kolację. Nie śmiałem odmówić wizyty kobiecie, która w męczarniach wydała na świat geniusza, więc pojechaliśmy” [Szkice rodzinne].

Wiele postów ma wydźwięk społeczny: blogerzy parentingowi chcą poprawić sytuację kobiet w społeczeństwie. Bloger „Tata w Pracy” przekonuje kobiety do karmienia piersią w miejscach publicznych „(nie musisz uciekać do śmierdzących szaletów, [...] Niech patrzą krzywo” [Tata w pracy]), „Modny tata” pisze do nich mowy motywacyjne („Jesteś sobie warta! Tak właśnie Ty! Zaslugujesz na to, czego pragniesz, o czym marzysz, przede wszystkim – zaslugujesz na Siebie!”)<sup>2</sup>. Większa ilość postów skierowana jest jednak do mężczyzn. Okazuje się, że bloger o typie taty zaangażowanego – nie dość, że nie rości sobie praw „należnych” w rodzinie patriarchalnej, to jeszcze uważa, że ma łatwiejsze życie, skoro to nie on rodzi dzieci. Refleksjami z bloku porodowego dzieli się autor bloga „Tata i dziecko”: „Trzymając swoje dziecko na rę-

<sup>2</sup> Warto zauważyć, że słowo „kobieta” zapisuje dużą literą. („to jest apel do Kobiet, wszystkich Kobiet, które są największą siłą tego świata” [Modny tata])

kach i słuchając tych krzyków pomyślałem sobie, że naprawdę mamy “wylajtowane” życie jako mężowie, ojcowie, tatowie”. „Modny tata” przytacza wpojone przez matkę zasady dotyczące relacji z kobietami. Warte są zacytowania dlatego, że charakteryzują poglądy opisywanego typu ojca: „Kobieta to największa siła tego świata [...], powinna sama decydować o sobie, nie można jej zabrać wolności: wolności do pracy, do rozwoju, do bycia (lub nie) matką, do bycia sobą, przede wszystkim. Emocje u Kobiety to największa świętość, nie powstrzymuj ich, pielęgnuj je, nie wywołuj tych negatywnych. Szanuj Kobiety, szanuj je wszystkie, te z twojego najbliższego otoczenia, dalszego i obce, te które mijasz na ulicy” [Modny tata]. Swój post z okazji Dnia Kobiet kończy bloger apelem do mężczyzn: „Szacunek do Kobiet, poszanowanie Ich godności i praw. Pozwólmy Kobietom być sobą” [Modny tata].

Można by się zastanowić, czy tata zaangażowany nie „zdradza swoich”: nie dość, że sam rzekł się „należnych mu” przywilejów, to jeszcze namawia do tego innych mężczyzn. W tym kontekście nie działa w interesie mężczyzn. Wypowiedziami, w których blogerzy walczą o prawa kobiet, narazić się mogą na pozbawienie reputacji w tradycyjnym męskim środowisku. W ich narracjach nie uwidacznia się wojna płci. Cele w związku formułowane są wspólnie, dlatego żadna ze stron nie musi uciekać się do metod „lisa i lwa”.

Tata zaangażowany czuje się mężczyzną, ale nie buduje męskości w sposób stereotypowy. „Wychowywanie córki w moim odczuciu jest najbardziej męskim zajęciem w życiu ojca” [Fathersday]. Blogerzy mają świadomość przełamywania stereotypów: „Ja sam czuję się często błędnie zaszukany – podziarany, trenuje MMA, jeździ jakimś nieoznakowanym dostawczakiem [...] A tu taka niespodzianka – po treningu wracam przed 22.00 do domu, wchodzę do pokoju córeczki i całuję ją na dobranoc. Na co dzień prowadzę firmę w branży rolniczej, a po pracy spędzam czas z rodziną. Śpiewam „Mam tę moc”, a na piknikach u Niny zakładam brokatową koronę i popijam niby-herbatkę odginając elegancko mały palec. A co!” [Podziarany tata].

## **Kryzys, upadek rodziny, a może uzdrowienie?**

Barbara Ostafińska-Malik i Ewa Wysocka uważają, że „immanentną cechą rodzin współczesnych jest wzrost zagrożenia dezintegracją i rozpadem (kryzys), a także wzrost zjawisk patologicznych, głównie w sferze więzi międzypokoleniowych [...]” (2016:74). Moim zdaniem – nigdy wcześniej dbanie przez rodziców o jakość relacji z własnym

dzieckiem nie było tak popularne jak współcześnie. Coraz popularniejsze są niedyrektywne techniki i metody, pomagające w nawiązywaniu i utrzymywaniu więzi w rodzinie (por. Wychowanie bez porażek Thomasa Gordona, *Porozumienie bez przemocy* Marshalla Rosenberga, *Pozytywna dyscyplina*, *Rodzicielstwo bliskości*). Powiększa się grupa osób, które świadomie dokonują wyboru założenia rodziny (jako jednej z wielu możliwości) i decydując się na dziecko, budują z nim relację od samego początku. Podczas gdy blogerki, przełamując stereotypy, kreują się na „wredne matki” (Bilińska 2018: 46–48) – blogerom zależy na wizerunku zupełnie odwrotnym.

Zwolennicy tradycyjnych modeli rodzin uważają, że współcześnie mężczyźni mają trudność w zdefiniowaniu własnej tożsamości. Nie wiedząc kim są, stają się „wicematkami”: „Tata przytuli, przewinie, zabierze na jogę, nauczy mówić o emocjach i ugotuje. Zastanawiałaś się, kto w takim razie pokaże twojemu dziecku, jak się bronić, walczyć i rywalizować?” (Kopocz 2012). Blogerzy odpierają zarzuty o stawianiu się „kopiami matek”: „żaden Ojciec nie zastąpi dziecku Matki, ani żadna Matka nie zastąpi dziecku Ojca – każdy ma inne zadanie do spełnienia przy wychowaniu dziecka, a reszta to tylko „czynności techniczne”, które każda płęć może wykonać” [Rodzina w praktyce].

Wszyscy mężczyźni, których blogi analizowałam, reprezentowali model taty zaangażowanego. Czy to znaczy, że we współczesnym społeczeństwie występuje tylko taki model? Bynajmniej! Stan taki wynika z tego, że tylko dla ojca ponowoczesnego pisanie bloga parentingowego jest nie tylko możliwe do zaakceptowania, lecz także wartościowane pozytywnie. Czy ojciec tradycyjny mógłby napisać pięć tysięcy znaków na temat rozszerzania diety, wyboru pieluch czy analizy płaczu niemowlęcia? Nie, bo ani go te kwestie nie interesowały, ani nawet wymogi wobec pełnionej przez niego roli nie pozwalały, by owe zainteresowanie wykazywał. W świecie ponowoczesnym, kiedy to ekonomiczna funkcja rodziny przybiera postać marginalną, inwestycja w relację z dziećmi staje się podstawowym celem młodych rodziców. Czy demokracja współczesnych rodzin może być określana mianem kryzysu rodziny? Moim zdaniem jest to raczej sukces czasów współczesnych. Ukształtowanie się w społeczeństwie modelu taty zaangażowanego jest dowodem zmian zmierzających w dobrym kierunku. Nie ku upadkowi. To nie kryzys rodziny, to szansa na jej uzdrowienie.

## Bibliografia

- Bilińska P. (2018), *Ile jest kobiety w matce? – analiza wybranych blogów parentingowych*, [w:] *Kobiecość na przestrzeni wieków*, E. Starzyńska-Kościuszko, W. Markowski (red.), Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie, t. II, Olsztyn: 39–58.
- Gordon T. (1991), *Wychowanie bez porażek*, przeł. A. Makowska, E. Sujak, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa.
- Ile czasu rodzice poświęcają swoim dzieciom?* (2014), TNS, URL=[http://www.tnsglobal.pl/archiwumraportow/files/2014/07/K.047\\_Ile-czasu-rodzice-poswiecaja-swoim-dzieciom\\_005a-14.pdf](http://www.tnsglobal.pl/archiwumraportow/files/2014/07/K.047_Ile-czasu-rodzice-poswiecaja-swoim-dzieciom_005a-14.pdf) [dostęp z dnia 22.06.2018].
- Juul J. (2012), *Twoje kompetentne dziecko. Dlaczego powinniśmy traktować dzieci poważniej?*, przeł. B. Hellmann, B. Baczyńska, Wydawnictwo MiND, Podkowa Leśna.
- Kopocz K. (2012), *Wicematka*, URL=<http://www.kobieta.pl/artukul/wicematka> [dostęp z dnia 22.06.2018].
- Kruczyński W. (2004), *Patriarchat jako źródło przemocy*, „Niebieska linia” nr 1, URL=<http://www.psychologia.edu.pl/czytelnia/59-niebieska-linia/767-patriarchat-jako-zrodlo-przemocy.html> [dostęp z dnia 22.06.2018].
- Marczak Ł. (2015), *Kondycja współczesnej rodziny jako nagląca kwestia społeczna*, „Studia Teologiczno-Historyczne” 35: 433–446.
- Mądrzy rodzice, 50 największych polskich blogów rodzicielskich – ranking*, URL=<http://madrzy-rodzice.pl/2017/10/50-najwiekszych-polskich-blogow-rodzicielskich-ranking/> [dostęp z dnia 22.06.2018].
- Mitrega A. (2014), *Od rodziny posttradycyjnej do postmodernistycznej – współczesne modele relacji rodzinnych*, , dostęp otwarty na zasadach creative commons przez Repozytorium Centrum Otwartej Nauki, identyfikator: 2082-9019, URL=<https://depot.ceon.pl/handle/123456789/4045> [dostęp z dnia 22.06.2018].
- Ostafińska-Molik, B., Wysocka E. (2016), *Rodzina w doświadczeniach młodzieży gimnazjalnej w kontekście przemian rodziny współczesnej – refleksja teoretyczna i empiryczne egzemplifikacje*, „Przegląd Pedagogiczny” 1: 55–76.
- Piotrowska M. (2015), *Jak wychować dziecko w dzisiejszym świecie?* URL=[https://moja-psychologia.pl/artykuly/4,dzieci\\_wychowanie/278,jak\\_wychowac\\_dziecko\\_w\\_dzisiejszym\\_swiecie.html](https://moja-psychologia.pl/artykuly/4,dzieci_wychowanie/278,jak_wychowac_dziecko_w_dzisiejszym_swiecie.html) [dostęp z dnia 22.06.2018].
- Pudelek (2016), *Ciacho Tygodnia: Bloger „Modny Tata”*, URL=[https://www.pudelek.pl/artikul/93058/ciacho\\_tygodnia\\_bloger\\_modny\\_tata\\_zdjecia\\_s/foto\\_1#s1](https://www.pudelek.pl/artikul/93058/ciacho_tygodnia_bloger_modny_tata_zdjecia_s/foto_1#s1) [dostęp z dnia 22.06.2018].
- Wojciechowski M., *Po co tata*, URL=<https://www.salon24.pl/u/wojciechowski/465325,po-co-tata> [dostęp z dnia 22.06.2018].

Zestawienie blogów poddanych analizie:

Blog Ojciec ([www.blogojciec.pl](http://www.blogojciec.pl)), Conatotata ([www.conatotata.pl](http://www.conatotata.pl)), Dzień ojca ([www.dzienojca.org](http://www.dzienojca.org)), Fathersday ([www.fathersday.pl](http://www.fathersday.pl)), Mądrzy rodzice ([www.madrzy-rodzice.pl](http://www.madrzy-rodzice.pl)), Młody tata ([www.zbygniew.pl](http://www.zbygniew.pl)), Modny tata ([www.modnytata.pl](http://www.modnytata.pl)), Oczekując ([www.oczekujac.pl](http://www.oczekujac.pl)), Ojciec roku ([www.ojciecroku.pl](http://www.ojciecroku.pl)), Podziarany tata ([podziaranytata.blogspot.com](http://podziaranytata.blogspot.com)), Rodzina w praktyce ([www.rodzinawpraktyce.p](http://www.rodzinawpraktyce.p)), Super tata ([supertata.tv](http://supertata.tv)), Superstyler (wpisy Taty Nowej Ery) ([www.superstyler.pl](http://www.superstyler.pl)), Szkice rodzinne ([szkicerodzinne.pl](http://szkicerodzinne.pl)), Tata i dziecko ([tataidziecko.pl](http://tataidziecko.pl)), Tata luka ([www.tataluka.pl](http://www.tataluka.pl)), Tata Potwora ([www.tatapotwora.pl](http://www.tatapotwora.pl)), Tata stomatolog ([www.tatastomatolog.pl](http://www.tatastomatolog.pl)), Tata w pracy ([www.tatawpracy.pl](http://www.tatawpracy.pl)), Tatablog ([tatablog.pl](http://tatablog.pl)), Tata-namedal ([www.tatanamedal.pl](http://www.tatanamedal.pl)), Tata być ([www.tatabyc.pl](http://www.tatabyc.pl)), Tato-terapia (<https://www.facebook.com/Tato-Terapia-232255010515463/>), Totentato ([www.totentato.blogspot.com](http://www.totentato.blogspot.com)).



# **WIARA–RELIGIA–KOŚCIÓŁ**

**Editorial Note: Guest Editor's Section: *Faith – Religion – Church*: Marek Sokołowski (sociology of culture),  
Michał Łyszczarz (sociology of religion)**





**Piotr Sękowski**

ORCID 0000-0003-1968-4257

**Tomasz Sieczkowski**

ORCID 0000-0002-7847-8632

Uniwersytet Łódzki  
Wydział Filozoficzno-Historyczny

University of Lodz  
Faculty of Philosophy and History

## **CZY TRZEBA BYĆ ATEISTĄ, ABY BYĆ SEKULARYSTĄ?**

### **Does One Has to Be an Atheist to Be a Secularist?**

Słowa kluczowe: ateizm, sekularyzm, Charles Taylor, demokracja liberalna

Key words: atheism, secularism, Charles Taylor, liberal democracy

#### Streszczenie

Artykuł traktuje o relacjach ateizmu i sekularyzmu. Podstawowym problemem rozważanym w tekście jest pytanie o to, czy trzeba być ateistą, żeby być sekularystą. Pojęcia sekularyzmu i ateizmu przedstawiamy na tle historycznym, a następnie analizujemy w taki sposób, by uzyskać możliwie pełną odpowiedź na nasze pytanie. Analizie poddane zostały teoretyczne możliwości kształtowania relacji religii i państwa, a także konsekwencje, jakie wypływają z poszczególnych form kształtowania tych relacji. Sądzymy, że o ile rozumieć ateizm jako niewiarę w Boga/bogów, a sekularyzm jako nieużywanie teologicznych uzasadnień w decyzjach politycznych, o tyle nie trzeba być ateistą, by być sekularystą, z drugiej zaś strony warto być sekularystą będąc człowiekiem religijnym, bo to sekularyzm jako zasada polityczna gwarantuje prawo do wyznawania i praktykowania religii.

#### Abstract

This article provides an analysis of the relationship between atheism and secularism. An attempt is made to answer the question whether an individual has to be an atheist to be a secularist. The concepts of atheism and secularism are presented in their historical context, and are then analysed in order to provide an answer to our question. We analyse the theoretical possibilities of relationships between religion and the state, and the consequences of the particular forms of these relationships. We argue that, insofar as atheism is perceived as a lack of belief in God/gods, and secularism as the absence of theological justifications in political decisions, one does not have to be an atheist to be a secularist. On the other hand, it is worthwhile being a secularist if one is a believer, since it is secularism, as a political principle, that guarantees the right to confess and to practice a religion.

Sekularyzm jest współcześnie domyślną zasadą polityczną obowiązującą w większości państw demokratycznych. Zasady rozdziału państwa od kościoła (kościółów) w zasadzie się nie kwestionuje, a konsekwencją jej przyjęcia w większości systemów prawnych państw demokratycznych jest stopniowy zanik wpływów politycznych instytucji religijnych, a także narastanie procesów sekularyzacyjnych w samych społeczeństwach<sup>1</sup>. Sekularyzacja społeczna z kolei przekłada się na zauważalny spadek aktywności religijnej obywateli. Aczkolwiek globalnie liczba ludzi wierzących rośnie, odsetek ateistów i osób bezwyznaniowych (tzw. „nones”) rośnie wraz z nią<sup>2</sup>. Niniejszy artykuł ma stanowić próbę obrony sekularyzmu jako zasady organizacji politycznej, która jest korzystna zarówno dla niewierzących, jak i dla wierzących, a zarazem ma być głosem nawołującym do szerszego koncyliacyjnego podejścia w dyskusjach tak politycznych, jak i religijnych. Współautorami tego tekstu są katolik i ateista. Przedstawiamy argumenty na rzecz sekularyzmu, ponieważ uważamy, że – nie tylko w kontekście religijnym – organizacja polityczna ma, o ile to możliwe, łączyć, a nie dzielić. W poszczególnych częściach niniejszego tekstu najpierw zdefiniujemy sekularyzm i różne jego odmiany, później przyjrzymy się znaczeniom i historycznym losom ateizmu, omówimy trudności związane z tymi oboma pojęciami, by na koniec odpowiedzieć na pytanie o relację łączącą ateizm i sekularyzm.

## Sekularyzm

Termin sekularyzm ukuł dopiero w połowie XIX wieku George Jacon Holyoake, brytyjski socjalista i spółdzielca, ostatnia osoba skazana w Anglii za bluźnierstwo podczas publicznego wystąpienia. Samo zjawisko sekularyzmu jako zasady i praktyki politycznej jest jednak starsze. Jego najdoskonalsza i najlepiej znana eksplikacja poprzedza wystąpienie Holyoake’a o kilkadziesiąt lat. W 1801 Towarzystwo Baptystyczne z Danbury napisało do Thomasa Jeffersona, ówczesnego prezydenta

---

<sup>1</sup> Ten drugi aspekt dobrze ilustruje przykład Wielkiej Brytanii i Norwegii, które *de iure* nie są państwami świeckimi (monarcha brytyjski jest zarazem zwierzchnikiem Kościoła Anglii), ale w obu procesy sekularyzacji społecznej są na tyle silne, że państwa te wprowadziły możliwość zawierania związków małżeńskich przez osoby tej samej płci.

<sup>2</sup> Relewantne statystyki znaleźć można w: (Keysar, Navarro-Rivera 2013; Zuckerman 2007). Relatywnie aktualne dane dotyczące religijności Polaków znaleźć można w badaniu CBOS z 2015 roku (*Kanon wiary Polaków*, URL=[http://www.cbos.pl/SPISKOM.POL/2015/K\\_029\\_15.PDF](http://www.cbos.pl/SPISKOM.POL/2015/K_029_15.PDF) [dostęp z dnia 8.08.2018]).

USA, list wyrażający zaniepokojenie o losy mniejszości religijnych w nowym porządku ustrojowym zainaugurowanym przez wejście w życie konstytucji Stanów Zjednoczonych. Jefferson odpowiedział słynnymi słowami mówiącymi o „murze oddzielającym kościół od państwa” („a wall of separation between Church and State”)<sup>3</sup>. Jeffersonowskie rozumienie sekularyzmu ma oczywiście źródło w filozofii Oświecenia, zwłaszcza w idei (ograniczonej) tolerancji religijnej promowanej przez Johna Locke’a w jego *Liście o tolerancji* (1689)<sup>4</sup>, ale jej rzeczywistą inspiracją jest historia powstania Ameryki jako kolonii dla religijnych uchodźców, tyranizowanych w Europie (zwłaszcza w Anglii) przez kościoły głównego nurtu. Sojusz państwa i ołtarza, jak uczyła europejska historia, groził erupcją przemocy religijnej, której zapobiec miała sekularystyczna zasada rozdzielenia państwa i kościoła/kościół.

Najogólniej rzecz ujmując, funkcjonują trzy rozumienia sekularyzmu (i sekularyzacji jako towarzyszącego mu/poprzedzającego go procesu): ekonomiczne, polityczne, społeczne.

**Ekonomiczny (resp. prawny** [zob. Habermas 2003: 103]) wymiar sekularyzmu ma znaczenie głównie historyczne i dotyczy przejmowania majątków kościelnych przez państwo (ostatnia tego typu sekularyzacja miała miejsce po II wojnie światowej, a dokładniej pod koniec lat 40. XX wieku, kiedy władze PRL przejęły dużą część majątku kościelnego). Był to proces o tyle istotny, o ile w Polsce w relacjach państwo–Kościół katolicki po dziś dzień mierzymy się z różnymi konsekwencjami tamtej sekularyzacji.

**Społeczny** poziom sekularyzmu jest zjawiskiem niezwykle istotnym z punktu widzenia socjologii i filozofii religii (zob. np. Berger 1979, Taylor 2007, Maclure, Taylor 2011). Zdefiniować go można jako proces (i stan) zeświecczenia społeczeństw, głównie zachodnich, polegający na braku odniesień religijnych i teologicznych w życiu i praktykach społecznych, a także brak wpływu przekonań religijnych na zmiany społeczne (obyczajowe, kulturowe, ideologiczne). Obejmuje on takie kwestie, jak na przykład udział uzasadnień religijnych w zmianach percepcji istotnych zagadnień etycznych. Osobnym pytaniem, na które nie jesteśmy tu w stanie odpowiedzieć, jest to, czy sekularyzacja społeczna jest następ-

<sup>3</sup> *Jefferson's Letter to the Danbury Baptists*, Jan. 1. 1802, URL=<https://www.loc.gov/loc/lcib/9806/danpre.html> [accessed 8.08.2018].

<sup>4</sup> Pamiętać wszakże należy, że Locke’owska zasada tolerancji była ograniczona i nie obejmowała katolików (z powodu lojalności wobec Rzymu) i ateistów. W tym drugim przypadku dawało o sobie znać dość powszechne w nowożytności przekonanie, że bez transcendentnej gwarancji moralność, a wraz z nią społeczna współegzystencja, nie są możliwe. Zob. (Locke 1963).

stwem sekularyzacji politycznej, czy też sekularyzacja polityczna jest jedynie emanacją trwającego procesu sekularyzacji społecznej.

Nasz tekst dotyczy wszakże relacji ateizmu i **sekularyzmu politycznego**, czyli, mówiąc najkrócej, zasady rozdziału kościoła/kościół od państwa. Zrekonstruujemy go za Charlesem Taylorem.

Punktem wyjścia jest zasada liberalizmu (czy też demokracji liberalnej) uznająca wielość światopoglądów jako stan naturalny dla pluralistycznych warunków politycznych demokracji liberalnej: „Istnieje szeroki konsensus co do tego, że ‘sekularyzm’ jest zasadniczą składową każdej demokracji liberalnej składającej się z obywateli, którzy wyznają wielość koncepcji świata i dobra, niezależnie od tego, czy koncepcje te są religijne, duchowe czy świeckie” (Maclure, Taylor 2011: 2).

W konsekwencji sekularyzm, jako zasada polityczna, przyjmuje dość trywialną postać i „[o]piera się na dwóch głównych zasadach, mianowicie równości, szacunku i wolności sumienia, oraz na dwóch sposobach działania, które czynią realizację tych zasad możliwą, to znaczy na rozdziale kościoła i państwa oraz neutralności państwa wobec religii” (Ibidem: 20)<sup>5</sup>. Jeden z radykalnych ateistycznych współczesnych sekularystów definiuje ideał sekularny w sposób podobny do Taylora, zwracając wszakże uwagę na podrzędność instytucji państwa obywatelskiego (w tym instytucji religijnych) względem państwa jako jednostki ustrojowej:

Standardowe stanowisko sekularystyczne jest następujące: religie i postawy religijne (niezależnie od tego, jak bardzo ktoś się z nimi nie zgadza i uważa, że są błędne, wsteczne, opresyjne, a czasami otwarcie niebezpieczne) mają prawo istnieć i być wyrażane w przestrzeni publicznej, ale nie powinny mieć większych praw niż jakikolwiek inny głos w tej przestrzeni. Oznacza to, że organizacje religijne powinny zrzec się, czym są, mianowicie organizacjami społeczeństwa obywatelskiego zrzeszającymi grupy interesu, istniejącymi po to, aby przedstawiać swój punkt widzenia i usiłować przekonać innych, by go zaakceptowali. Partie polityczne, związki zawodowe i inne organizacje pozarządowe robią to samo i ciała religijne są dokładnie tym samym, co te organizacje. Powinny zatem cierpliwie zająć swoje miejsce w szeregu i podobnie jak pozostałe organizacje polegać na rzeczywistym wsparciu, które mogą uzyskać od jednostek i ich darowizn (Grayling 2013: 103)<sup>6</sup>.

---

<sup>5</sup> Sama Jocelyn Maclure definiuje sekularyzm jako „pojęcie *polityczne*, które dotyczy relacji między władzą państwową a przekonaniem, praktykami i instytucjami religijnymi” i również sytuuje go w obrębie liberalnego systemu politycznego. Zob. (Maclure 2017: 21–22).

<sup>6</sup> Oczywiście postulat „cierpliwego zajęcia miejsca w szeregu” jest formułowany z pozycji społecznej pragmatyki i w tym kontekście się broni, broni się również z pozycji ateistycznej czy agnostycznej. Natomiast dla osoby głęboko religijnej zawsze jej religijna perspektywa będzie nadrzędną, a ów postulat – o ile osoba ta nie będzie miała skłonności fundamentalistycznych – będzie miał charakter jedynie porządkowy, zapewniający sprawne funkcjonowanie instytucji społecznych i gwarantujący tej osobie wolność wyznania.

Jednocześnie takiemu usytuowaniu instytucjonalnemu powinna towarzyszyć negatywnie rozumiana wolność jednostek, czyli „wolność od agitacji religijnej lub opartych na przymusie żądań przynależności do jakiejś religii, napastowania i karania za brak takiej przynależności i – co bardzo ważne – wolność od wymogu życia w zgodzie z doktrynami lub wymogami religii, do której jednostka nie należy” (Ibidem: 20).

Reasumując, sekularyzm jest zasadą organizacji politycznej oddzielającą sferę tego, co polityczne, od sfery tego, co religijne i obejmującą zasadę wolności religijnej (wolności sumienia) i nieodłączną od niej zasadę wolności od religii, czyli, inaczej mówiąc, pozytywną i negatywną wolność religijną. Trzeba zauważyć, że sekularyzm nie musi być zasadą polityczną, której występowanie ogranicza się do demokracji liberalnych (czego przykładem może być sekularyzm turecki po przyjęciu konstytucji w 1928 roku), ale przyjmujemy w tym tekście, że jego naturalnym środowiskiem jest właśnie demokracja liberalna, której pluralistyczna dynamika i wewnętrzne mechanizmy kontroli są w stanie zapobiec degeneracji sekularyzmu albo w agresywny, sankcjonowany przez państwo ateizm, albo w rozmaite formy mniej lub bardziej zakamuflowanej teokracji (ten drugi proces jest bardzo prawdopodobny w wypadku mutacji demokracji liberalnej w demokrację suwerenną, co obserwujemy w ostatnich latach w Polsce).

Współczesny świat, a mówiąc bardziej precyzyjnie świat współczesnych zachodnich demokracji, to świat w coraz większej mierze wielokulturowy, mieszczący w ramach demokratycznej organizacji politycznej często diametralnie odmienne grupy etniczne, sposoby życia, koncepcje dobra i afiliacje religijne. Niezależnie od kolonialnej przeszłości dużej części państw Zachodu, jest to sytuacja relatywnie nowa i wymagająca od filozofii nowego aparatu pojęciowego, który uchwyciłby specyfikę nowoczesnych warunków religijności i ich relacji do sfery politycznej i publicznej. Stąd od czasu słynnego wystąpienia Habermasa z 2001 roku mówi się raczej o *postsekularyzmie*. Habermas, który zaniedbał kwestię religii w swojej przełomowej książce *The Structural Transformation of the Public Sphere* (1962), zajął się rozważaniem kwestii religijnych w latach 70. i 80. XX wieku (zob. Habermas 2002), a wydarzenia z 11 września 2001 skłoniły go do nowej i pogłębionej refleksji nad miejscem tego, co religijne w ramach demokratycznych wspólnot politycznych. Postsekularyzm oznacza, zdaniem Habermasa, zespół nowych warunków religijności, w których „wspólnoty religijne wciąż trwają w kontekście ciągłej sekularyzacji” (Habermas 2003: 104). Osoba religijna (czy, jak pisze Habermas, „świadomość religijna”) musi zaakceptować podstawowe reguły rządzące publiczną i polityczną rze-

czywistością zachodnich demokracji. Są to, po pierwsze, domyślna w demokracji wielość światopoglądów, po drugie, uznanie epistemicznego autorytetu nauki, i po trzecie, uznanie przesłanki, że ustroj państwa oparty jest na świeckiej, a nie religijnej moralności. W przeciwnym wypadku monoteizmy mogą mieć dla zachodnich społeczeństw politycznych charakter destrukcyjny (zob. Ibidem: 104–105).

Kiedy więc dalej będziemy rozważać nasze tytułowe pytanie, będziemy mieć na myśli nie sekularyzm jako klasyczny projekt ładu politycznego, ale właśnie postsekularyzm jako zasadniczo ten sam projekt, tyle że wrażliwy na obecne zmiany społeczne i demograficzne<sup>7</sup>.

## Ateizm

Współcześnie samo pojęcie ateizmu jest ściśle związane z pojęciem religii i teizmu – również stąd wynikają jego nieścisłości i problemy definicyjne, bo sama religia i teizm są trudno definiowalne. Niegdyś deizm, jako twierdzenie o nieingerowaniu Boga/bogów w bieg rzeczy, nazywany był ateizmem. Najogólniej rzecz ujmując, moglibyśmy powiedzieć, że ateizm to po prostu niewiara w jakiegokolwiek Boga czy bóstwo, zaprzeczenie nadprzyrodzoności i istnienia rzeczywistości duchowej (zob. Baggini 2003). O ile jednak taka definicja daje ogólne wyobrażenie, czym jest ateizm, czego dotyczy i co twierdzi, o tyle jest mało precyzyjna, zupełnie niewrażliwa na zróżnicowanie postaw nazywanych ateistycznymi, na pluralizm ateistycznego świata. Mankamenty te dają o sobie tym bardziej znać, gdy weźmie się pod uwagę nie tylko aktualną panoramę światopoglądową, lecz także historię pojęć, historię pojęcia ateizmu, historię religii i jej krytyki. Takie rozumienie ateizmu jest więc wyłącznie punktem zaczepienia, gdy mowa o współczesności.

Etymologicznie rzecz ujmując, słowo ateizm wywodzi się od greckiego *atheos*. *Theos* znaczy Bóg, *a-* jest natomiast przedrostkiem przeczącym. Słowo *atheos* znaczy więc etymologicznie tyle co bezbożny i w takim znaczeniu było pierwotnie używane (zob. Szocik 2014). Friedrich Solmsen (Solmsen 1942) wskazuje, że Diagoras z Melos był pierwszym ateistą, który ostro krytykował religię i mistycyzm (zob. Solmsen 1942). Niemniej już w VI w. p.n.e. krytykował religię Ksenofanes, demaskował

---

<sup>7</sup> Charles Taylor używa terminu sekularyzm/epoka sekularna właśnie na opisanie tego, co Habermas nazwał postsekularyzmem: społeczeństwo sekularne to takie społeczeństwo, „w którym wiara, nawet dla najbardziej zagorzałego wyznawcy, jest jedną z wielu dostępnych dla ludzi możliwości”. Zob. (Taylor 2007: 3).



antropomorfizm i krytykował politeizm, choć nie przeczył istnieniu bóstwa jako takiego (zob. Tatarkiewicz 2005). Innym starożytnym ateistą był, jak twierdzi w *Wykładach o krytyce religii* Andrzej Rusław Nowicki, żyjący podobnie jak Diagoras w V w. p.n.e., arystokrata ateński Krytiasz. Ujmował on zjawisko religii w kategoriach społecznych, wskazując na społeczne funkcje i genezę religii. Jako polityk postulował i praktykował instrumentalne wykorzystanie religii do utrzymania władzy (zob. Nowicki 1986). Później również Euhemer (Ibidem: 192–195), IV–III w. p.n.e., wskazywał na kulturową genezę pojęcia bogów twierdząc, że w istocie bogowie to żyjący w odległej przeszłości ludzie, którzy wsławiли się bohaterskimi czynami, w konsekwencji czego społeczności przypisały im boskie atrybuty i jako bogów zachowały w pamięci (jest to mechanizm pod pewnymi względami analogiczny do tego, który stoi za powstawaniem kultów Cargo [por. Dawkins 2007]).

Ważne światło na sprawę starożytnego ateizmu rzuca proces Sokratesa (Nowicki 1986). Jak powszechnie wiadomo, filozof ten został oskarżony o bezbożność i poniósł śmierć, mimo że nie zaprzeczył istnieniu bóstw, a jedynie podał w wątpliwość istnienie bogów państwowych. Pokazuje to sposób, w jaki używano wówczas pojęcia ateizmu. Ateizm oznaczał nie tyle zaprzeczenie istnienia bóstw, ile po prostu zaprzeczenie istnienia bóstw wyznawanych w danej społeczności. Z tego powodu w chrześcijańskiej starożytności chrześcijanie i poganie wzajemnie zarzucali sobie ateizm, bowiem – choć nie negowali istnienia Boga czy bóstw – to wzajemnie przeczyli swoim wyobrażeniom na temat tego, jak Bóg czy bóstwa wyglądają. W starożytności zatem ateizm to po prostu bezbożność rozumiana jako uchylanie się od religijnych praktyk czy podważanie zasadności jakiejś konkretnej religii, a nie religii w ogóle. To oczywiście nie jest znaczenie przeciwne znaczeniu współczesnemu, jest ono po prostu szersze, a wraz z biegiem czasu ulegało doprecyzowaniu aż do stanu obecnego.

W średniowieczu o ateizmie można byłoby mówić chyba tylko w kategoriach relatywnych, jako o nieuznawaniu jedynie słusznej podówczas religii, jaką było chrześcijaństwo reprezentowane przez Kościół Katolicki (Szocik 2014). Na to jednak teologia ukuła sobie już nowe pojęcia: pogaństwa – w przypadku innowierców, i herezji – gdy ktoś okazał się chrześcijaninem wyrodnym, zniekształcającym zdrową naukę.

Zagęszczenie wystąpień reformatorskich i heretyckich wzrasta wraz ze zbliżaniem się renesansu, co w efekcie prowadzi do ukształtowania się w renesansie atmosfery bardziej życzliwej wolnomyślicielstwu. Wolnomyślicielstwo to, choć przejawiało się w buncie wobec Kościoła, prowadziło jednak raczej do powstawania nowych wyznań (kalwinizm, lutera-

nizm) niż do ateizmu jako takiego. Można przypuszczać, że swoistą iskrą zapalną mógł być jeszcze w średniowieczu nominalizm Ockhama, który spowodował rozwój myśli antymetafizycznej i materialistycznej. Faktem jest, że w XVII i XVIII w. wzbiera na sile krytyka Kościoła i chrześcijaństwa w ogóle, a materialistyczna i sceptyczna myśl Hobbesa z dystansem odnosząca się do spraw nadnaturalnych nie sprzyja umocnieniu metafizyki. Spinoza w swoich pismach istnieniu Boga nie przeczy, ale wprowadza specyficzny monizm, w którym utożsamia Boga z przyrodą, co choćby zdaniem Nowickiego (1986) jest już w istocie formą ateizmu jedynie dla bezpieczeństwa autora posługującą się pojęciem Boga tam, gdzie chodzi wyłącznie o przyrodę. Kartezjusz, choć w swoich pismach dowodzi przeciw istnieniu Boga i trudno przypuszczać, żeby ateizacja narodów była jego intencją (zob. Szocik 2014), spotyka się z krytyką i potępieniem władz kościelnych za zbyt duże zaufanie potędze rozumu, jego pisma trafiają na indeks. Niedługo później Jan Meslier, ksiądz katolicki (sic!), przeczy istnieniu Boga (zob. Meslier 1955).

Nie bez przyczyny, gdy mowa o ateizmie, pojawia się temat oświeceniowej Francji. Motywem przewodnim oświecenia francuskiego był inspirowany kartezjańskim racjonalizmem kult rozumu. W tym okresie myśli francuskiej szczególnie zaznacza się nurt encyklopedystyczny reprezentowany przez Diderota i naturalistyczny, którego przedstawicielem był le Mettrie. W okresie tym popularyzowano wiedzę naukową na coraz większą skalę (zob. np. Ruse 2016), a większość intelektualistów tamtego czasu przynajmniej krytykowała religię. Encyklopedysta d'Holbach stwierdza, że wszyscy rodzą się ateistami, a wiara jest wpajana dopiero w toku wychowania. David Hume zaś podważa prawomocność teologii naturalnej (zob. Hume 1962, Sieczkowski 2008, Berman 2013). Ponieważ Boga powszechnie postrzegano jako gwaranta porządku moralnego, ateista markiz de Sade, jako uzasadnienie dla swobody obyczajów wskazuje puste niebo, a inni niewierzący wystrzegają się nazywania siebie ateistami w obawie, że zostaną posądzeni o sianie społecznego zamętu i podważanie porządku moralnego. W czasach rewolucji francuskiej ateizm zyskuje coraz większy rozgłos już nie tylko w kręgach intelektualistów. W następstwie tych zjawisk w epoce Napoleona nastąpiła instytucjonalizacja sekularyzmu. W tym sensie Francję można uznać za ojczyznę sekularyzmu.

Wraz z industrializacją i wywołanymi przez nią zmianami demograficznymi ateizm staje się w XIX wieku dostępną opcją światopoglądową i zyskuje zwolenników na całym świecie. Ludwig Feuerbach stwierdza, że to nie człowiek jest stworzony na obraz i podobieństwo Boga, ale Bóg jest wymyślony przez ludzi na ludzkie podobieństwo

(Feuerbach 1981). Nietzsche twierdzi, że Bóg umarł, a wraz z nim porządek moralny stracił ostateczną podstawę. Marks mówi o religii, że to opium dla mas, które ma zneutralizować ból trudnych warunków egzystencji. Myśl Marksa prowadzi do konkluzji, wedle której religijność jest symptomem złych warunków egzystencjalnych i niesprawiedliwości społecznej, przeto poprawa warunków ekonomicznych powinna doprowadzić do rozpowszechnienia ateizmu. Potocznie kojarzony z ateizmem Bertrand Russell (podobnie jak G. E. Moore) jako jedyne sensowne stanowisko wskazuje agnostycyzm (zob. Berman 2013, Heller, Życiński 2015). Również niektórzy egzystencjaliści (jak Sartre) przyjęli ateizm. Powstał nurt świeckiego humanizmu. Filozofie feministyczne zazwyczaj postulują ateizm. Według Levi-Straussa i psychoanalityków język religii ma swoje korzenie w podświadomości i nie ma odzwierciedlenia w rzeczywistości.

Język za punkt wyjścia obierają sobie również pozytywiści logiczni. Analizują jednak problem w całkowicie odmienny sposób. Są oni – mówiąc w przybliżeniu – spadkobiercami intelektualnej tradycji zapoczątkowanej w średniowiecznej filozofii angielskiej przez Wilhelma Ockhama i nominalistów. Filozofowie pozytywistyczni nie twierdzą, że Bóg nie istnieje, twierdzą natomiast, że pojęcie Boga nie ma sensu. Zatem zarówno zdanie „Bóg istnieje”, jak i zdanie „Bóg nie istnieje” nie mają sensu. W ten sposób stawiają się poza nawiasem klasycznie rozumianego ateizmu, ten bowiem przeczy istnieniu Boga, a nie sensowności pojęcia Boga, jednak w potocznym mniemaniu są za ateistów uznawani.

Podsumowując, chcąc wyliczyć wszelkie możliwości, jeśli spojrzymy na pojęcie ateizmu z perspektywy jego historii i z życzliwością względem potocznych praktyk językowych, musimy stwierdzić, że ateizm może oznaczać: (1) bezbożność, zaniechanie praktyki religijnej, (2) niewiarę w Boga/bogów konkretnej religii, (3) niewiarę w Boga/bogów w ogóle, (4) twierdzenie o niemożliwości poznania istnienia Boga/bogów, (5) twierdzenie o nieistnieniu Boga lub bogów, (6) twierdzenie o bezsensowności pojęcia Boga/bogów, transcendencji czy nadprzyrodzoności.

Współcześnie, by być wiernym naszym językowym intuicjom, raczej nie będziemy ateizmem nazywać bezbożności i zaniechania praktyki religijnej (1) – kogoś prezentującego taką postawę nazywamy niepraktykującym. Ani też nie będziemy mówić, że ateizmem jest przeczenie jakiejś konkretnej religii (2) – w tym sensie ateistą jest każdy. Wprowadzono wiele terminów porządkujących postawy z omawianego spektrum szeroko rozumianego religijnego sceptycyzmu. W odróżnieniu od ateizmu mówi się zatem o agnostycyzmie, czyli poglądzie, zgodnie z którym nie da się poznać, czy Bóg istnieje, czy nie (4). Ignostycyzm, czyli

nonkognitywizm, to z kolei wspomniany pozytywistyczny pogląd, wedle którego pojęcie Boga czy bóstwa albo nadprzyrodzoności jest bezsensowne, więc bezsensowny jest nie tylko teizm, ale i ateizm, a także agnostycyzm, bo wszystkie te stanowiska operują pojęciem Boga/bogów (6). Stanowisko to (6) jest jednak kłopotliwe. W kontekście *stricte* filozoficznym jest bowiem stanowiskiem różnym od ateizmu i słusznie traktowanym osobno. Jednak w kontekście potocznym stanowisko takie będzie kojarzone z ateizmem. Zatem po wykluczeniu tych zjawisk, które ze względu na to, że albo nie przystają do obecnych intuicji językowych, albo też zostały wyróżnione w osobnym pojęciu, pozostają zjawiska (3), (5) i warunkowo – o ile chcemy uchwycić potoczny sens pojęcia ateizmu – zjawisko (6). Stanowiska (3) i (5) różnią się wyłącznie niuansem – stanowisko (5) jest mocniejsze. Sporadycznie też zdarza się, że osoba niepraktykująca religii jest nazywana ateistą (1). Wobec tego możemy w przybliżeniu powiedzieć, że pojęcie ateizmu ściśle obejmuje stanowiska (3) i (5), a także w pewnym luźniejszym sensie stanowisko (1) i (6). Na tej podstawie możemy – zataczając koło – powiedzieć, jak na początku: ateizm to niewiara w Boga/bogów, twierdzenie o nieistnieniu Boga/bogów, a także, w potocznym sensie, zaniechanie praktyki religijnej lub odcięcie się całkowite od sporu o (nie)istnienie Boga/bogów.

Pojęcie ateizmu jest jednak niewątpliwie nieostre, pierwotnie określało bezbożność, potem niewiarę w chrześcijańskiego Boga, a jeszcze później niewiarę w ogóle. Siłą rzeczy wszelkie definicje będą dość arbitralne. Lepiej więc może, miast silić się na sformułowanie ścisłej definicji, mówić o spektrum przekonań ateistycznych, które obejmowałyby rozmaite formy krytyki religii i teizmu. Ostatecznie trudno bowiem jakkolwiek definicję uznać za wiążącą i lepiej posługiwać się raczej kilkoma pojęciami niż koniecznie jednym „ateizmem”: warto zatem obok ateizmu mówić o agnostycyzmie, ignostycyzmie, niepraktykowaniu, czyli różnych formach utrzymywania dystansu do treści i praktyk religijnych.

## Problemy z sekularyzmem

Sekularyzm opiera się na mocnym filozoficznym założeniu, że rozum publiczny powinien być zasadniczo rozumem świeckim. Sekularyzm ma zatem korzenie oświeceniowe i jest wyrazem pewnej lokalnej (choć niewątpliwie silnej i mającej zasięg globalny) kultury. Nie jest więc stanem permanentnym (by tak rzec, metafizycznie osadzonym i uzasadnianym), ale historycznie i społecznie przygodnym konstruk-

tem. Jest też stosunkowo kruchy, bowiem społeczności, w których nie istnieje rozróżnienie na to, co polityczne i to, co religijne, są w historii na porządku dziennym, natomiast społeczności świeckie, na co zwraca uwagę Mark Lilla (2007), są rzadkością.

Jeśli więc nie ulegniemy pokusie absolutyzowania wartości oświeceniowych, to zdamy sobie sprawę, że wartości rozumu (racjonalności), wolności i równości (także religijnych) są naszymi etnocentrycznymi projektami ideologicznymi. Nawet jeśli są nam z oczywistych powodów bliskie, to są zarazem otwarte na negocjacje, dla których probierzem i granicą powinien jednak być zestaw nienegocjowalnych wartości etycznych (nawet jeśli tylko regulatywnych): nienaruszalności cieleśnej, szacunku dla osoby, unikania zadawania bólu itp. Ta świadomość może utrudniać negocjacje podstawowych reguł społecznych i politycznych z grupami religijnie fundamentalistycznymi, ale nie musi, o ile precyzyjnie wyłoży się *racje*, dla których porządek sekularny gwarantuje obywatelom najszerszy zestaw wolności.

Kolejne zastrzeżenie wiąże się z tym, że jako zasada polityczna sekularyzm oznacza, być może, zawsze to samo, ale kontekst pragmatyczny dyskusji o sekularyzmie zmienia się przede wszystkim w zależności od tego, czy mówimy o społeczeństwie monoreligijnym i jednolitym etnicznie/kulturowo, czy też o społeczeństwie pluralistycznym, wielokulturowym. W pierwszym wypadku sekularyzm oznacza określenie brzegowych warunków interakcji między państwem a dominującą religią, dbających także o mniejszości religijne, jeśli takowe istnieją; w drugim, nadrzędnym celem staje się równowaga religijna (taki był właśnie pierwotny cel sekularyzmu amerykańskiego). Rozróżnienie to wiąże się z trudnością jeszcze bardziej podstawową i trudniejszą do teoretycznej eksplikacji i politycznej pragmatyzacji. Trudność ta wynika z zasadniczej odrębności historycznych doświadczeń i religijnych uwarunkowań różnych państwowych jednostek politycznych. W związku z tym sekularyzm w katolickiej Polsce oznacza coś innego niż w muzułmańskiej Turcji. Inna jest sytuacja, gdy kompromis co do udziału religii w sferze publicznej zawierany będzie z progresywnymi, liberalnymi grupami religijnymi, a inna jest wtedy, gdy rozwiązania narzucane będą regresywnym konserwatystom religijnym. Jak pokazują spory dotyczące udziału religii w sferze publicznej w Polsce, w zasadzie osobnej analizy wymaga nie tylko sytuacja każdego konkretnego państwa, lecz także każda konkretna próba ustalenia rozwiązań prawnych dotyczących magisterium, którego władztwo przynajmniej częściowo przypisują sobie organizacje religijne (edukacja, zachowania seksualne, prawa prokreacyjne) wymaga przyjęcia odrębnej perspektywy i osobnego potraktowania.

Mimo tych wszystkich trudności, separacja rozumu religijnego (czymkolwiek miałyby być) od rozumu świeckiego w sferze publicznej jest stanem pożądanym (zob. Sieczkowski 2014). Paradoksalnie, wcale nie z troski o niewierzących członków społeczności, ale z troski o wiernych różnych wyznań – jak bowiem przypomniał ostatnio Peter Sloterdijk (2013), historia przemocy ideologicznej to najczęściej historia konfliktów między organizacjami i grupami religijnymi, a nie między świeckim państwem i zorganizowaną religią. Jakkolwiek zasada sekularyzmu nie wydawałaby się trudna do zaakceptowania z wnętrza danego światopoglądu religijnego (jak na przykład coraz częściej wydaje się z wnętrza polskiego światopoglądu katolickiego), zabezpiecza ona interesy i prawa każdego z takich światopoglądów z osobna, jest zatem zasadą meta-swiatopoglądową gwarantującą pluralizm światopoglądów religijnych, kulturowych czy filozoficznych. To dlatego Taylor, z którym co do zasady się zgadzamy, zauważył, że naturalnym środowiskiem sekularyzmu jest demokracja liberalna.

## Problemy z ateizmem

Z twierdzeniem o nieistnieniu Boga wiąże się pewien problem metodologiczny. Otóż dowodzenie, że coś nie istnieje, jest trudniejsze od dowodzenia, że coś istnieje. Żeby dowieść, że  $x$  istnieje, wystarczy wskazać jeden egzemplarz  $x$ -a, zatem przy odrobinie szczęścia już na początku poszukiwań możemy znaleźć to, co nas interesuje, a tym samym dowieść istnienia  $x$ -a. Żeby natomiast dowieść, że coś nie istnieje, trzeba sprawdzić wszelkie możliwości, wszystkie „miejsca”, w których to coś mogłoby się znajdować. Zakładając, że pojęcie Boga jest sensowne, trudno jest dowieść nieistnienia Boga, a tymczasem mocny ateizm głosi tezę o nieistnieniu Boga.

Ateiści mówią za d'Holbachem, że ateizm jest stanem pierwotnym, a religijność jest nabyta; katolicycy teologowie mówią coś przeciwnego. W każdym razie słuszna jest uwaga ateistów, że raczej ten, kto postuluje istnienie, winien go dowieść, a nie ten, kto postuluje nieistnienie. Jednak problematyka teologiczna jest specyficzna – to nie jest dyskusja o (nie) istnieniu jednorozca, gdzie przynajmniej teoretycznie można by przeszucać każdy metr kwadratowy globu. Gdyby tak było, sprawa dawno znalazłaby rozstrzygnięcie. Twierdzenie teistów o istnieniu Boga nie wynika z jakichkolwiek twardych dowodów – jedynie z poszlak. Dlatego też mówi się raczej o wierze, a nie o wiedzy czy o przekonaniu w sensie epistemicznym. W tym sensie teista może odeprzeć roszczenia ateisty mówiąc, że



wierzy w Boga, a nie wie o jego istnieniu. Teista może się powołać na prywatne doświadczenie, ale to jest nierozstrzygające, bo jest z definicji nieintersubiektywne. Osłabiając swoje stanowisko, czyli przechodząc z pozycji wiedzy na pozycję wiary – a w rzeczywistości eksplikując po prostu, czym jest teizm – teista wywiązuje się w pewnym sensie ze spoczywającego na nim *onus probandi* przyznając, że on niczego nie będzie w stanie dowieść, on tylko wierzy. I w tym kontekście ateista może domagać się od teisty podania racji, dla których ten decyduje się wierzyć, a teista może podać zakład Pascala albo wspomniane już prywatne doświadczenie. Ateista może znów odrzucić prywatne doświadczenie, ale w ten sposób ostatecznie nie uzasadni, że wiara jest nieracjonalna, a jedynie, że on nie ma doświadczenia, które pozwalałoby mu racjonalnie wierzyć. To nie jest dowód, że Boga nie ma, a tylko dowód, że nie ma podstaw, by w niego wierzyć, co w zasadzie dowodzi tylko, iż niektórzy są pozbawieni doświadczenia pozwalającego uwierzyć, więc nie ma też obiektywnych podstaw ugruntowujących religię.

Dokonując pewnego skrótu można zatem powiedzieć, że w kontekście katolickim debata teizm vs. (mocny) ateizm nie jest debatą epistemologiczną, debatą między jakimś twierdzeniem i jego negacją, ale raczej między *wiarą* w to twierdzenie a *negacją* tego twierdzenia. Negacja jest mocniejsza i to ona w pierwszej kolejności domaga się dowodu. Z tej perspektywy – pamiętajmy wszakże, że odbywa się to kosztem rezygnacji z epistemologicznej kwalifikacji przekonań religijnych, z czego, naszym zdaniem, powinno wynikać ważne w kontekście tematu tego artykułu osłabienie mocy politycznej religii – można zatem odwrócić pierwotny zarzut ateisty i przedstawić następującą argumentację: na pytanie, ‘czy Bóg istnieje?’, teista odpowiada, że nie wie, a jedynie wierzy, natomiast ateista twierdzi, że wie i jest pewien. Osoba, która zgłasza mocniejsze roszczenie epistemiczne, powinna podać racje dla swojej pewności. Mocny ateizm zdaje się z tej perspektywy stanowiskiem mocniejszym niż teizm, a więc to ateizm domaga się dowodu, natomiast teizm powinien – abstrahujemy tu od tego, jak rzeczywiście zachowują się orędownicy teizmu – z prób dowodzenia istnienia Boga zrezygnować. To oczywiście tylko jedna z konsekwencji takiego podejścia dla teizmu. Skoro opiera się on wyłącznie na wierze, to jego wyznawcy nie powinni w imię swojej decyzji o tym, żeby wierzyć (wiara to w myśl KKK „akt woli” [KKK 2010: 154, 166]) narzucać owej wiary ani systemów wartości z niej wynikających ogółowi społeczeństwa. Nie powinni tego robić, ponieważ nie dysponują intersubiektywnymi podstawami uzasadnienia swojego roszczenia. W ten sposób argument przeciw ateizmowi staje się argumentem na rzecz sekularyzmu.



## Ateizm i sekularyzm

W kontekście tytułowej relacji ateizmu i sekularyzmu należy zadać dwa pytania. Po pierwsze, czy ateista musi być sekularystą, i po drugie, czy sekularysta musi być ateistą. Inaczej mówiąc, czy będąc ateistą, trzeba być zarazem sekularystą oraz czy trzeba być ateistą, żeby być sekularystą.

Na pierwszy rzut oka odpowiedź na pierwsze pytanie wydaje się stosunkowo prosta. Jak widzieliśmy wcześniej, ateści od wieków pozostawali w najlepszym wypadku na marginesie kultury i dopiero związane z nowoczesnością polityczne i ekonomiczne procesy sekularyzacyjne dały im prawo głosu w sferze publicznej. Mimo to są grupą, która po dziś dzień w wielu krajach (nawet *de iure* świeckich) pozbawiona jest własnej politycznej reprezentacji, na podstawie czego da się wysnuć wniosek, iż powinno im zależeć na świeckiej sferze politycznej.

Między pojęciami ateizmu i sekularyzmu nie ma jednak prostego logicznego wynikania, a rozmaite preferencje przekonaniowe i polityczne mogą zaciemnić pozornie przejrzystą relację między (wyznawanym) ateizmem a (pożądaną) świeckością sfery politycznej i publicznej. Znamy przypadki, gdy ludzie wyznający światopogląd ateistyczny głosili zarazem konieczność utrzymywania religii jako narzędzia kontroli społecznej (emblematicznym przykładem jest tutaj Lord Bolingbroke). W polskiej przestrzeni publicznej przykładami podobnego myślenia mogą być Janusz Korwin-Mikke i Bogusław Wolniewicz. Ten ostatni wielokrotnie deklarował ateizm, co nie przeszkadzało mu w sporach politycznych opowiadać się po stronie obyczajowo konserwatywnych katolików. Dla nieprzychylnie nastawionego obserwatora podobne postawy mogą być formą hipokryzji, choć bardziej życzliwa interpretacja mówiłaby raczej o hierarchizowaniu dyskursów pod względem ważności: instrumentalne traktowanie religii służyć ma obronie i propagowaniu wartości wyższego rzędu.

Podobna dwuznaczność pojawia się, kiedy rozpatrujemy drugie pytanie: czy trzeba być ateistą, aby być sekularystą. Relacja ta jest nieco bardziej skomplikowana choćby z tego powodu, że religijnym można być na wiele sposobów i w ramach wielu instytucji religijnych lub poza nimi, niemniej jednak zasadnicza odpowiedź jest dość prosta: sekularysta *nie musi* być ateistą. Co więcej, wydaje nam się, że da się z tego wyciągnąć także inny, mocniejszy wniosek: osoba religijna *powinna* być sekularystą. Jak widzieliśmy, pojęcie sekularyzmu odnosi się do dziedziny polityki, natomiast wiara religijna stanowi tylko jeden z poziomów światopoglądu jednostki. Jeśli na całość przekonań jednostki

spojrzemy jako na światopogląd złożony z wielu, często ze sobą spójnych, ale często niezgodnych poziomów czy segmentów (zob. Sieczkowski 2018), to łatwo zauważymy, że, mówiąc w pewnym przybliżeniu, możliwe są dwa ogólne scenariusze:

a) Możemy najpierw wyobrazić sobie Kowalską, dla której orientacja religijna stanowi tylko jeden ze sposobów życia. Kowalska posiada w życiu wiele orientacji praktycznych: jest melomanką, uprawia sport, interesuje się nauką i wchodzi w relacje romantyczne z innymi osobami, które wyznają podobne do niej lub różne koncepcje dobra. Kowalska może też być matką, żoną, może kochać przyrodę albo nowoczesne technologie. Jej życie stanowi skomplikowaną mozaikę przekonań, zainteresowań i orientacji praktycznych, a sama Kowalska często nie myśli nawet o relacjach łączących poszczególne aspekty jej świadomego życia. Dla Kowalskiej zasada sekularna jest najlepszym możliwym rozwiązaniem politycznym regulującym relację między tym, co polityczne a tym, co religijne, ponieważ zawiera możliwość podporządkowania różnych wartości życiowych (a jak widzieliśmy, Kowalska ma ich wiele) wartościom religijnym, ale do niej nie przymusza ani Kowalskiej, ani szerszego społeczeństwa. Jeśli Kowalska jest w stanie (a zakładamy, że jest, skoro jest osobą świadomą i wrażliwą) ekstrapolować swoje wielopoziomowe rozumienie i współtworzenie rzeczywistości na innych członków społeczności, to *powinna* ona uznać zasadę sekularyzmu jako najszerszą zasadę umożliwiającą realizację wolności jednostki w życiu publicznym, ponieważ sekularyzm pozwala każdej Kowalskiej na samodzielny wybór stylu życia i koncepcji dobra, czy raczej – jak dzieje się coraz częściej w demokracji liberalnej, która jest naturalnym środowiskiem sekularyzmu – na tworzenie własnego amalgamatu złożonego z różnych prefabrykowanych opcji światopoglądowych, stylów życia, koncepcji dobra i własnych preferencji.

b) Wyobraźmy sobie teraz Nowaka. W przeciwieństwie do Kowalskiej, nie negocjuje on wartości i przekonań religijnych z codziennymi wymogami świata i następującymi zmianami społecznymi. Nie oddziela on magisterium religijnego od innych obszarów, w których autorytet epistemiczny leży gdzie indziej niż w dogmatach pielęgnowanych przez instytucje religijne. W jego światopoglądzie przekonania religijne i wartości religijne, na których są one zbudowane, zajmują centralne miejsce (w klasycznym fundacjonistycznym rozumieniu, czyli w takim, że wszelkie inne przekonania ostatecznie się z nich wywodzą i znajdują w nich uzasadnienie). Wydaje się, że na poziomie czysto epistemicznej analizy światopoglądu Nowak nie powinien być sekularystą. Ale opis epistemiczny i opis pragmatyczny to dwie różne sprawy: nietrud-

no wyobrazić sobie sytuację, w której Nowak jest reprezentantem mniejszości religijnej, a teokratyczny system polityczny stanowi dla niego zagrożenie większe niż ideologicznie obcy, ale gwarantujący mu wolność praktykowania swojej religii sekularyzm. W takiej sytuacji logiczna spójność poglądów może ustąpić pragmatycznej kalkulacji: sekularyzm oznacza równouprawnienie wszystkich religii, jest więc nam na rękę bardziej niż system, który promuje i wspiera najsilniejszą instytucję religijną. Taka właśnie intencja przyświecała wspomnianym baptystom z Danbury, którzy zwrócili się do prezydenta Thomasa Jeffersona zaniepokojeni tym, czy nowy reżim ustrojowy zapewni bezpieczeństwo ich religijnej społeczności. Pojawia się tu wszakże wątpliwość, czy wyrażaliby podobne zaniepokojenie, gdyby stanowili na początku XIX wieku absolutną większość w swoim stanie (Connecticut) bądź w całych Stanach Zjednoczonych.

Jednakże, niezależnie od tego, czy przyjmujemy opcję a) czy b), pozostaje jeszcze koronny argument, który sformułować można, w przeciwieństwie do dwóch pozostałych, z wnętrza światopoglądu religijnego, a nie z meta-filozoficznej perspektywy rekonstruującej warunki możliwości tego, co polityczne i tego, co religijne. Dotyczy on i Kowalskiej, i Nowaka. Otóż – przynajmniej zakładając perspektywę chrześcijańską – etyka religijna jest etyką w dużej mierze supererogacyjną, a sama przynależność religijna jest aktem woli. Taka optyka ukazuje religijność jako postawę, którą jednostka realizować może w pełni jedynie o tyle, o ile jest wolna i świadoma swoich wyborów. Politycznie narzucona moralność religijna – choćby nawet uzasadniana była racjami pozareligijnymi – spowoduje, że realizacja tej moralności stanie się obowiązkiem wypełnianym z konformizmu bądź z obawy przed karą, a nie z powodu wewnętrznej potrzeby, podczas gdy właśnie owa wewnętrzna potrzeba jest istotą świadomej religijności (KKK 2010: 160). Wierzenia religijne w większości przypadków dziedziczymy po rodzicach, wychowawcach, środowisku, w którym wyrosliśmy – najczęściej zatem to warunkowanie społeczne jest głównym powodem, dla którego ktoś praktykuje daną religię / posiada określone przekonania religijne. Jednak w warunkach religijnej wolności możliwy jest wzrost religijnej świadomości, który doprowadzi do tego, że pierwotnie nabyta religijność stanie się z czasem świadomie podtrzymaną postawą ze względu na korzyści, jakie niesie dla jednostki, ze względu na piękno religijnych idei czy wartości, które tę jednostkę pociąga, czy ze względu na emocjonalną więź z transcendencją. Wydaje się, że wprowadzanie religijnych standardów do polityki osłabia możliwość tego sposobu realizacji religijności, a taka właśnie postawa wobec religii zdaje się

najbardziej szczerą i nastawioną na istotę religii – człowiekiem religijnym *sensu stricto* nie jest bowiem ten, który wierzy, bo musi, ale ten, który wierzy, bo chce, bo rozumie i kocha. W teologii katolickiej przykładem się wielką wagę do tego, by człowiek umiał *stanąć w prawdzie* – by potrafił przyjąć prawdę na własny temat. Państwo religijne temu standardowi się sprzeciwia, bowiem ze swej istoty sprzyja fałszywej religijności przyjmowanej jedynie ze względu na panującą koniunkturę, państwo świeckie natomiast stwarza przestrzeń, w której ten właśnie postulat może być realizowany – w państwie świeckim ateista może być ateistą świadomie, a człowiek religijny – świadomie religijnym. Wiele postulatów moralności religijnej ma, jak powiedzieliśmy, charakter supererogacyjny, czyny chwalebne zaś, z jednej strony, nie mogą być przedmiotem przymusu, z drugiej natomiast, jeśli już wskutek jakiegoś niefortunnego wypadku przymusem się stają, tracą w istocie swój supererogacyjny charakter. W tym sensie włączenie ich do katalogu prawnie sankcjonowanych obowiązków spowoduje absurdalny dysonans między systemem prawnym a etyką religijną, bo z jednej strony teoretycznie zostanie ona wprowadzona w czyn, ale z drugiej okaże się, że zatraciła po drodze swą istotę; narracja polityczna będzie więc mówić o obowiązku tam, gdzie religia będzie mówić o supererogacji. W ten sposób, niezależnie od deklarowanych intencji wiązania porządków politycznego i religijnego, buduje się rozdzźwięk między państwowością a religijnością. Co więcej, okazuje się, że to państwo wymaga od obywateli więcej niż religia od swoich wyznawców, a przecież, jak zakładają ludzie religijni, to religia powinna stanowić ostateczny drogowskaz i najwyższy standard moralny. Czyny supererogacyjne zakładają rezygnację z jakiegoś własnego dobra na rzecz porównywalnego dobra drugiego człowieka. Ich prawne sankcjonowanie spowoduje, że będą one przez społeczeństwo postrzegane jako obowiązek narzucony przez władzę, od którego (przy nadarzającej się możliwości) każdy będzie stronił. Religijność poniesie więc klęskę również w wymiarze pedagogicznym, a skutki upolitycznienia moralności religijnej okażą się przeciwne do tych, jakie zakłada religia. Właściwą bowiem przestrzenią do realizacji wymagającej etyki religijnej jest przestrzeń wolności, a nie przymusu, choćby był to przymus *do* religii.

## Zakończenie

Zarówno ateizm, jak i sekularyzm (jako opcje światopoglądowe) mają długą i bogatą historię, ale też uwikłane są w mnogość kontekstów społecznych, politycznych i kulturowych. Jako pojęcia z kolei odzwierciedlają tę mnogość znaczeń, co może utrudniać ich precyzyjne zdefiniowanie. Na potrzeby niniejszego tekstu ateizm zdefiniowaliśmy jednak jako postawę wyrażaną przez niewiarę w istnienie Boga bądź wiedzę o nieistnieniu Boga wraz z brakiem uczestnictwa w rytuałach religijnych, natomiast sekularyzm jako rozdzielność porządków politycznego i religijnego w specyficznym kontekście zglobalizowanej i wielokulturowej współczesności.

W kontekście tytułowego pytania tak rozumiany ateizm i sekularyzm nie zakładają się nawzajem ani nie implikują w żadnym kierunku. Ateizm jest bowiem stanowiskiem ontologicznym i epistemologicznym, podczas gdy sekularyzm jest praktycznym modelem i politycznym postulatem organizacyjnym, który nie pociąga za sobą rozstrzygnięć ontologicznych czy teologicznych, ale stwarza przestrzeń dla swobodnego ich głoszenia, dyskusowania i praktykowania.

Twierdzimy, że przy obecnym stanie wiedzy naukowej i teologicznej oraz na aktualnym poziomie świadomości kulturowej, sekularyzm stanowi nie tylko polityczną gwarancję negatywnej wolności religijnej, na której zależy ateistom i osobom nie posiadającym afiliacji religijnej, lecz także gwarancję praktykowania religii w sposób, który wydaje się najbardziej właściwy. Religia bowiem postuluje moralność w dużej mierze supererogacyjną, która może być właściwie rozumiana i realizowana wyłącznie na drodze wolnego wyboru.

## Bibliografia

- Baggini J. (2003), *Atheism. A Very Short Introduction*, Oxford University Press, Oxford.
- Berger P.L. (1979), *The Heretical Imperative: Contemporary Possibilities of Religious Affirmation*, Anchor Press, Garden City, New York.
- Berman D. (2013), *A History of Atheism in Britain*, Routledge, London and New York.
- Dawkins R. (2007), *Bóg urojony*, przeł. P.J. Szwejcer, Wydawnictwo CiS, Warszawa.
- Feuerbach L.A. (1981), *Wykłady o istocie religii*, przeł. E. Skowron, T. Witwicki, PWN, Warszawa.
- Grayling A.C. (2013), *The God Argument. The Case against Religion and for Humanism*, Bloomsbury, London.
- Habermas J. (2002), *Religion and Rationality. Essays on Reason, God, and Modernity*, E. Mendieta (ed.), Polity, Cambridge.

- Habermas J. (2003), *The Future of Human Nature*, Polity, Cambridge.
- Heller M., Życiński J. (2015), *Wszechświat i filozofia*, Copernicus Center Press, Kraków.
- Hume D. (1962), *Dialogi o religii naturalnej*, przeł. A. Hochfeldowa, PWN, Warszawa.
- KKK (2010), *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Wydawnictwo Pallotinum, Poznań.
- Keysar A., Navarro-Rivera J. (2013), *A World of Atheism: Global Demographics*, [in:] S. Bullivant, M. Ruse (eds.), *The Oxford Handbook of Atheism*, Oxford University Press, Oxford: 553–586.
- Lilla M. (2007), *The Stillborn God. Religion, Politics, and the Modern West*, Knopf, New York.
- Locke J. (1963), *List o tolerancji*, przeł. L. Joachimowicz, PWN, Warszawa.
- Maclure J. (2017), *Towards a Political Theory of Secularism*, [in:] A. Tomaszewska, H. Hämläinen (eds.), *The Sources of Secularism*, Palgrave Macmillan, London: 21–34.
- Maclure J., Taylor Ch. (2011), *Secularism and the Freedom of Conscience*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts.
- Meslier J. (1995), *Testament*, przeł. Z. Bienkowski, PWN, Warszawa.
- Nowicki A. (1986), *Wykłady o krytyce religii*, Książka i Wiedza, Warszawa.
- Ruse M. (2016), *Ateizm. Co każdy powinien wiedzieć*, przeł. T. Sieczkowski, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź.
- Sieczkowski T. (2008), *Qui pro quo „Dialogów”, czyli pytanie o status teologii naturalnej*, „Nowa Krytyka” 20–21: 265–301.
- Sieczkowski T. (2014), *Sekularyzmy. Uwagi o Charlesa Taylora redefinicji sekularyzmu*, [w:] D. Kotuła, A. Piórkowska, A. Poterała (red.), *Narracje postkryzysowe w humanistyce*, Instytut Filozofii Uniwersytet Warmińsko-Mazurski, Olsztyn: 105–120.
- Sieczkowski T. (2018), *Nowy ateizm. Rekonstrukcja światopoglądu*, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź.
- Sloterdijk P. (2013), *Gorliwość Boga. O walce trzech monoteizmów*, przeł. B. Baran, Aletheia, Warszawa.
- Solmsen F. (1942), *Plato's Theology*, Cornell University Press, Ithaca.
- Szocik K. (2014), *Ateizm filozoficzny. Zarys historii i krytyka neotomistyczna*, Nomos, Kraków.
- Tatarkiewicz W. (2005), *Historia filozofii*, t. I, PWN, Warszawa.
- Taylor Ch. (2007), *A Secular Age*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts.
- Zuckerman P. (2007), *Atheism – Contemporary Numbers and Patterns*, [in:] M. Martin (ed.), *Cambridge Companion to Atheism*, Cambridge University Press, Cambridge: 47–65.





**Paweł Prüfer**

ORCID 0000-0003-3647-8068

Akademia im. Jakuba z Paradyża  
w Gorzowie Wielkopolskim  
Wydział Ekonomiczny

The Jacob of Paradies University  
The Department of Economics

## **NATURA I STRUKTURA TEORII *RELIGIONE* DIFFUSA ROBERTO CIPRIANIEGO – OSOBLIWOŚĆ KONTEKSTU, UNIWERSALIZM KONCEPCJI**

### **Nature and Structure of Roberto Cipriani's Theory of Diffused Religion – the Peculiarity of the Context, Universalism of the Concept**

Słowa kluczowe: religia, *religione diffusa*, socjologia, osobliwość, teoria socjologiczna, socjologia religii

Key words: religion, diffused religion, sociology, peculiarity, sociological theory, sociology of religion

#### Streszczenie

Włoski socjolog Roberto Cipriani wypracował koncepcję *religione diffusa*. Teoria ta nie ma na gruncie polskim bogatej recepcji, może zaś stać się interesującym odniesieniem dla uniwersalizmu działania religijnego (*rozpraszanie się religii*). Jako idea religijna i cecha religii jest rodzajem jej „zasiedlania się” w różnych kontekstach społecznych, kulturowych i politycznych, wpływając na poglądy, postawy i przekonania. Cipriani odwołuje się głównie do włoskiego kontekstu społeczno-kościelnego, w którym dominuje katolicyzm, jego teoria więc jest opisywana i analizowana w przekonaniu o osobliwościach socjologii włoskiej. W opracowaniu występuje pośrednie i bezpośrednie nawiązanie do dorobku naukowego Ciprianiego, do przeprowadzonych osobiście dyskusji z autorem oraz do włoskiej literatury socjologicznej. W artykule zastosowano metodę analityczno-syntetyczną dostępnych opracowań – głównie włoskojęzycznych – i z uwzględnieniem reguł intersubiektywności hermeneutycznej.

#### Abstract

Italian sociologist Roberto Cipriani elaborated a concept of diffused religio. This theory does not have a great perception in Poland. It can be an interesting reference for the universalism of religious operation (*dispersion* of religion). As a religious idea and feature, religion is a kind of „settling“ in different contexts: social, cultural, political, affecting views, attitudes, and beliefs. Cipriani refers mainly to the Italian social-ecclesiastical context, in which Catholicism dominates. This theory is describe and analyze in the conviction of the peculiarities of Italian sociology. The study contains indirect and direct references to Cipriani's scientific output, to personal discussions with the author and to Italian sociological literature. The article uses the analytic and synthetic method of available studies – mainly Italian-language – takes into consideration the rules of hermeneutical intersubjectivity.

## 1. Wprowadzenie

Badania problemów społecznych prowadzone w ramach socjologii prowokują także do stawiania pytań o sposoby ich realizacji. Podejmowane problemy są ogólne i fundamentalne, zarówno jak szczegółowe i partykularne. Religia zawsze fascynowała umysły socjologów, podobnie jak sama problematyka społeczeństwa. Jak dotychczas nie rozwiązano definitywnie pytania i nie dano adekwatnej odpowiedzi na to, czym jest jedno i czym drugie. Jeśli już, to tylko parcjalnie i fragmentarycznie (Crespi 1998: 437). Czy zatem socjologia jest na tyle adekwatnym instrumentem poznawczym i eksplanacyjnym, by mierzyć się z zagadnieniem tak specyficznym, jakim jest religia i jej wybitnie heterogeniczny przedmiot obserwacji i namysłu?

Przed laty z przekonaniem konstatawali włoscy reprezentanci tej subdyscypliny socjologicznej:

Rzadko która z nauk społecznych jak właśnie socjologia religii może cieszyć się powszechnym uznaniem ze względu na swoje charakterystyczne cechy, zakres, dzięki swemu rozwojowi; w jej historii wyodrębniają się charakterystyczne atrybuty, przedmiot, metodologia, wyłaniające się w jej poszczególnych etapach, które przechodziła, by stać się ostatecznie nauką dojrzałą (Acquaviva, Pace 1966: 16).

Socjologia religii nie ma swojej jedynej i dominującej „lokalizacji” w jej uprawianiu. Istnieje wiele ośrodków i szkół, gdzie zainteresowanie fenomenem religii jest żywe i wciąż płodne rozwojowo. Jak się wydaje (takie stanowisko jest formułowane na podstawie osobistych obserwacji, licznych kontaktów i prowadzonych obserwacji przez autora niniejszego przedłożenia), niebanalne znaczenie ma w tej kwestii kontekst włoski i to właśnie on właśnie staje się głównym odniesieniem w prowadzonych tu analizach. Zasadniczym wątkiem opracowania jest koncepcja Roberto Ciprianiego, który w swojej bogatej socjologicznej biografii naukowej (Cipriani 2017: 13–26) wiele miejsca poświęca (począwszy od lat osiemdziesiątych ubiegłego wieku) opracowaniu i testowaniu idei, którą określa mianem *religione diffusa* (będziemy posługiwać się polskojęzycznym odpowiednikiem „religia rozproszona” lub „religia dyfuzyjna”). Teoria ta nie ma na gruncie polskim bogatej recepcji, pojawiły się jedynie krótkie wzmianki do niej nawiązujące, np. Paweł Prüfer (2015a; 2015b).

Koncepcja ta wydaje się interesująca i, co ważne, aktualna, zwłaszcza w odniesieniu do religijności w społeczeństwie pluralistycznym, ponowoczesnym, z różnorodnością zmian w nim zachodzących (Cipriani 2013: 19) oraz w atmosferze nachodzących na siebie procesów seku-

laryzacyjnych i desekularyzacyjnych. Lektura podstawowego dzieła włoskiego socjologa w odniesieniu do tej koncepcji, powstałej przed kilkoma już dekadami (Cipriani 1988), jak i najbardziej aktualnego dzieła podejmującego problem (Cipriani 2017) pozwala sformułować przekonanie, iż idea ta może być frapującą prowokacją badawczą oraz rodzajem platformy interpretacyjnej dla fenomenu rozpraszania się religii w różnorodnych kontekstach kulturowych i etnicznych. Może być także instrumentem dla ich konfrontacji nie tylko w aspekcie socjologicznym, ale i w świetle innych hermeneutyk i metodologii (Cipriani 2012: 85). Różnorodność tę łączy pewien uniwersalizm działania religijnego (rozpraszania się) pośród uwarunkowań instytucjonalnych i relacyjnych.

W niniejszym opracowaniu uwagę skupia się na koncepcji „religii rozproszonej”, której pomysłodawcą jest wspomniany R. Cipriani, na literaturze z zakresu socjologii i socjologii religii (głównie włoskiej) oraz na przeprowadzonych osobiście z pomysłodawcą teorii dyskusjach. W pierwszej części artykułu zostanie syntetycznie zarysowana osobliwość teorii *religione diffusa*: w drugiej zaś ukazane niektóre warianty, „wcielenia” specyficznych i egzemplifikacyjnych manifestacji fenomenu. Metodą podstawową opisu zjawiska i przeprowadzenia dyskursu jest krytyczna analiza i synteza źródeł oraz opracowań koncepcji, które autor od lat realizuje. Istotnym asumptem do zajęcia się tym tematem jest fakt, iż włoski socjolog całkiem niedawno wrócił ponownie z tą koncepcją w obszar naukowych rozstrzygnięć, czyniąc to z nową siłą hermeneutyčno-epistemologiczną, co dokumentuje opublikowanie wspomnianej wyżej angielskojęzycznej monografii *Diffused Religion. Beyond Secularization* w brytyjskim wydawnictwie Palgrave Macmillan.

## 2. *Religione diffusa* – osobliwość koncepcji

Operowanie w przestrzeni socjologii religii oraz tworzenie ugruntowanej na empirii wartościowej teorii jest działaniem *stricte* socjologicznym. Daje temu wyraz R. Cipriani, gdy twierdzi, że w obrębie tej subdyscypliny operuje się metodologią i epistemologią zbieżną, a nawet tożsamą z tą, która obowiązuje w socjologii w ogóle (Cipriani 2009a: 5). Takie jej techniki poznawcze i badawcze powinny gwarantować obiektywizm poznania, dystans wobec uprzedzeń, czy także wolność od skłonności do subiektywnego wartościowania, wynikającego z preferowanych przez socjologa wartości i przekonań. Czy jest to jednak gwarancja dotarcia do wiedzy pewnej, obiektywnej, cennej z wielu

powodów? Czy stworzy bazę interpretacyjną, dającą także odpowiedzi na pytania gnębiące współczesne jednostki i społeczności, w tym podmioty ukierunkowane religijnie? Czy nie ma racji Franco Ferrarotti, który z odrobiną ironii przekonuje, iż ktoś taki jak poeta, wrażliwy obserwator rzeczywistości, operujący metaforyczną i wyobrażeniową nomenklaturą, jest w stanie dać więcej mądrości i odpowiedzi na pytania epoki, niż czyniłby to cały zastęp wyrafinowanych naukowo socjologów (Ferrarotti 2013: 73)?

Z pewnością sporo wiedzy, także tej dyskursywnej, mogłaby dostarczyć jednostka religijna, człowiek doświadczający i przeżywający swoje praktyki wiary, traktujący je autentycznie i dojrzałe. Jednak spojrzenie *stricte* socjologiczne na fenomen religijny, czyli zewnętrzne zdiagnozowanie tego, czego wewnątrznie doświadcza podmiot, manifestując także w ten sposób swoje przeżycia i przekonania religijne, nie jest sprawą banalną. Istotne staje się spojrzenie retrospektywne, dzięki któremu udaje się dostrzec zarówno granice tak samych zjawisk społecznych, jak i sposobów ich dekrypcji. Takie spojrzenie umożliwia także ich przekraczanie (Bagnasco 2016: 3). Gdy ma się na myśli ten aspekt religii, którą chcemy za R. Ciprianim definiować jako „dyfuzyjność”, procedura czysto socjologiczna wydaje się nie do przecenienia. Przyjrzyjmy się bliżej samej koncepcji, by następnie zidentyfikować jej manifestowanie się w różnorodnych kontekstach społecznych, politycznych, kulturowych, egzystencjalnych, nierzadko także silnie skorelowanych z jej lokalizacjami, z etnicznością, czy z narodowością.

Koncepcja *religione diffusa* wyłoniła się zasadniczo we włoskim kontekście społeczno-eklezyjalnym, z dominującą tam obecnością katolicyzmu. Jest jednak również osobliwa przez wzgląd na owo tło kulturowo-społeczne, co sprawia, iż mimo wszystko ja określić jako znacząco odmienną w swojej emergencji, niż można by dostrzegać to zjawisko w kontekście polskim. Jej conceptualizacja, podwalina empiryczna, próby jej testowania w odniesieniu do religijności i religii jako takiej ukazują sprzężenie pomiędzy specyfiką kontekstu a uniwersalizmem ponad-kontekstualnym w przypadku jej oddziaływania na jednostki i społeczeństwo. Można opisywać i analizować wspomnianą teorię także w atmosferze osobliwości socjologii włoskiej.

Istota koncepcji *religione diffusa* zawiera się w metaforycznie brzmiącej definicji / opisie autora, którą warto najpierw przytoczyć dosłownie i w oryginalnym brzmieniu:

[...] *rimane salda e costante quella sorta di involucro-contenitore, di guaina connettiva e tendenzialmente solidaristica, rappresentata dalla cosiddetta «religione dif-*

*fusa*», tipica di ambiti sociali in cui una specifica confessione-credenza ha investito molto del suo capitale a livello di forze militanti, istituti formativi, canali di informazione, attività simbolico-rituali

[jest obecny trwały i dobrze osadzony pewien typ, będący czymś w rodzaju opakowania-pojemnika, powłoki o tendencji łączącej i solidaryzującej, reprezentowany przez tak zwaną religię rozproszoną, typową dla środowisk społecznych, w których konkretna wiara-konfesja zdołała się utrwalić na poziomie sił dyscyplinujących, instytucji formacyjnych, kanałów przepływu informacji, aktywności o charakterze symboliczno-rytualnym; tłum. autor P. P. (Cipriani 1988: 11).

Z tej plastycznie brzmiącej deskrypcji wyłania się następujący obraz: religia w wymiarze jej rozpraszalności istnieje jako pewien rodzaj powłoki, otoczki, warstwy, które wciąż narastają. Jest ona żywa, dynamiczna sama w sobie wykazuje się zdolnością do wykonywania pewnej aktywności. Przypomina to rodzaj materii, która posiada tendencję do uniwersalnego wnikania w różne konteksty i rozciągania się na różnorodne podmioty społeczne, co dzieje się w miejscach jej dominującego operowania religijnego. Tym samym religia – z tej racji, iż zadomowiona jest tam od dłuższego czasu – wdziera się we wszystkie możliwe zakamarki heterogenicznej rzeczywistości społecznej, inwestując tam swój kapitał operacyjny. Dzieje się tak dlatego, iż wkomponowana jest w zinstytucjonalizowane formy, które nie tylko akceptują jej obecność, ale i otwarcie ją absorbują. Jest rodzajem narzędzia, zasobem treściowym, na którym instytucjonalne posługiwanie się sprawia, iż zasiedla ona wspomniane obszary. Jest ponadto swego rodzaju organem kontroli i bezpieczeństwa, a będąc instrumentem w posiadaniu instytucji odpowiedzialnych za formowanie i socjalizowanie oraz kanałem przepływu informacji i treści wychowawczych, symbolicznych i rytualnych, petryfikuje intensywnie swoje trwanie w tych miejscach. Czasami działa jawnie, kiedy podmioty społeczne otwarcie odnoszą się do religijnych wartości, a czasami niejawnie, kiedy dzieje się to bez czynienia odniesień religijnych (Cipriani 2017: 7). Wskazane metafory i symbole, którymi posługuje się autor, by opisać religię rozproszoną, sugerują, iż jej prerogatywą jest aktywność, dynamizm, kompulsywność. Do tego jako pewna osłona przed odmiennością, anomią i nieokreślonością mentalno-kulturową oraz wykazuje skłonność do amortyzowania, osłaniania i ochraniać kontekstów społecznych, biografii jednostkowych oraz idei pojawiających się w życiu społecznym.

Twórca idei *religione diffusa* przekonuje, że prawie każda nacja jest związana z określoną dominującą religią, która – ukształtowana w postaci zinstytucjonalizowanej – formuje ją i w pewnym sensie determinuje (Cipriani 1988: 9–10). Fakt ten decyduje o silnej mocy oddziały-

wania tak na samą strukturę państwową, wspólnotową, terytorialną, jak i na poszczególne jednostki, które w nich egzystują. Trwałość i ciągłość takiego nia operowania we wskazanych kontekstach sprawia, iż jednostki identyfikują się, czasem także nieświadomie, z jej zinstytucjonalizowanymi przejawami. Konsekwencje, które wylaniają się pod wpływem działania religii „dyfuzyjnej”, stają się faktycznie osobliwe, specyficzne, ponieważ jej siła działania wywołuje raczej nieporównywalne z innymi siłami oddziaływania skutki w spotkaniu z jej odbiorcami, wyznawcami, propagatorami (Ibidem: 10–11). Religia rozproszona będzie zarazem uniwersalnym mechanizmem oddziaływania w określonej przestrzeni społecznej, jak i pewnym specyficznym jej rodzajem, postacią, osobliwą instancją konfesyjną.

Religia, która rozprasza się i rozpraszała już dużo wcześniej, zawiera w sobie niejako naturalną skłonność do „interaktywności”. Nie należy jej jednak pojmować jako prostego mechanizmu reakcji *tu i teraz* na określone zdarzenia społeczne. Manifestacja owej cechy może dokonywać się z pewnym opóźnieniem, i w odmiennych – niż można by się spodziewać – uwarunkowaniach. Religia „dyfuzyjna” oddziałuje i daje o sobie znać zarówno w zinterioryzowanej przestrzeni jednostki, jak i w otaczających ją wymiarach instytucjonalno-społecznych, a także wtedy, kiedy podmioty (tak jednostkowe jak i zbiorowe) tego sobie nie uświadamiają i nie czynią owego faktu urefleksyjnionym.

Religia rozproszona nie jest oczywiście jakąś partykularną odmianą wierzenia, które miałyby swoją strukturę, instytucjonalność i wyznawców, którzy identyfikując się z nią, nie identyfikowaliby się z innym rodzajem religii. Jest to bardziej pewna cecha i atrybut działania religinego, który równie dobrze realizuje się w katolicyzmie, protestantyzmie, buddyźmie, czy islamie. Można by posłużyć się kolejną metaforą Ciprianiego, który wskazuje na istnienie pewnej silnej, wyrazistej nici, połączenia, prowadzącego ostatecznie do źródła oddziaływania religii, do jej jądra i centrum (Ibidem: 16).

W socjologicznych badaniach i analizach można dostrzec pewną specyficzną skłonność podmiotów społecznych do utożsamiania się z konkretnymi wartościami, które w toku socjalizacji i nabywanych kompetencji społecznych zostały zinternalizowane, nawet jeśli nadal pozostają domeną oddziaływania instytucjonalnego i owych instytucji wpływają jako prerogatywy i systemy aksjonormatywne. Kształtują one osobowość jednostek, które są permanentnie wyposażane w pewne sądy i wartości, i w tychże ugruntowane. Max Weber przekonywał: „[...] właśnie najgłębiej skryte składniki naszej ‘osobowości’, a więc najcenniejsze i ostateczne sądy wartościujące, które decydują o na-



szych poczynaniach i nadają naszemu życiu sens i znaczenie, są przez nas odczuwane jako coś ‘o b i e k t y w n i e’ wartościowego” (2011: 136). Siła oddziaływania religii rozproszonej polega właśnie na jej presji i rozłożonym w czasie procesie filtrowania, drażenia i kształtowania osobowości jednostki, nawet jeśli treści *stricte* religijne (doktrynalne, kazuistyczne, konfesyjne) schodzą nierzadko na dalszy plan.

Interesującym faktem działania religii rozproszonej jest zjawisko swoistego *zaniku religii* jako takiej, przy jednoczesnym utrwalaniu się pamięci etycznej nacechowanej i nasączonej określoną religią, która od dłuższego czasu dominuje w danym kontekście (Cipriani 1988: 36). Czy ów zanik religii – mimo iż kontynuowana jest „religijna pamięć” – jest jednoznaczny z erozją i kryzysem religii? Czy obie tendencje (zanik i dyfuzja) tkwiące w tym samym zjawisku (religia) są kołem zamachowym sytuacji, którą klasycznie opisuje się jako kryzys? Czy religia jest w kryzysie dlatego, iż rozprzestrzenia się i rozprasza pośród różnorodności kontekstualnej, wychodząc z typowych i zarezerwowanych dla niej obszarów (instytucje religijne, grupy modlitewne, centra formacji religijnej, Kościoły), i wciskając się w konteksty pozaeklezyjalne? Łatwiej, jak się wydaje, przeciwstawić się kryzysowi tej religii, która dysponuje większą siłą, chociażby w postaci ilości wyznawców – wówczas przeciwstawianie się mu jest niejako samoistne. Choć – co podkreśla R. Cipriani – także mniejsze religie, grupy religijne, są w stanie przetrwać kryzys, gdy jest on mądrze i sprawczo zarządzany (Ibidem: 33).

Specyfika dyfuzyjności religii polega i na tym, iż wciela się ona w rolę kontestatora religijności kościelnej i instytucjonalnej. Zanik religii – przy założeniu, że cecha dyfuzyjności pozostaje żywa i trwała – generuje dość specyficzną sytuację: powstaje *religijność kontra* religijności. Dzieje się to pod postacią kontrastu uwidaczniającego się pomiędzy właśnie religijnością rozproszoną a religijnością instytucjonalną. Jak się wydaje, uwidacznia się ów fakt dość wyraziście w rozproszeniu wartości, jakiemu podlegają również te, których proveniencja jest natury religijnej. W tym wypadku rozproszenie nie oznacza erozji i zaniku, a bardziej rozprzestrzenianie się, a nawet akcelerację ich żywotności. Taka tendencja sprawia, że wartości o proveniencji *stricte* religijnej, a nawet eklezyjalnej, wywłaszczając się z tego kontekstu, zbliżają się do wartości świeckich. Nie oznacza to jednak – jak twierdzi R. Cipriani – rozmywania ich treści i znaczenia. Jedne i drugie pozostają w stosunku do siebie nadal ewidentnie odmienne (Cipriani 2007: 1–25).

Kryzys religii oraz kryzys wiary uwidacznia się zazwyczaj głównie w zachowaniach i postawach młodych ludzi. Tendencja do kontestowania zastanego porządku rzeczywistości przenosi się także na krytyczną



postawę wobec instytucji religijnych. Kontestacja przejawia się w całym naturalnej postawie krytycyzmu i sceptycyzmu młodego pokolenia, które wobec transferowanych w ich sferę treści edukacyjno-socjalizacyjnych przez starsze pokolenie przyjmuje taką właśnie postawę. Niezwykle trafne i równie intrygujące jest dostrzeżenie faktu, iż opisana postawa kontestacji i buntu w jakimś sensie jest inspirowana, budowana i przeprowadzana z zastosowaniem narzędzi i technik pochodzących właśnie ze sfery rzeczywistości religijnej (Cipriani 1988: 35–36).

Kiedy dostrzega się te i podobne mechanizmy specyfiki oddziaływania religijnego, to należałoby zauważyć, iż religia nie jest w stanie dekompozycji, erozji, czy rzeczywistego zaniku. Jej przekształcanie się nie jest jedynie linearnie postępującym procesem – od silnie działającego i przeżywanego działania religijnego na życie jednostek oraz funkcjonowanie społeczeństwa, po coraz słabsze tego procesu natężenie. Jak się wydaje, proces ów jest czasem wręcz odwrotny. Twórca teorii *religione diffusa* przekonuje nawet, że religia – także poprzez tendencję rozpraszalności – posiada naturalną skłonność do kontynuacji i utrwalania się. Cipriani wyraża ów fakt już w samym tytule opublikowanego artykułu: *La religione continua*, czyli *Religia trwa* (Cipriani 2010: 9–18).

### **3. Biografie jednostkowe i konteksty społeczeństw – osobliwość *religione diffusa* w interpretacji socjologiczno-filozoficznej**

W sugestywnym traktacie poświęconym analizie powiązania życia ludzi z rozumieniem transcendencji i Boga, zatytułowanym *Kodeks natury czyli prawdziwy duch jej praw*, jego autor Étienne-Gabriel Morelly stwierdza: „Zauważmy przede wszystkim, że Narody najokrutniejsze, te które przede wszystkim trudnią się rozbojem lub handlem i są szczególnie skłonne do zbrodniczości, mają niemal zawsze najstraszliwsze Prawa i najstraszliwszych Bogów” (1953: 109). Paradoksalnym wydaje się fakt że religijne doświadczenia oraz wymogi w nich zawarte zasadniczo nakłaniają do spokojnego, zrównoważonego i otwartego na innych życia. Wystarczy wskazać na podstawowe przesłanie chrześcijańskie z jego głównym wezwaniem, jakim jest miłość bliźniego. Przekazanie to ma definiować i scalać wszystkie inne wymogi oraz przepisy dotyczące codziennego życia. Tymczasem z doktryn religijnych wyinterpretowuje się w częstokroć niezrozumiały i niejasny do końca sposób wizję Bóstwa oraz wymogi codzienności, które w swej istocie są

zdecydowanie przeciwne tej zasadzie. Nierzadko – jak w sytuacji, którą opisuje Morelly – codzienność idzie w parze z koncepcją religijną i adekwatną do niej wizją Bóstwa. Czy w takim wypadku można także mówić, iż elementy religii rozproszyły się w praktyce życia, czy raczej życie wniknęło w religię i ją ukształtowało? Jak się wydaje, może dokonywać się ów proces w jednym, i w drugim kierunku.

Włoski badacz Cipriani testuje niejako swoją teorię w kontekście, który jest mu najbliższy, a tym samym najbardziej zrozumiały. Obecność religii we Włoszech, jej praktykowanie, dominacja katolicyzmu – wszystko to sprawia, że myślenie religijne jest myśleniem katolickim. A jednak, jak słusznie zauważa Cipriani, religia w tym kraju rozprasza się, przekraczając granice zarysowujące ortodoksyjną, doktrynalno-eklezyjastyczną rzeczywistość Kościoła. Dodatkowo motywy takiego wychodzenia poza nierzadką kontestację instytucjonalnego wymiaru religii powodowane są pobudkami nie innymi, jak natury religijnej właśnie. Przykładami mogą być zachowania i opinie włoskich katolików w kwestii rozwodów i aborcji. W tych sytuacjach bowiem religijne motywacje określają nierzadko postawę akceptacji (Cipriani 1988: 31).

Specyficzny i dość osobliwy jest kontekst włoski, w którym religia na zasadzie jej dyfuzyjności operuje w określony sposób. Cipriani twierdzi (Ibidem: 31), że

[...] *essa è diffusa giacché risulta essere precipitato, storico e culturale insieme, della presenza quasi bimillennaria dell'istituzione cattolica in Italia e della sua azione socializzante e legittimante*

[jest ona rozproszona, ponieważ osadzona historycznie i kulturowo ze względu na dwutysięczną obecność katolicyzmu instytucjonalnego we Włoszech oraz za sprawą działań socjalizacyjnych i formalnych; tłum. autor P. P.] (Cipriani 2017: 21).

Jednym z elementów najbardziej charakterystycznych, które potwierdzają dyfuzyjność religii, jest chociażby modlitwa oraz pewna stała, naturalna skłonność podmiotów do aktów modlitewnych niejako niezależnie od rodzaju religii, od siły kontekstu instytucjonalnego, czy od specyfiki sytuacji społeczno-kulturowej.

Interesująco przedstawia się kwestia religijności rozproszonej w zachowaniach i przekonaniach młodzieży. Nierzadko postrzega się zdolność i wolę demonstrowania własnych przekonań, także w zakresie religijnym i moralnym – znacząco odbiegającym od wykładni instytucjonalnej – także jako kryzys, albo i nawet jako upadek wartości (Cipriani 2014).

Istnieje wiele obszarów i elementów dyfuzyjności religijnej, a zjawisko to jest obserwowalne i definiowalne. Można przyjąć – raczej słusznie – iż jedno z ważniejszych i skutecznie działających mechanizmów

dyfuzyjności religijnej stanowi jej przenikanie w sferę stratyfikacji społecznej za sprawą przynależności i identyfikacji religijnych (Cipriani 2015: 201), czy też w dziedzinę polityki. Wyraża się to głównie w oddziaływaniu na konstytuowanie się przepisów prawnych, na kształtowanie się legislacji, na formułowanie prawa stanowionego (Cipriani 2009a: 40–52). Warto dodać, że przepisy prawa, zasady, które powinny obowiązywać i regulować życie społeczne, wypływają z jakiegoś źródła, czyli z instancji, która ma w sobie skumulowane pokłady autorytetu i obdarzona jest powszechną estymą. W myśleniu religijnym (w rozproszeniu religijnym wyłania się ta kwestia w zasadniczy sposób) owa Instancja – zasadniczo Bóg – nie tylko określa zasady postępowania, stymuluje do tworzenia przepisów, prawa i moralności, ale i oczekuje rozpoznania, iż to właśnie Ona jest źródłem tych konstatacji prawnych i aksjonormatywnych. Takie jest przynajmniej myślenie i świadomość jednostek, o których twierdzić można, iż posiadają tendencję proreligijną. Trudno im wyobrazić sobie, iż Bóstwo mogłoby nie oczekiwać rozpoznania i uznania. Niełatwo także byłoby widzieć w Nim instancję obojętną, neutralną i zdystansowaną wobec postaw jednostek, które wybiórczo i fakultatywnie traktowałyby Bóstwo i Jego oddziaływanie na ich życie. Przekonująco pobrzmiwa konstatacja socjologów religii, którzy przekonują:

Ludzie nie potrafią wyobrazić sobie istot obdarzonych świadomością i pozbawionych pragnień. W bogach chcą widzieć partnerów wymiany zdolnych dostarczyć najwyższe nagrody, a partnerzy wymiany zawsze oczekują coś w zamian. Niedorzecznością byłoby zakładanie istnienia istot nadprzyrodzonych, które wpływają na losy świata, i przyjmowanie równocześnie, że w swoich działaniach nie kierują się one żadnymi intencjami (Stark, Bainbridge 2007: 108).

Religia rozproszona i rozpraszająca się stanowi platformę transmisji wartości, które uniwersalizują w jakimś sensie dążenie jednostek do uzyskania najważniejszych dla ich bytu dóbr i wartości. Rozproszenie w tym wypadku jest obarczone presją uniwersalizacji, wchodzeniem w świadomość wielojednostkową, wspólnotową. Można przyjąć, iż dyfuzyjny charakter religii powoduje identyfikację genetycznego podłoża ludzkości, uniwersalizację świadomości przynależności do jednego bytu w jego horyzontalno-wertykalnej formie, solidarnościową świadomość współzależności międzyludzkiej. Dlatego warto uwzględnić pogląd Norberta Eliasa, który perswaduje i przekonuje, że wraz z biegiem i rozwojem społeczeństwa identyfikacja z całą ludzkością będzie coraz intensywniejsza. Zastrzega jednak, że „[...] dla większości ludzi ludzkość jako punkt odniesienia dla tożsamości-my pozostaje białą plamą na ich emocjonalnej mapie” (Elias 2008: 241).

Religia rozpraszająca się w wielorakich wymiarach bytu jednostki i bytu społeczeństwa konstytuuje i wzmacnia je na zasadzie referencji do instancji, która nadaje sens i znaczenie. Postępowanie według reguł i wytyczonych trajektorii aksjonormatywnych i konfesyjnych daje poczucie bezpieczeństwa z racji przynależności oraz identyfikacji. Każdy byt jednostkowy i zbiorowy, jeśli podejmie refleksyjną drogę konceptualizowania siebie, szybko pojmie pewną istotną zależność, wynikającą z jego proveniencji: może istnieć (przedłużać swoje trwanie) bądź opaść w niebyt. Jakkolwiek, pomijając takie radykalne rozdzielenie, każdy byt doświadcza także świadomości swojego istnienia, które jest równocześnie zagrożone. Religijność dyfuzyjna odsłania konieczność oparcia się o jakąś instancję (ponadczasową, transcendentną), która uspokoi, ogładzi ów dysonans i kontrast oraz traumę egzystencjalną. Pouczająco brzmi refleksja Siergieja Bułgakowa:

Wszelki *materialny* byt, mając siłę pod jakimś względem, jest jednocześnie niebytem pod każdym innym względem [...]. Istnieje ciągle wzajemne przenikanie się bytu i niebytu, we wszystkie warstwy i warstewki bytu przenika albo może przenikać zjadliwa wilgoć niebytu, rozkładająca zawartość i ciągłość jego tkanki (2010: 352).

Idea *religione diffusa* prowokuje także do rozważenia kwestii, jakie miejsce w rzeczywistości zajmuje Bóg. Okazuje się, iż – podobnie jak wspomniany przed chwilą byt materialny – może cechować ją obecność i nieobecność. Czy rozprzestrzenianie się religii wynika z silnie wyeksponowanej i przeżywanej obecności Bóstwa, czy może jednak z braku takiego odniesienia? Daniel C. Dennet ironicznie stwierdza, że mówienie o religii jako o rzeczywistości bez Boga to mniej więcej to samo, co przekonywanie, że mogą istnieć kręgowce bez kręgosłupa (Dennet 2008: 31–32).

W religiach – zwłaszcza monoteistycznych i stosunkowo największych co do ich zasięgu oraz co do utożsamiania się z nimi ich wyznawców – występuje jakiś punkt centralny, pewnego rodzaju splot dążeń o charakterze religijnym, jądro koncentracji religijnej, odniesienie kultu religijnego. Jest to zazwyczaj idea Boga, czy nawet – jak to jest w chrześcijaństwie – Bóg osobowy. Niezależnie od różnic semantycznych i odmienności poszczególnych koncepcji religijnych w kwestii precyzyjnego definiowania Boga, za każdym razem jest to Byt przede wszystkim transcendentny, a tym samym występujący jako punkt odniesienia w kulcie religijnym. Jest on także rozpatrywany jako na tyle utożsamiony i powiązany z człowiekiem, że nawet przypisuje mu się naturę człowieka albo inaczej, naturę bosko-ludzką (idea Boga chrześcijańskiego – Jezus Chrystus). Tym samym czyni się Boga niejako bliższym człowiekowi, a skoro tak, to i możliwość kontaktu relacyjnego

także wydaje się ułatwiona. Prawda, o której mówi się, iż została objawiona, wpisuje się także w pewne naturalne tendencje ludzkiego umysłu oraz w skłonności, które człowiek – istota religijna – nosi w sobie. Dawid Hume przekonywał nie bez racji:

Ludzi znamionuje powszechnie tendencja, ażeby wszystko, co istnieje, ujmować na własne podobieństwo i nadawać każdej rzeczy takie cechy, z jakimi są obcy i doskonale obeznani. Widzimy twarze ludzkie na tarczy księżyca, wojsko w chmurach i wiedzeni naturalną skłonnością, jeżeli nie skoryguje je doświadczenie i refleksja, przypisujemy złą albo dobrą wolę wszystkiemu, co nam sprawia przyjemność lub przykrość (1962: 150).

W przestrzeni religijnej nierzadko rezygnuje się z uwzględniania koncepcji i obecności Boga. Roberto Cipriani, analizujący koncepcję Niklasa Luhmanna, wskazuje na funkcjonalistyczne wskaźniki religii. Religia wychodzi poza swoją zasadniczą rolę, jaką się jej przypisuje – wzajemne odniesienie Boga i człowieka, staje się reduktorem niepewności, lęku, kompleksów. Ponadto determinuje to, co jest niedeterminowalne, sprawiając, że to, co z zasady jest nieosiągalne, staje się osiągalne. Jednak – jak już wspomniano i co wydaje się dominujące w tej koncepcji – religia w takiej postaci jest systemem, w którym brakuje odniesienia do wymiaru transcendentnego, boskiego. Można stwierdzić, iż jest to sytuacja nieco parareligijna, ponieważ w tej rzeczywistości Dawca sensu i znaczenia egzystencji ukrywa się, jest nieobecny. Jedyнным odniesieniem w owym systemie religijnym jest człowiek ze swoim transcendentnym wewnętrznym ukonstytuowaniem. Jest tym sposobem bytem autopojetycznym, autokreatywnym, autokonstruktywnym (Cipriani 2009a: 11). Okazuje się, że w przestrzeniach rozproszenia religii obecność Boga zostaje zmarginalizowana. Powoływanie się i odniesienia do instancji transcendentnej jest jakby drugorzędne wobec wynikających z religii powinności aksjonormatywnych.

Nie do zignorowania badawczego jest fakt, iż religia kształtuje i wpływa na losy jednostek i społeczeństw. Dyfuzja religijna potwierdza niezmienną tę prawdę. Religia wpływająca na biografie i historie zdaje się potwierdzać, iż posiada w sobie jakieś ontologiczne jądro, które zawsze kształtuje ustrukturowaną i sprawczo-podmiotową tkankę społeczeństwa oraz jednostek. Spójność wspólnot, zbiorowości, systemów społecznych jest nierzadko wzmacniana przez oddziaływanie religii. Przytaczane przez R. Ciprianiego badania potwierdzają silne przekonanie respondentów co do trafności takiego działania, np. wpływ parafii na kształtowanie rzeczywistości społecznej (Cipriani 2002: 831). Jest więc religia czynnikiem konstytuującym byt jednostkowy i społeczny. Być

może fakt ten należy postrzegać jako fundamentalną podstawę rozwinięcia teorii religii, która się rozprasza, rozsypuje, zasiedla różnorodne obszary świata, tworzy instytucje z nią związane (Cipriani 2013: 52).

Siła i ekspansywność religii wnikającej w struktury społeczne i w sprawczość jednostek, które próbują kształtować swoje losy, także w oparciu o wychylenie transcendentne, wyłania się jako fakt poznany naukowo. Roberto Cipriani wskazuje – w jednym ze swoich opracowań socjologicznych (*Religione e religiosità oggi*) – na przynajmniej dziesięć kryteriów, które mogą być zastosowane w analizie fenomenu religijnego (Cipriani 1992).

Z pewnością rozproszenie religii jest także efektem wydarzających się – nierzadko spektakularnych (uroczystości kościelne) – zdarzeń o charakterze religijnym, nadawaniem im takiego znaczenia, interpretowanie i przewidywanie biegu dalszych zdarzeń. Tak ważne dla chrześcijaństwa (zwłaszcza katolicyzmu) wydarzenia, jak wybór nowego najważniejszego zwierzchnika Kościoła, dokumentują i odzwierciedlają siłę rozproszenia religijnego, wywołując nie tylko szereg pytań, nadziei, niepokojów, ale prowokując do prób przewidywania przyszłości wydarzeń religijnych na podstawie *pierwszych symptomów*. Nie dziwi więc pytanie, które stawia Cipriani, próbując określić ukierunkowanie aktywności papieskiej (Jorge Mario Bergoglio – papież Franciszek) oraz je zdefiniować: transformacyjne czy reformatorskie (Cipriani 2016: 61–62)?

## Zakończenie

Socjologia religii jest frapującą subdyscypliną socjologiczną i pozo-  
stanie nią – *stricte* – o ile jeśli zachowa najważniejsze i intersubiek-  
tywnie obowiązujące reguły procedury badawczej. Inaczej mówiąc,  
praca nad jakąś teorią musi dokonywać się w zgodzie z tym podstawo-  
wymi zasadami. Socjolog Cipriani według takich właśnie reguł pracuje  
(2009b: 145), choć – jak sam zauważa – nie da się wykoncypować  
i zdefiniować w doskonały sposób teorii już na początku realizowanych  
badań (Cipriani 2008: 198). Rozwija się ona wraz z prowadzoną nauko-  
wą analizą. Kryteria takiej procedury powinny opierać się na poszano-  
waniu zasady intersubiektywności, umiejętnym wiązania teorii z prak-  
tyką, mądrym i powściągliwym korzystaniu z dobrze pojmowanej  
reguły interdyscyplinarności. Ponadto – co warto przywołać za auto-  
rem – socjologicznym celem w zajmowaniu się fenomenem religijnym  
(idea *religione diffusa* stanowi tego szczególny przykład) nie jest po-  
twierdzanie i gruntowanie istnienia rzeczywistości nadprzyrodzonej,



ale to, w jaki sposób jednostki i grupy żyją społecznym doświadczeniem religijnym (Cipriani 2006: 43).

Czy teoria *religione diffusa* jest rzeczywiście osobliwa i czy kontekst socjologiczny, w którym ona powstała, też charakteryzuje się taką cechą? Czy włoska socjologia zawiera w sobie tyle osobliwości, by na jej gruncie miały powstawać osobliwe teorie? (Cipriani 2012: 37). I przede wszystkim na czym polega osobliwość tkwiąca w samej religii rozproszonej? Zdaniem włoskiego badacza jest to głównie trwałość jej działania, rozpraszania się, emanowania elementami, które wykazują wciąż tę samą siłę, żywotność, zdolność absorbowania uwagi jednostek religijnych (Cipriani 2017: 65).

W idei *religione diffusa* wskazuje się przede wszystkim na silnie wyłaniający się i działający pierwiastek religijny, również tam, gdzie w powszechnym przekonaniu pojawić się nie powinien. Zwraca uwagę głównie na fakt, iż jej rozproszenie jest wynikiem sprzężenia świadomie i nieświadomie realizowanych działań propagujących wątki i rzeczywistość religijną. Nie brakuje w literaturze, którą można określić jako teologiczną, religijną, duchową, ascetyczną, takich elementów, z których bezpośrednio wyłania się wola rozpraszania religii w sposób sprawczy, bezpośredni, świadomy, celowy i jednoznaczny. Oto mały przykład:

*A noi tocca soltanto far sì che questa vittoria di Cristo abbia a esercitare il suo influsso e a manifestare tutta la sua potenza salvifica dentro di noi e intorno a noi, nella nostra stessa società*

[naszym zadaniem jest jedynie to, by zwycięstwo Chrystusa wpływało oraz realizowało się w całości swojej potęgi zbawczej wewnątrz nas i wokół nas, jak i także w samym społeczeństwie, tłum. autor P. P.] (Spezzibottiani 1996: 154).

Jednak tym, co określa teorię *religione diffusa* jako intrygującą poznaczco, jest jej *ukryty* i operujący dogłębnie w życiu jednostek i społeczeństwa charakter.

Idea *religione diffusa* jest z pewnością teorią, która rozwija się, będąc wciąż udoskonalaną – przynajmniej tak to rozumie sam autor (Cipriani 2017: 7). Osobliwość szeroko rozumiana – w tym wypadku odnosząca się do specyficznej włoskiej koncepcji oraz kontekstu – może stawać się silnym asumptem i prowokacją badawczą. W innych, odmiennych lokalnych kontekstach intelektualnych zawarte są cenne wartości poznawcze, które mogą znacząco ubogacić te dobrze znane, lokalne i bliskie. Nie wydaje się, aby była to tylko jakaś ogólna i pretensjonalna idea, którą być może wypada sformułować na okoliczność uzasadnienia własnych pragnień badawczych. Jakkolwiek jedną z istotnych przesłanek i pobu-



dek zarazem, aby przeprowadzić takową próbę, będzie silny bodziec wpływający z osobistych zainteresowań autora, prowadzącego regularne badania nad zasobami włoskiej myśli socjologicznej. One też motywują go, aby podejmować się próby ich integrowania, konfrontowania i komplementarnego analizowania owych badań w zestawieniu z zasobami polskiej myśli socjologicznej (Prüfer 2014: 7–11), zwłaszcza w niektórych konkretnych aspektach oraz stanowiskach reprezentantów tej dyscypliny (Prüfer 2015: 77–99).

## Bibliografia

- Acquaviva S., Pace E. (1966), *Sociologia delle religioni. Problemi e prospettive*, Carocci, Roma.
- Bagnasco A. (2016), *Prima lezione di sociologia*, Editori Laterza, Torino.
- Bułgakow S. (2010), *Światło wieczności*, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2010.
- Cipriani R. (1992), *La religione dei valori*, Scascia, Caltanissetta – Roma.
- Cipriani R. (2002), *L'individuo comunitario*, „Rassegna di Teologia” 6: 821–841.
- Cipriani R. (2006), *Criteri per l'uso del concetto sociologico di religione*, [in:] *Tra religione e spiritualità. Il rapporto con il sacro nell'epoca del pluralismo*, G. Giordan (a cura di), FrancoAngeli, Milano: 27–45.
- Cipriani R. (2007), *Religion, Values and Sustainable Development*, [in:] *Encyclopedia of Life Support System (EOLSS)*, Eolss Publishers, Oxford: 1–25.
- Cipriani R. (2008), *Dall'agiografia ai canti narrativi*, „Parola e Storia. Rivista dell'Istituto Superiore di Scienze Religiose San Lorenzo da Brindisi dell'Arcidiocesi di Brindisi-Ostuni” 2: 187–211.
- Cipriani R. (2009), *La religione dei valori diffusi*, „La società degli individui” 34 (1): 40–52.
- Cipriani R. (2009a), *Nuovo Manuale di Sociologia della Religione*, Edizioni Borla, Roma.
- Cipriani R. (2009b), *Per una teoria della religione diffusa mediante valori*, „B@belonline/print” 7: 145–149.
- Cipriani R. (2010), *La religione continua. Valori ed atteggiamenti nella diocesi di Oristano*, [in:] *Sacro e religione*, R. Cipriani, C. Lanzetti (a cura di), Edizioni L'Arborense, Oristano: 9–18.
- Cipriani R. (2012), *Fede e cultura: diversità senza conflittualità*, „Studi storici e religiosi” 1: 85–90.
- Cipriani R. (2012), *La sociologia italiana nell'arena internazionale*, [in:] *L'identità sociale della sociologia in Italia*, C. Cipolla (a cura di), Franco Angeli, Milano: 37–49.
- Cipriani R. (2013), *Esperienza religiosa, ricerca di identità e movimenti*, „Dialoghi” 2: 51–57.
- Cipriani R. (2013), *Introduzione: dalla Big Society alla Bigger Society*, [in:] *Big Society. Contenuti e critiche*, F. Vespasiano, M. Simeoni (a cura di), Armando editore, Roma: 7–20.
- Cipriani R. (2014), *From Values to Religion*, <http://www.hipatiapress.com/hpjournals/index.php/rimcis/article/view/269/439> [accessed 17.06.2018].

- Cipriani R. (2015), *Postfazione*, [in:] F. M. Battisti, *Problemi di latenza nelle strutture sociali*, FrancoAngeli, Milano: 199–202.
- Cipriani R. (2016), *Francesco: un altro papa od un papa „altro“?*, [in:] *Studi Storici e religiosi*, F. Angelino (a cura di), Luciano Editore, Napoli: 61–62.
- Cipriani R. (2017), *Diffused Religion. Beyond Secularization*, Palgrave Macmillan, Cham (eBook).
- Cipriani R. (2017), *Storia, esperienza e prospettive dell'analisi qualitativa. Bilancio d'un percorso vissuto di Roberto Cipriani*, [w:] *Człowiek sam dla siebie wyzwaniem*, P. Prüfer (red.), Wydawnictwo Naukowe Akademii im. Jakuba z Paradyża, Gorzów Wielkopolski: 13–26.
- Crespi F. (1998), *Le vie della sociologia. Problemi, teorie, metodi*, Società editrice il Mulino, Bologna.
- Dennett D.C. (2008), *Odczarowanie. Religia jako zjawisko naturalne*, przeł. B. Stanosz, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa.
- Elias N. (2008), *Spółczesność jednostek*, przeł. J. Stawiński, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Ferrarotti F. (2013), *La religione dissacrante. Coscienza e utopia nell'epoca della crisi*, Società editrice dehoniana, Bologna.
- Hume D. (1962), *Dialogi o religii naturalnej. Naturalna historia religii wraz z dodatkami*, przeł. A. Hochfeldowa, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa.
- Morelly É.-G. (1953), *Kodeks natury czyli prawdziwy duch jej praw*, przeł. D. Malewska, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Kraków.
- Prüfer (2015b), *Roberto Cipriani*, [w:] *Leksykon socjologii moralności. Podstawy – teorie – badania – perspektywy*, J. Mariański (red.), Zakład Wydawniczy NOMOS, Kraków: 85–87.
- Prüfer P. (2014), *Integrowanie odmienności – osobliwość w komplementarności badawczej*, [w:] *Włoskie i polskie osobliwości. Relacja, komplementarność, integracja*, P. Prüfer, P. Słowiński (red.), Wydawnictwo Naukowe Państwowej Wyższej Szkoły Zawodowej im. Jakuba z Paradyża, Gorzów Wielkopolski: 7–11.
- Prüfer P. (2015a), *Polsko-włoski dwugłos o kwestii kryzysu religii i religijności. Socjologiczne analizy Janusza Mariańskiego i Roberto Ciprianiego*, „Roczniki Nauk Społecznych” 2, 7(43): 77–99.
- Spezzibottiani M. (1996), *Scuola di spiritualità per i politici*, Edizioni Piemme Spa, Casale Monferrato.
- Stark R., Bainbridge W.S. (2007), *Teoria religii*, przeł. T. Kunz, Zakład Wydawniczy NOMOS, Kraków.
- Weber M. (2011), *„Obiektywność” poznania społeczno-naukowego i społeczno-politycznego*, przeł. M. Holona, [w:] *Idem, Racjonalność, władza, odczarowanie*, przeł. M. Holona, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań: 131–192.

**Halina Mielicka-Pawłowska**

ORCID 0000-0002-5986-0545

Uniwersytet Jana Kochanowskiego w Kielcach  
Wydział Pedagogiczny i Artystyczny

Jan Kochanowski University in Kielce  
The Faculty of Pedagogy and Arts

## **ETHNOS JAKO PODSTAWA TOŻSAMOŚCI KULTUROWEJ**

### **Ethnos as a Basis of Cultural Identity**

Słowa kluczowe: *ethnos*, etos, uniwersalia kulturowe, odmienność kulturowa

Key words: *ethnos*, ethos, cultural universals, cultural diversity

#### Streszczenie

Identyfikacja z grupą etniczną lub narodową jest o tyle skomplikowanym zagadnieniem, że obejmuje szereg zjawisk decydujących o różnorodności kultur. Szczególnie istotny jest mechanizm oddzielający „swoich” od „obcych”, a więc konstytuujący wszelkie sfery aktywności, które z jednej strony są oczywistością kulturową, a z drugiej mogą być przyczyną wartościowania innych przez pryzmat tego, co jest możliwe do zaakceptowania. Stawiam tezę, że o tożsamości kulturowej decyduje *ethnos*, a dokładniej jego cztery elementy strukturalne: język, obyczaje, historia oraz religia. Stanowią one odrębne systemy, których porządek wynika z korelacji zachodzących na poziomie interpretacyjnym. Szczególnie ważna w tej strukturze jest religia, która zabarwia emocjonalnie pozostałe elementy wierzeniami w istnienie rzeczywistości pozaempirycznej, a sądy i przekonania obowiązujące w grupie etnicznej lub narodowej czyni podstawowymi dla ukonkretnienia tożsamości kulturowej.

#### Abstract

Identification with the ethnic or national group is so complicated, that determine the diversity of cultures. The mechanism that separates the representatives of their own culture is associated with the axiological interpretations behaviours that are represented in the other cultures. I suppose that cultural identity is determined by the four elements: language, customs, history and religion. They are created distinct systems by the correlation with the interpretative level of culture. I assume that the particularly important for *ethnos* identity is the religion and religious morality. That is associated with emotionally aspects of behaviours and the other elements of cultural identity.

## Wprowadzenie

Proces zmian, który dokonuje się w kulturach w skali globalnej, zazwyczaj jest przedmiotem analiz przedstawicieli nauk społecznych i humanistycznych, którzy zainteresowani są uniwersalną kulturą popularną, jak i partykularną kulturą lokalną. Niezależnie od tego, jak definiowane jest pojęcie kultury, we wszystkich wymiarach tego terminu pojawiają się problemy natury teoretycznej. Istniejące w antropologii kulturowej teorie zjawisk kulturowych są tak różnorodne, że można zaobserwować swoistą rywalizację między przedstawicielami analizującymi tendencje procesu globalizacji, jak i glokalizacji. Już Zygmunt Bauman (1997: 53–69) zwracał uwagę na konkurencyjność tych ujęć i na przebieg procesów, które nie tylko się uzupełniają nawzajem, ale też tworzą nową jakość zjawisk kulturowych, zapowiadającą zmiany we wszystkich sferach życia człowieka osadzonego w realiach współczesnego świata (Bauman 2000). Proces globalizacji prowadzi, na co wyraźnie wskazują badania empiryczne, do diametralnych zmian zachodzących w kulturach partykularnych, a jednocześnie do pogłębiających się tendencji separatystycznych, które wartość lokalnych tradycji kulturowych podwyższają do znaków i wartości fundamentalnych dla tożsamości kulturowej.

Tendencje separatystyczne, a zarazem fundamentalistyczne, które obserwowane są w kulturach światowych, przeczą uniwersalizacji świata kultury globalnej. Emocjonalność postaw wobec zachowania partykularnej tradycji kulturowej i wysokiego wartościowania tego, co jest lokalne, wywołuje ostre konflikty etniczne i pogłębia w ten sposób tendencje separatystyczne. Celem tego artykułu jest odpowiedź na pytanie, dlaczego dochodzi do tak ostrych form obrony własnej kultury pochodzenia i zarazem do pogłębiania się zjawiska braku tolerancji wobec przedstawicieli innych kultur.

Płaszczyzną, która pozwoli na dokonanie analizy, jest *ethnos*. Termin ten zakorzeniony jest nie tylko w nauce, ale też w dyskursie potocznym wtedy, gdy wskazuje istnienie innych grup etnicznych jako motywatorów do podejmowania działań społecznych lub antyspołecznych. *Ethnos*, według Krzysztofa Kwaśniewskiego (1987: 110), są to „obiektywne cechy większej, ponadplemiennej zbiorowości ludzi, głównie w aspekcie ich wyróżników kulturowych, uważanych zazwyczaj za rezultat wspólnoty pochodzenia i historycznych uwarunkowań oraz przynajmniej pierwotnych związków z wpływami określonego terytorium etnicznego”. Za te obiektywne cechy uznane zostało to, co wyróżnia zbiorowość etniczną,

a przede wszystkim przekonanie o wspólnocie pochodzenia oraz historii uwarunkowanej terytorium etnicznym.

Waga przypisywana terytorium etniczemu związana była i jest z europejskimi tendencjami do dzielenia struktur społecznych na plemienne i narodowe. Łączyło się to z tendencjami grup etnicznych do posiadania państw narodowych. Jak pisze Jerzy Nikitorowicz (2010: 32): „etniczna grupa terytorialna może zmierzać ku własnej państwowości, często posługując się ideami nacjonalistycznymi”. Tendencje separatystyczne, bezpośrednio związane z nacjonalizmem, stanowią nie tylko o tym, jak konstruowana jest tożsamość przynależności etnicznej, ale też jak prowadzona jest walka o potwierdzenie praw do posiadania własnej odmienności kulturowej. Wysokie wartościowanie własnej grupy przynależności jest imperatywem tożsamości kulturowej, ale i traktowaniem innych jako wrogów zagrażających istnieniu zbiorowości etnicznej. Świadomość odrębności kulturowej staje się warunkiem podejmowania walki o prawa do zachowania wzorów kulturowych ugruntowanych w tradycjach etnicznych.

Szczególnie istotnym elementem etnicznych wzorów kulturowych, które mają osadzenie w historii, jest poczucie wspólnoty potwierdzone przez język, mit, religię, czy obyczaje interpretowane poprzez wysokie wartościowanie tradycji oraz styl życia chroniony odniesieniem do owej tradycji. *Ethnos* wszystkie wymienione elementy podporządkowuje tożsamości kulturowej niezależnie od tego, czy odnoszą się do małych zbiorowości plemiennych czy wielomilionowych narodów. Konieczne jest więc określenie desygnatów terminu tak, aby możliwe było przeprowadzenie analizy zjawisk określanych jako etniczność. Wprawdzie grozi to relatywizmem, ale ze względu na holistyczne rozumienie kultury etnicznej takie ograniczenie wydaje się być usprawiedliwione. Jak pisze Bronisław Misztal (2000: 151): „tożsamość jest wszelako i przede wszystkim formą wiedzy, która mówi nam, jak potrafimy się określić na tle otaczającego świata”. Jeżeli zaś ten świat zmienia się wraz z napływającą przez massmedia wiedzą, to i tożsamość przybiera formę płynną, nieostrą i problematyczną do określenia. Zakładam więc, że *ethnos* zawiera podstawowe desygnaty takie, jak: język, obyczaje, historia oraz religia.

## 1. Elementy *ethnos*

Wymienione wyżej cztery elementy tworzą osobne systemy interpretacyjne zjawisk kulturowych, a jednocześnie są zależne od siebie wtedy, gdy kultura jest traktowana holistycznie jako struktura porządkująca rzeczywistość.

Język etniczny wywołuje wspólnotę komunikacji, która możliwym czyni porozumiewanie się ludzi dysponujących umiejętnością wyrażania swoich myśli w kategoriach struktur werbalnych. Jest to niezwykle istotna umiejętność posługiwania się przez jednostki i zbiorowości kodami kulturowymi, które stają się znakami językowymi przeobrażającymi znaczenia w intencjonalne wypowiedzi. Każdy język etniczny ma swoje struktury pojęciowe narzucane na rzeczywistość znaczącą społecznie, a więc nie tylko służące komunikacji w ramach zbiorowości etnicznej, ale też dysponujące całą siecią symboli kulturowych. Służy to nie tylko poznawaniu rzeczywistości, ale też kategoryzowaniu jej zgodnie z obowiązującymi taksonomiami. Język etniczny służy również nie tylko płynnemu wchodzeniu w interakcje z przedstawicielami własnej kultury, ale też manifestowaniu odrębności kulturowej. Ponadto język etniczny „służy myśleniu” w tym znaczeniu, że zawarte w nim schematy pojęciowe są zarazem kodami kulturowymi, a więc formułowanie myśli jest podporządkowane temu, co może zostać zakomunikowane innym (Sapir 1978; Whorf 1982).

Obyczaje są kulturowymi wzorami zachowań, które zawierają wartościowania odnoszące się do tradycji kulturowej. Zazwyczaj kultura obyczajowa jest sferą kojarzoną z przeszłością i transmisją ponadpokoleniową, ale zawiera to, co pokolenia wstępujące uznają za szczególnie cenne dla ciągłości kultury i określenia tożsamości kulturowej. Wartościowanie tradycji, będące niezbędnym elementem obyczajowości, prześiąknięte jest emocjonalnością określoną przez Victora Turnera (2004: 240–266; 2006) jako *communitas*, a więc specjalny rodzaj więzi łączącej zbiorowości etniczne w sytuacjach obrzędów przejścia. Można ten rodzaj więzi określić jako „wspólnotę świętowania” (Mielicka 2006: 272), która symbole przynależności kulturowej łączy bezpośrednio z tożsamością kulturową.

Innym elementem konstytucyjnym *ethnos* jest historia. Nie chodzi tu o tradycję kulturową, ale o wydarzenia z przeszłości, które miały i mają znaczenie dla zbiorowości etnicznej lub narodowej. Zazwyczaj są to wojny, rewolucje, klęski żywiołowe, które stanowią swoistego rodzaju traumę dla wszystkich osób przynależnych do zbiorowości i angażują emocjonalnie niezależnie od tego, jak dawno w przeszłości miały



miejsce. Można takie wydarzenia określić pojęciem „doświadczenia zbiorowego”, które zakorzenione jest w postawach ludzi wobec rzeczywistości, gdyż wyjaśnia odmienność kulturową poprzez przyczyny zaistniałe „kiedyś tam”, ale ważne z punktu widzenia interpretacji specyfiki kultury etnicznej. Rodzaj wspólnoty emocjonalnej bazującej na wydarzeniach historycznych można określić jako pamięć zbiorową, która „jest podtrzymywana przez pamiętanie, a to, co pamiętamy, jest podporządkowane tożsamości” (Nowak 2008: 14). Jest to pamięć „uświęcona”<sup>1</sup> czynami bohaterskimi osób walczących o prawa do posiadania własnej odrębności kulturowej. To takim osobom stawia się pomniki, pielęgnuje się pamięć o ich osiągnięciach i wysoko wartościuje dokonane przez nie czyny.

Dla Polaków historia jest niezwykle istotnym elementem *ethnos*. Zabarwia ona religijność odniesieniami do polskości, a to z jednej strony przejawia się mesjanizmem, a z drugiej globalizmem rozumianym jako przywiązywanie znaczenia do tradycji kulturowej. Wprawdzie ta tradycja jest konstruowana poprzez zmiany postaw wobec historii narodowej, ale też jest rekonstruowana poprzez reinterpretowanie tego, co w przeszłości uznawane jest za wartościowe. Historia, tak jak cały *ethnos*, ma charakter zarówno obiektywny, jak i subiektywny, a więc pozwala konstruować zarówno tożsamość kryterialną, jak i korelatywną. Tradycja nie tylko potwierdza istnienie ciągłości kultury, ale też pozwala pisać historię ciągle od nowa. Fundamentalizm jest skutkiem obiektywizacji tego, co subiektywnie angażuje ludzi i motywuje do podejmowania walki o prawo do zachowania niezmiennych tożsamości kulturowej oraz interpretowania przeszłości jako uświęconej tradycją teraźniejszości. Walka o historię etniczną jest zarówno walką o prawo do zachowania własnej kultury, jak i symbolem oporu kultury na zmiany zachodzące w pluralistycznym świecie ponowoczesnym. Może właśnie dlatego nacjonalizmy mają tak bezwzględne objawy, gdyż kryje się za nimi dążenie do eliminowania względnych postaw wobec zasad ustanowionych w przeszłości.

Tradycja jako element *ethnos* kojarzy się przede wszystkim z obyczajowością, która partykularyzm kultury ogranicza do sfery zwyczajowej. Przekaz ponadpokoleniowy kształtuje mentalny wymiar wzoru

---

<sup>1</sup> Zapis: „uświęcona” wskazuje wieloznaczność semantyczną, gdyż zarazem jest to pamięć uświęcona religijnie, a więc przynależna do sfery *sacrum*, oraz pamięć „uświęcona” społecznie, która nie ma kontekstów religijnych, ale oznacza walkę o idee i ideały świeckie ukonkretniające emocjonalność postaw wobec „swojskości”. Cały problem z pojęciem „uświęcenia” wynika z braku precyzji w zdefiniowaniu tego, co kryje się za potocznym rozumieniem *sacrum*.



kulturowego, który ma znaczenie dla codzienności. Jednak to, co różnicuje styl życia ludzi identyfikujących się z kulturą przynależności, nie tylko obejmuje wymiar wzorów osobowych i wyznawanych wartości, ale też behawioralny aspekt obyczajowych zachowań społecznych, do których przypisywane jest znaczenie wspólnotowe. W każdym społeczeństwie pluralistycznym, o pogłębiającej się segmentacji oraz braku oczywistości co do zasad stratyfikacyjnych, to, co integruje zbiorowość, przynależy do powszechnie obowiązującego wzoru kulturowego mimo zróżnicowanej codzienności. Z tego powodu szczególnego znaczenia nabierają wspólnotowe święta o podłożu religijnym, gdyż przybierają charakter obowiązującego stylu potwierdzania tożsamości kulturowej. A nic tak bardzo nie różnicuje przedstawicieli różnych kultur, jak właśnie sposób świętowania.

Religia, rozumiana szeroko, antropologicznie, jako system wierzeń w istnienie rzeczywistości pozaempirycznej, jest elementem konstytuującym *ethnos* przez wzgląd na fakt, że ma związek z przekonaniem o szczególnej opiece Boga i sił nadprzyrodzonych otaczającej przedstawicieli zbiorowości etnicznej oraz całą zbiorowość. Jest to przekonanie określone jako megalomania narodowa, jako misja, którą ma do wykonania owa zbiorowość etniczna, oraz jako łaska otaczająca „naród wybrany” (Bystroń: 1995).

Religia to nie tylko jednak system wierzeń w istnienie Boga i rzeczywistości pozaempirycznej. Podstawowa struktura religii obejmuje bowiem też praktyki kultu oraz organizację religijną. W kulturze polskiej staje się to powodem łączenia obyczajowości z religijnością, a religii z Kościołem katolickim. Można przypuszczać, że taka zbitka pojęciowa jak Polak=katolik jest przyczyną do dziś funkcjonującego stereotypu etnicznego, który znajduje potwierdzenie w deklaracji przynależności wyznaniowej. Mimo zmian w religijności i odchodzenia wielu osób od religii zinstytucjonalizowanej, faktem jest, że przynajmniej 90% Polaków przynależy do Kościoła katolickiego ze względu na chrzest, który miał miejsce w ich dzieciństwie (Mariański 2017: 55–64).

## 2. Tożsamość kulturowa

Kulturę, upraszczając problemy definicyjne, określa się jako styl życia ludzi różnicujący *ethnos* lub jako świat symboli tworzonych przez przedstawicieli danego *ethnos*. Styl życia stanowi behawioralny aspekt kultury, zaś świat symboli ustanawia jej aspekt mentalny. Ze względu na wprowadzone rozróżnienie behawioralne i mentalnego określania

czym jest kultura, zupełnie inne znaczenie nadawane jest pojęciu tożsamości kulturowej. Z jednej strony jest to opracowany społecznie wzór obyczajowości, odczytywany poprzez regularnie powtarzające się zachowania, z drugiej strony zaś stanowi zestaw symboli, których interpretacja pozwala nadawać znaczenia przynależności etnicznej. Inaczej mówiąc, tożsamość jest to świadomość własnego istnienia, potwierdzona uczestnictwem w obyczajowości, którą odnosi się do schematów percepcji i sposobów myślenia obowiązujących w środowisku społecznym, do którego jednostka przynależy. O ile więc percepcja jest indywidualna i obejmuje predyspozycje i zdolności, to jej schematy mają uwarunkowania kulturowe. Ze względu na to, że tożsamość ma zarówno wymiar jednostkowy, skierowany na zindywidualizowane doświadczenia wspólnotowości, oraz wymiar społeczny ukierunkowany na to, co oczywiście z punktu widzenia przynależności, wyróżnione zostały dwie warstwy tożsamości kulturowej: tożsamość kryterialna oraz tożsamość korelatywna (Boski, Jachomowicz, Malewska-Peyre 1992: 11). Tożsamość kryterialna jest skutkiem wzrastania w kulturze urodzenia. Korelatywne atrybuty tożsamości mają charakter prototypowych wzorów osobowych właściwych dla danego *ethnos*, które wskazują wartości pozwalające oceniać rzeczywistość przez pryzmat jednostkowych cech osobowości. Ulegają one internalizacji i jako takie stają się oczywiście kulturowo, a więc przynależą do uniwersalnych wzorów kulturowych osobowości. Jednak nie likwiduje to kryterialnych określeń podkreślających specyfikę danej kultury. Wartości „nie implikują odpowiadających im cech przymiotnikowych” (Boski 1992: 95), nie są tak abstrakcyjne, aby były jednoznacznie przyporządkowane określeniom przymiotnikowym, ponadto „wyrażają pozytywne sformułowania pożądanых stanów rzeczy” (Ibidem: 95) oraz „zawsze mają zakotwiczenie kulturowe” (Ibidem: 95).

Wzory kulturowe są „zespołem cech i zachowań nadnormalnie pozytywnych w ocenie danego społeczeństwa i kultury” (Staszczak 1987: 372) i jako takie wskazują na istnienie ideału kulturowego stanowiącego powszechnie znany punkt odniesienia do pożądanых społecznie wartości. Są one w procesie enkulturacji przekazywane pokoleniom wstępującym, niezależnie od podziałów stratyfikacyjnych społeczeństwa. Z tego powodu tożsamość kulturowa jest wypadkową wpływów kręgów społecznych i grup przynależności, jak i decyzji indywidualnych. Subiektywne określenia własnej tożsamości jest więc zarazem „epifenomenem wspólnoty” (Ibidem: 374), jak i skutkiem „wspólnoty odczuwania” (*communitas*) będącej przeżywaniem identyfikacji ze zbiorowością etniczną.

Jak pisze Paweł Boski (2009: 463): „tożsamość kulturowa zawsze określona zostaje treściowo, na podstawie percepcji symboli, praktyk i skryptów postępowania”. Z tego powodu istnieją dwa poziomy analiz tożsamości kulturowej: obiektywny, rozumiany jako „istnienie zewnętrznej, niezależnej od jednostki sfery symboliki i wartości” (Ibidem: 473) oraz subiektywny, który jest „relacją człowieka do tych elementów w postaci subiektywnej wiedzy/kompetencji oraz kateksji afektywnej (przywiązania) i kompetencji behawioralnych” (Ibidem). Tożsamość rozumiana jako świat symboli kulturowych, jako symbole kardynalne, wartości, czy światopoglądy dominujące w danej kulturze, syntetyzuje skomplikowane systemy pojęć i czyni je ukrytymi „strukturami umysłu ludzkiego” (Ortner 2003: 109). Z drugiej zaś strony kulturowe symbole kardynalne umożliwiają „uporządkowanie skomplikowanych i trudnych do określenia odczuć i idei [...], nadając im zarazem zrozumiałą formę, dzięki której można przekazać je innym i przełożyć na konkretne działania” (Ibidem: 109).

Ze względu na różne sposoby interpretowania symboli kulturowych tożsamość jest zarazem intuicyjnym, jak i świadomym, racjonalnym określeniem przez jednostki samych siebie poprzez odniesienia do światopoglądu dominującego w kulturze pochodzenia i przynależności. Fenomen tożsamości kulturowej polega więc na tym, że subiektywne i zabarwione emocjonalnie sądy jednostki są zarazem obiektywnym i społecznie zdefiniowanym ideałem wzoru kulturowego.

Istotą kultury jest możliwość jej przekazywania z pokolenia na pokolenie oraz między ludźmi przynależnymi do jednego pokolenia. Transmisja pionowa, określana jako przekaz ponadpokoleniowy, jest gwarantem trwania w czasie struktur pojęciowych, zaś transmisja pozioma, rozumiana jako powszechność sfery symbolicznej, odpowiada za dyskurs, za rozprzestrzenianie się idei porządkujących rzeczywistość. Tradycja, paradoksalnie, unowocześnia obraz rzeczywistości, a współczesność hamuje i ogranicza zmienność do tego, co użyteczne społecznie (*Vide*: Schils 1984: 77). Kategorie porządkujące rzeczywistość, internalizowane i eksternalizowane jako symbole, wypowiedzi i działania, tworzą świat, który nie podlega dyskusji i jest uznawany za prawdziwy. Właśnie owo przekonanie o prawdzie i to jedynej prawdziwej prawdzie, jest istotą tożsamości kulturowej. Jak zakłada Peter Berger i Thomas Luckmann, jest ona skutkiem i przyczyną obiektywizacji treści przekazywanych w procesie socjalizacji. Każdy bowiem człowiek przynależny do społeczeństwa „równocześnie eksternalizuje swój byt w świat społeczny oraz internalizuje go jako rzeczywistość obiektywną” (Berger, Luckmann 1983: 202).

### 3. Ethnos a religia

Wprawdzie wszystkie elementy strukturalne wymienione i przyjęte w tym opracowaniu jako *ethnos*, a więc język, historia, obyczaje (styl życia) oraz wierzenia religijne (religia), są niezbędne do określenia odrębności kulturowej, to jednak religia przenika je w tym znaczeniu, że stanowi system interpretacyjny pozwalający tożsamość kulturową odnieść do świata wartości. Można przyjąć założenie, że o specyfice kulturowej decyduje albo język, albo historia, albo styl życia, albo system wierzeń religijnych, ale dopiero przenikanie się tych systemów pozwala na określenie specyfiki kultury etnicznej. Wszystkie elementy strukturalne są uniwersalne w tym rozumieniu, że występują w każdej kulturze. Tworzą jednak też osobne systemy paradygmatyczne odniesienia do kognitywnie rozumianej rzeczywistości konstytuującej odmienną kulturową. *Ethnos* stanowi więc swoisty konglomerat cech, które mają i wymiar obiektywny (*etic*), i subiektywny (*emic*), a więc zarazem odpowiadają za tożsamość kryterialną, jak i korelatywną.

W niniejszym tekście chciałam zwrócić uwagę na religię, jeden z elementów strukturalnych *ethnos*, aby zastanowić się nad tym, jak przenika ona inne wymiary kultury i legitymizuje zarazem jej odmienną. Tożsamość religijna jest bowiem niezwykle czytelnym symbolem przynależności, która wzmacnia identyfikację z kulturą pochodzenia. Ze względu na to, że wychowanie młodego pokolenia przesiąknięte jest symbolami przynależności, interpretacja religijna nadawana rzeczywistości, którą poznaje dziecko już w procesie socjalizacji pierwotnej, staje się głęboko zinternalizowanym sposobem myślenia, który bierze pod uwagę istnienie świata pozamaterialnego i nadprzyrodzonego. Nawet w rodzinach, które reprezentują postawy ateistyczne, istnieje sfera zjawisk, którym nadawane są znaczenia symbolicznie wskazujące jakiś rodzaj determinizmu religijnego. Głęboko zinternalizowane przez dziecko postawy rodziców i „bliskich innych” wobec rzeczywistości pozaempirycznej stają się religijnymi wtedy, gdy odwołują się do przekonań o istnieniu jakiejś formy predestynacji. Ze względu na zróżnicowania tych postaw można mówić o pluralizmie tożsamości religijnej, ale trudno sobie wyobrazić brak istnienia jakichkolwiek odniesień do religii i podawanych przez nią interpretacji zjawisk. Jak pisze Janusz Mariański: „przynależność do jakiegoś wyznania, w Polsce przede wszystkim katolickiego, jest w dalszym ciągu oceniana jako coś »całkiem naturalnego« czy »normalnego«” (Mariański 2017: 74), jednak wątpliwe jest, aby ta przynależność była tylko wynikiem „dziedzictwa rodzinnego i narodowego”. Coraz częściej bowiem i dla coraz młodszych pokoleń

tożsamość religijna jest wynikiem wyboru dokonanego przez jednostkę. Brak deklaracji przynależności do dominującego w Polsce katolicyzmie nie jest brakiem religijności, ale jej zmianą spowodowaną ponowoczesnością. Z tego powodu Janusz Mariański wymienia katolików zaangażowanych, prokościelnych, którzy własną tożsamość określają poprzez uczestniczenie w organizacjach kościelnych i działalność prowadzoną na rzecz Kościoła, sformalizowanych (księży, zakonników, zakonnice), tradycyjnych i ortodoksyjnych, którzy są przywiązani do narodowej tradycji, selektywnych, otwartych i poszukujących, marginalnych (indifferentnych i okazjonalnych) oraz katolików „pogranicza”, którzy są ochrzczeni, ale deklarują siebie jako niewierzący i niepraktykujący (Ibidem: 435–438). Można przyjąć, że najbardziej zaangażowani w skojarzenia polskości z katolicyzmem są katolicy ortodoksyjni, co wcale nie oznacza, że myślenie w kategoriach *ethnos* jest obce osobom, które reprezentują katolików selektywnych, otwartych, marginalnych oraz niewierzących. Deklarowana przez nich tożsamość może bowiem zawierać i zawiera odniesienia do innych elementów *ethnos* (język, historia, obyczaje), które pozwalają na konstruowanie narracji tożsamościowej.

Zwroty językowe, które wskazują przynależność etniczną, przesiąknięte są w Polsce skojarzeniami odwołującymi się do doktryny religii katolickiej. Nawet jeśli jest to nieuświadomione, systemy wartości pozwalające oceniać rzeczywistość zawarte są w symbolach kulturowych, które służą komunikacji społecznej. Szczególnie ważną kategorią pojęciową jest moralność. Analizy wyników badań jakościowych prowadzone przez mnie<sup>2</sup> wykazują istnienie związku powszechnie obowiązujących zasad etycznych z przykazaniami odnoszącymi się do moralności religijnej. W myśleniu potocznym dobry człowiek to taki, który nikogo nie krzywdzi, a przynajmniej stara się nie wyrządzać świadomie krzywdy innym ludziom. Owo dobro kojarzone jest z religijnością, tak więc nawet katolicy pogranicza epok uważają, że są religijni, jeśli przestrzegają zasad Dekalogu (Mielicka-Pawłowska 2017: 332).

Zgodnie z powyższym wywodem język, historia i styl życia oraz religia przenikają się nawzajem jako elementy strukturalne *ethnos*. Jednak istotnym jest oddzielenie tego, co kryje się za terminem „religia”, od tego, co określane jest pojęciem religijności. Powyżej te dwa terminy używane były bez sprecyzowania, o jakie wymiary religii i religijności chodzi wtedy, gdy odnoszą się one do *ethnos*. Otóż za religię uznawana jest struktura zawierająca trzy podstawowe elementy: kult, doktrynę

---

<sup>2</sup> Cały raport z badań opublikowany został w książce pt. *Duchowość ponowoczesna. Studium z zakresu socjologii jakościowej* (Mielicka-Pawłowska 2017).

i organizację. Religijność zaś jest to zabarwiona subiektywizmem postawa wobec praktyk kultu religijnego, wiary oraz Kościoła, która obejmuje wymiar wiedzy, zachowań i interpretacji nadawanej rzeczywistości. Subiektywizm powoduje osłabienie ortodoksji i wprowadza wielość postaw wobec religii zinstytucjonalizowanej. O ile więc wiara przynależy do religii, to subiektywna interpretacja prawd wiary tworzy systemy wierzeniowe, które mogą przybierać różne formy. Odchodzą one zazwyczaj od doktryny danej religii, albo raczej są selektywne i sprywatyzowane w stosunku do niej. Mogą być określone jako folklor, jako pozakościelne formy religijności lub jako religijność naturalna albo ponowoczesna forma duchowości pozakościelnej. Mogą w końcu być określane jako formy wiary pozainstytucjonalnej, takie jak: heterodoksja, herezja, a nawet parareligia. O ile więc różnice kulturowe określane są poprzez religię, to kontakty międzykulturowe uwzględniające aspekt wiary religijnej są możliwe dzięki religijności. Ma ona bowiem zawsze charakter płynny i sytuacyjny, jest otwarta zarówno na wydarzenia doświadczane na co dzień, jak i niecodzienne, które zmieniają ogląd rzeczywistości i dopuszczają zmiany w systemach interpretacyjnych. Tak więc to, co określane jest jako fundament różnic kulturowych nie stanowi przeszkody w kontaktach międzykulturowych ze względu na zmienność religijności. Należy więc się zastanowić nad tym, co pozwala określić różnorodność, a więc kategoryzować ludzi według ich przynależności kulturowej lub unieważnić, zawiesić czy „wziąć w nawias”, tę różnorodność.

Stawiam tezę, że istnieją trzy uniwersalne elementy tworzące *ethnos* mające znaczenie dla podobieństw i różnic pojawiających się w kontaktach między przedstawicielami różnych kultur. Przynależą do nich rytuały, wierzenia i moralność. Rytuały rozumiane jako nawyki zbiorowe są to symbole przynależności kulturowej, którym nadawane są dodatkowe znaczenia odwołujące się zarówno do religii, jak i obyczajowości potwierdzonej stylem życia zakorzenionym w tradycji. Ich czytelność jest dość oczywista z punktu widzenia kontaktów społecznych, gdyż zawiera odniesienia do interpretacji jednocześnie uniwersalnych i partykularnych. Uniwersalne jest rozpoznawanie zachowań intencjonalnie religijnych, partykularne zaś ich interpretowanie w kategoriach wierzeń religijnych. Wierzenia, w szerokim rozumieniu tego terminu, to interpretacje rzeczywistości dokonywane poprzez odniesienia do idei i ideałów, których wartość jest ponadetniczna, a jednocześnie możliwa do odczytania w kategoriach przynależności etnicznej. Uniwersalnym można nazwać przekonanie o tym, że każdy człowiek ma prawo do wiary w istnienie rzeczywistości pozaempirycznej, a zróżnicowanie tej wiary nie jest przeszkodą w kontaktach codziennych z przedstawicielami różnych wyznań. Problemem jest



bowiem wartościowanie religii, a więc kwestionowanie podstaw religijności wyznawców przynależnych do innych religii niż ta uznawana za jedyną prawdziwą. Jak wykazały wyniki badań, prowadzonych przez CBOS w 2012 roku, Polacy nie mieli nic przeciwko pracy zawodowej z przedstawicielami innych wyznań, ale trudno im było wyobrazić sobie wyznawcę islamu jako zięcia czy synową (Roguska 2012: 4 i n.). Sporządzony w roku 2015 raport z badań wskazuje, że dla 85% respondentów Polska jest raczej (54%) i na pewno (31%) krajem, w którym przestrzegana jest zasada wolności religijnej (Roguska 2015: 132). Najnowsze badania, prowadzone w marcu 2018 roku, wykazują zmiany postaw wobec przedstawicieli innych narodów. Następuje wzrost niechęci, ale i utrzymywanie się sympatii do najbliższych sąsiadów. Największe wahania postaw obejmują Niemców i Rosjan, przy wyraźnym spadku ich akceptacji. Wzrasta też niechęć do Romów (59%) i Arabów (62%). Ważne jest to, że:

[...] deklarowane nastawienie do innych nacji związane jest przede wszystkim z poziomem wykształcenia oraz wielkością miejscowości zamieszkania. Badani lepiej wykształceni częściej niż inni wyrażali sympatię dla innych nacji, jednocześnie absolwenci wyższych uczelni relatywnie najrzadziej deklarowali niechęć. Ponadto mieszkańcy większych miejscowości częściej odnosili się do innych narodów z sympatią, a na ogół rzadziej z niechęcią. Można również zauważyć, że sympatię do innych częściej niż pozostali wyrażali badani z gospodarstw domowych o najwyższych dochodach *per capita*, najmłodszy ankietowani (w wieku 18–24 lata), a biorąc pod uwagę kwestie światopoglądowe – respondenci nieuczestniczący w praktykach religijnych oraz identyfikujący się z lewicą. Deklarowanie niechęci jest nieco mniej zróżnicowane społecznie” (Omyła-Rudzka 2018: 8).

Moralność, jako zasady etyczne, które decydują o przebiegu interakcji, też mają charakter uniwersalny i zarazem partykularny, a więc mogą stanowić zarówno płaszczyznę porozumienia, jak i stać się konfliktogenne nawet wtedy, gdy odnoszą się do zasad tego samego *ethnos*. Ze względu na pogłębiający się pluralizm społeczeństwa i zarazem relatywizm w wyborach wartości system moralny ulega zmianie w tym znaczeniu, że odpowiedzialność za przestrzeganie zasad jest przeniesiona na jednostkę. Sławomir Zaręba pisze, że „moralność (termin wieloznaczny) to reguły grupowego lub jednostkowego postępowania według przyjętych i akceptowanych społecznie lub religijnie systemów aksjonormatywnych” (Zaręba 2012: 122). Istotę moralności stanowią więc wybory, które są dokonywane „według zasad słuszności lub niesłuszności bądź też moralnej dobroci lub złości ludzkich czynów [...]”. Istotą moralności jest sztuka dobrego życia, sztuka łączenia praw i obowiązków, stawiania w życiu każdej rzeczy na właściwym miejscu”



(Ibidem: 123). Wybory takie dokonywane są przez jednostkę, co nie było tak oczywiste w społeczeństwie losu, ale stało się wartością indywidualności w świecie ponowoczesnym realizującym zasadę społeczeństwa wyboru.

#### 4. *Ethnos* i *etos*

Czesław Robotycki (1980) zwracał uwagę na to, jak przenikają się terminy *ethnos* i *etos*. A jednak szerokie rozumienie pojęcia etosu zakłada przenikanie się wymiaru subiektywnego i obiektywnego *ethnos*<sup>3</sup>. Etos jest to syndrom luźno powiązanych ze sobą elementów, co jest spowodowane przenikaniem się moralności i obyczajowości (Robotycki 1998a: 93), a więc tego, co indywidualne i zbiorowe zarazem. Etos ma odniesienia do ideologii religijnej i świeckiej, ideałów społecznych i wzorów osobowych, ale też rytuałów i zachowań traktowanych instrumentalnie. Jako syndrom etos jest zmienny i nieuporządkowany, a jako taki wymaga ciągłego uaktualnienia. *Ethnos* zaś jest niezmienny, gdyż przekazywane z pokolenia na pokolenia stereotypy etniczne przynależą do struktur długiego trwania. To znaczy, że *ethnos* ulega zmianie, ale jest ona spowodowana przeobrażeniem postaw wobec kultury własnej, a więc i wartościowania kultury obcej. Są to zmiany dokonujące się spontanicznie w światopoglądzie, czyli wizji świata wypracowanej i potwierdzonej w interakcjach z przedstawicielami własnej kultury. Moralność jest etnocentryczna, absolutystyczna co do przekonania o słuszności obowiązujących zasad oraz deontologiczna (niezbędna, konieczna, aby przybrać formę najwyższej wartości, czyli *summum bonum*). Jako system normatywny moralność otoczona jest sankcjami obyczajowymi. Jak pisze Maria Gołaszewska (1995: 208), *Summum Bonum* „może być rozumiana dwojako: jako najwyższa wartość w przyjętym, zhierarchizowanym systemie wartości, albo jak Bonum Absolutum”. W pierwszym rozumieniu są to wartości odnoszone do człowieka i świata, w którym żyje, a w drugim chodzi o transcendentną sferę rozumianą jako aksjomatyczna wartość absolutna niezależnie od tego, czy ma to odniesienia do ideologii religijnej czy świeckiej. Otóż wysokie wartościowanie własnej kultury jest przypisywaniem znaczenia do *summum bonum* etnicznego, czyli oczywistego świata kultury pochodzenia. Nie tylko pogłębia to poczucie integracji z przedstawicielami własnej

<sup>3</sup> Czesław Robotycki zaprzecza temu kilka lat później, pisząc: „Etos, jako kategorię opisaną odnoszę za Ossowską do grup, nie do indywidualów” (1998a: 93).

grupy etnicznej, ale też odpowiada za wszelkie zjawiska nacjonalizmu, fundamentalizmu, mesjanizmu i zarazem ortodoksyjnego oraz instrumentalnego traktowania tradycji kulturowej. Najwyższa wartość przypisywana kulturze etnicznej odpowiada za trwanie tej kultury w czasie, ale i za brak tolerancji wobec przedstawicieli kultur obcych. Usprawiedliwieniem tego typu postaw jest moralność, która wysoko wartościuje swojskość.

Jak pisze Władysław Stróżewski (1981: 297), jako wartość absolutna „ojczyzna dlatego, że jest ojczyzną (ściślej: moją ojczyzną), stoi ponad prawem, ponad dobrem i złem. Wtedy jest już źle: stoimy na prostej drodze do szowinizmu i totalizmu. Wszystko wolno dla ojczyzny i wszystko wolno w imię ojczyzny”. Patriotyzm „to miłość wartości oraz odpowiedzialność za ich urzeczywistnienie. Patriotyzm polega na odpowiedzialności wziętej za to, by ojczyzna stała się nosicielką wartości, środowiskiem, które jest nimi nasycone i które pozwala kultywować je dalej” (Ibidem: 298). Wartości te trwają w czasie, są bowiem rezultatem dążeń poprzednich pokoleń do podkreślania odmienności etnicznej lub narodowej. Jako uniwersalne wartości, których nosicielką jest wspólnota doświadczeń historycznych, muszą też być one przekazywane pokoleniom następnym. O tożsamości decyduje więc orientacja na wartości, które stają się symbolem ponadpokoleniowej wspólnoty ludzi odpowiedzialnych za ich urzeczywistnienie. W tym rozumieniu tożsamość narodowa istnieje jako miłość ludzi do wartości uznawanych za uniwersalne kulturowo oraz gotowość do ich obrony połączona z poczuciem odpowiedzialności za ich urzeczywistnienie. Świadomość odmienności etnicznej może stać się przyczyną zaistnienia nacjonalizmów, a takie postawy interpretowane są jako przejaw miłości do wartości zawartych w *ethnos*. Tak więc etniczne *summum bonum* to myślenie tylko i wyłącznie w kategoriach własnej kultury, czego objawem jest nacjonalizm. Potwierdza to zarówno język przepelniony patriotyzmem, obyczaje, interpretacja historii oraz religia. Syndrom etosu obejmuje *ethnos* i łączy wszystkie jego elementy w jedną całość.

Jan Stanisław Bystron zauważa, że „rozwijając konsekwentnie teorie megalomanii narodowej, musimy dojść do nacjonalizacji Boga lub deifikacji narodu, a więc do zaniku tych podstawowych pojęć religijnych i etycznych, na których wspiera się kultura europejska” (1995: 38). Współcześnie zachodzi raczej proces deifikacji narodu, gdyż pogłębia się proces prywatyzacji religii. Nie oznacza to zaniku „nacjonalizacji Boga”, gdyż przejawy tego fenomenu są nadal w Europie obecne szczególnie w kontaktach z przedstawicielami islamu. Świat europejski jest wielokulturowy i zróżnicowany religijnie. Jak pisze Agnieszka Borowiak:

[...] współcześnie procesy globalizacji i związane z nimi nowe technologie komunikacyjne sprawiły, że każdy lub prawie każdy mieszkaniec Zachodniego Świata świadomy jest istnienia innych niż oferowane przez jego najbliższe otoczenie społeczno-kulturowe systemów wartości i zasad etycznych. Koegzystencja, w ramach jednego, wieloetnicznego narodu, czy wielokulturowej metropolii, różnych kodeksów etycznych – i co za tym idzie różnych wzorców zachowań moralnych – stała się faktem (2004: 39–40).

Sekularyzacja zaś i wyłączenie religii z życia publicznego spowodowało wzrost tolerancji wobec różnych stylów życia.

W zglobalizowanym świecie odmienności etnicznych można jednak dostrzec zarysowaną się tendencję innego połączenia *ethnos* z etosem. Zwrócił na to uwagę Janusz Mariański (2016), pisząc o megatrendach ponowoczesności, które lansują „uniwersalizację moralności”. „Integracja w globalizującym się świecie nie może dokonywać się wyłącznie dzięki czynnikom ekonomicznym, nie da się jej przeprowadzić wyłącznie środkami politycznymi. Jest ona uzależniona od postaw moralnych, od ogólnoświatowego konsensusu normatywnego, stanowiącego ramy pokojowego i opartego na sprawiedliwości współlistnienia narodów” (Ibidem: 256). Wprawdzie, co podkreśla Janusz Mariański, jest to swoista utopia, aby wszystkie społeczeństwa w świecie wypracowały „etyczne uniwersum”, to zarazem jest togwarancja ich funkcjonowania w rzeczywistości globalnej zależności ekonomicznej i politycznej. Tak więc „etos globalny jest *in statu nascendi*. Może nawet wydawać się czymś nie do osiągnięcia” (Ibidem: 257). Różnorodność *ethnos* nie wskazuje na to, aby wypracowanie *Bonum Absolutum* istniejącego ponad wszelkimi podziałami było możliwe, a jednak coraz więcej jest przejawów zwracania uwagi przez instytucje, organizacje oraz korporacje światowe na wspólne dla wszystkich ludzi wartości etyczne, które wysoko wartościują to, co prawdziwe, piękne i dobre zarówno w makro- jak i mikroskali społecznej. Biorąc pod uwagę prawa człowieka, każdego człowieka żyjącego w zglobalizowanym świecie, można wysnuć wniosek, że to, co jest ponadetniczne, tworzy system globalnej moralności, która być może doprowadzi do zaistnienia trzeciego poziomu kultury globalnej, rozumianej jako to, co transcenduje poza lokalne *ethnos* środowiskowe, narodowe kultury państwowe oraz ponadnarodowe organizacje korporacyjne i polityczne. Powoli tworzony jest nowy rodzaj rzeczywistości, zglobalizowany wymiar *Summum Bonum Absolutum*, który ma jednak do pokonania długą drogę, aby zaistnieć jako nowy rodzaj kultury światowej.

## Zakończenie

Zdaję sobie sprawę z tego, jak bardzo pobieżne i niewystarczające jest omówienie tak trudnych i złożonych problemów tożsamości kulturowej. Rzeczywistość XXI wieku, analizowana przez pryzmat odmienności kulturowej, jest tak bardzo skomplikowana, że aż uniemożliwia skonstruowanie jakiegokolwiek modelu *ethnos* zarówno na poziomie etnicznej zbiorowości lokalnej, narodowej wieloetnicznej czy globalnie pojmowanej kultury uniwersalnej. Procesy globalne zarówno ujednolichają kultury, jak i powiększają istniejące między nimi dystanse. Płaszczyzną porozumienia, niezależnie od stopnia zakorzenienia w kulturze pochodzenia, oraz wartościowania odmienności, może stać się zbiór zasad etycznych, który pozwoli wysoko wartościować różnorodność zjawisk kulturowych.

## Bibliografia

- Bauman Z. (1997), *Glokalizacja, czyli komu globalizacja, a komu glokalizacja*, „Studia Socjologiczne” 3 (146): 53–69.
- Bauman Z. (2000), *Globalizacja. I co z tego dla ludzi wynika*, PIW, Warszawa.
- Berger P. L., Luckmann Th. (1983), *Spoleczne tworzenie rzeczywistości*, przeł. i wstępem opatrzył J. Niżnik, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa.
- Borowiak A. (2004), *Światopogląd postmodernistyczny a postulat tolerancji*, [w:] *Tolerancja i wielokulturowość. Wyzwania XXI wieku*. A. Borowiak, P. Szarota (red.), Wydawnictwo Szkoły Wyższej Psychologii Społecznej „Academica”, Warszawa: 39–40.
- Boski P., Jarymowicz M., Malewska-Peyre H. (1992), *Tożsamość a odmienność kulturowa*, Instytut Psychologii PAN, Warszawa.
- Boski P. (1992), *O byciu Polakiem w ojczyźnie i o zmianach tożsamości kulturowo-narodowej na obczyźnie*, [w:] *Tożsamość a odmienność kulturowa*, P. Boski, M. Jarymowicz, H. Malewska-Peyre (red.), Instytut Psychologii PAN, Warszawa: 71–211.
- Boski P. (2009), *Kulturowe ramy zachowań społecznych. Podręcznik psychologii międzykulturowej*, WN PWN, Warszawa.
- Bystron J.S. (1995), *Megalomania narodowa*, Książka i Wiedza, Warszawa.
- Gołaszewska M. (1995), *Poetyka duchowości*, [w:] *Oblicza nowej duchowości*, M. Gołaszewska (red.), Uniwersytet Jagielloński, Kraków: 207–213.
- Kwaśniewski K. (1987), *Etos*, [w:] *Słownik etnologiczny. Terminy ogólne*, Z. Staszczak (red.), PWN, Warszawa: 110–111.
- Kwaśniewski K. (1987), *Tożsamość kulturowa*, [w:] *Słownik etnologiczny. Terminy ogólne*, Z. Staszczak (red.), PWN, Warszawa: 351–353.
- Malewska-Peyre H. (1992), *Ja wśród swoich i obcych*, [w:] P. Boski, M. Jarymowicz, H. Malewska-Peyre, *Tożsamość a odmienność kulturowa*, Instytut Psychologii PAN, Warszawa: 15–64.
- Mariański J. (2006), *Sekularyzacja i desekularyzacja w nowoczesnym świecie*, Wydawnictwo KUL, Lublin.

- Mariański J. (2016), *Megatrendy religijne w społeczeństwach ponowoczesnych. Studium socjologiczne*, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń.
- Mariański J. (2017), *Tożsamości religijne w społeczeństwie polskim. Studium socjologiczne*, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń.
- Mielicka H. (2006), *Antropologia świąt i świętowania*, Wydawnictwo Akademii Świętokrzyskiej, Kielce.
- Mielicka-Pawłowska H. (2017), *Duchowość ponowoczesna. Studium z zakresu socjologii jakościowej*, Zakład Wydawniczy Nomos, Kraków.
- Misztal B. (2000), *Teoria socjologiczna a praktyka społeczna*, Wydawnictwo Universitas, Kraków.
- Nikitorowicz J. (2010), *Grupy etniczne w wielokulturowym świecie*, Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, Sopot.
- Nowak J. (2008), *Uwalnianie zbiorowej pamięci*, [w:] *Polska – Ukraina. Pogranicze kulturowe i etniczne*, J. Kamocki, E. Berendt, M. Piotrowski, A. Spiss (red.), Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, Uniwersytet Wrocławski, Wrocław: 13–30.
- Omyła-Rudzka M. (2018), *Stosunek do innych narodów. Komunikat z badań CBOS*, nr 37/2018, URL=[https://www.cbos.pl/SPISKOM.POL/2018/K\\_037\\_18.PDF](https://www.cbos.pl/SPISKOM.POL/2018/K_037_18.PDF) [dostęp z dnia 6.06.2018].
- Ortner S.B. (2003), *O symbolach kardynalnych*, przeł. E. Klekot, [w:] *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej*, M. Kempy, E. Nowicka (red.), WN PWN, Warszawa: 106–116.
- Robotycki Cz. (1980), *Tradycja i obyczaj w środowisku wiejskim*, Wydawnictwo PAN, Kraków 1980.
- Robotycki Cz. (1998a), *Ethos jako kategoria opisowa*, [w:] *Rozważania o tradycji i ethosie*, J. Bardziej, J. Goćkowski (red.), Wydawnictwo Baran i Suszczyński, Kraków: 93–101.
- Robotycki Cz. (1998b), *Nie wszystko jest oczywiste*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 1998.
- Roguska B. (2012), *Spoleczne postawy wobec wyznawców różnych religii*, Komunikat z badań CBOS, nr BS/130/2012, URL=[https://www.cbos.pl/SPISKOM.POL/2012/K\\_130\\_128.PDF](https://www.cbos.pl/SPISKOM.POL/2012/K_130_128.PDF) [dostęp z dnia 6.06.2018].
- Roguska B. (2015), *Katolik w życiu publicznym – potencjalne konflikty norm i wartości*, [w:] *Religijność i Kościół po śmierci Jana Pawła II*, M. Grabowska (red.), Diagnostyka i Opinie nr 31, CBOS, Warszawa: 128–134.
- Sapire E. (1978), *Kultura, język, osobowość. Wybrane eseje*, przeł. B. Stanosz, R. Zimand, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa.
- Schils E. (1984), *Tradycja*, przeł. J. Szacki, [w:] *Tradycja i nowoczesność*, wybrali J. Kurczewska i J. Szacki, wstępem opatrzył J. Szacki, Czytelnik, Warszawa: 30–90.
- Staszczak Z. (1987), *Wzór kulturowy*, w: *Słownik etnologiczny. Terminy ogólne*, Z. Staszczak (red.), PWN, Warszawa–Poznań: 372–374.
- Stróżewski Wł. (1981), *Istnienie i wartość*, Wydawnictwo Znak, Kraków.
- Turner V.W. (2004), *Liminalność i communitas*, przeł. E. Dżurak, [w:] *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej. Kontynuacje*, M. Kempny, E. Nowicka (red.), Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa: 240–266.
- Turner V.W. (2006), *Las symboli. Aspekty rytuałów u ludu Ndembu*, przeł. A. Szyjewski, Zakład Wydawniczy Nomos, Kraków.
- Whorf B.L. (1982), *Język, myśl i rzeczywistość*, przeł. T. Hołówka, PIW, Warszawa.
- Zaręba S. (2012), *Religijność młodzieży w środowisku zurbanizowanym*, Oficyna Pobitno, Warszawa – Rzeszów.



*Maria Sroczyńska*

Uniwersytet Kardynała Stefana  
Wyszyńskiego w Warszawie  
Wydział Nauk Historycznych i Społecznych

Cardinal Stefan Wyszyński  
University in Warsaw  
Faculty of History and Social Sciences

## **RYTUAŁY JAKO PRAKTYKI PAMIĘCI ZBIOROWEJ (WYBRANE PROBLEMY TRANSMISJI POKOLENIOWEJ)**

### **Rituals as the Collective Memory Practices (The Chosen Problems of Generational Transmission)**

Słowa kluczowe: rytuały, pamięć zbiorowa, młodzież, transmisja pokoleniowa

Key words: rituals, collective practices, youth, generational transmission

#### Streszczenie

W artykule podjęto problematykę znaczenia rytuałów jako praktyk pamięci zbiorowej. Rytuały stanowią istotny wymiar pamięci przeszłości, a zarazem pas transmisyjny w podtrzymywaniu ciągłości pokoleniowej. Na płaszczyźnie empirycznej odwołano się do wybranych rezultatów badań socjologicznych, dotyczących rytuałów upamiętniania oraz obrzędów o charakterze patriotycznym, w których obok *sacrum* świeckiego niejednokrotnie pojawia się *sacrum* religijne, wzmacniające ich znaczenie. Podstawą refleksji były rezultaty badań własnych, przeprowadzonych wśród młodzieży maturalnej oraz jej rodziców pod koniec pierwszej dekady XXI wieku, oraz aktualnych badań ogólnopolskich.

#### Abstract

In the paper author takes the rituals meaning issues as the memory practices. The rituals constitute an important dimension of cultural and social memory, at the same time they create a “conveyor belt” in supporting of generational continuity. The chosen results of sociological researches, connected with mixed rituals – commemoration rituals and the patriotic ceremonies are the empirical exemplifications. In these rituals connected with secular *sacrum* often comes out the religious *sacrum* that enhances their meaning. The results of own, sociological researches conducted among mature young people and their parents in the end of the first decade of XXIst age and the representative researches of polish society were the basis of reflection.



*Pamiętanie, zapomnienie i przypominanie są w nieustannej grze.*  
Barbara Skarga

## Wprowadzenie

Nie od dziś wiadomo, że fenomen rytuału wykracza poza możliwości poznawcze jednej dyscypliny naukowej i staje się przedmiotem oglądu, m.in. ze strony antropologii kulturowej, religioznawstwa, socjologii, a także nauk o wychowaniu. Powszechność obecności zjawisk rytualnych, a zarazem złożoność i subtelność ich materii, w szczególności sposób łączących to, co biologiczne (cielesne), z tym, co kulturowe (światem znaczeń), uwrażliwia na konieczność stosowania różnych optyk teoretycznych i metodologicznych. Zainteresowanie metakategorią transmisji pokoleniowej, absorbującą rytuały jako praktyki pamięci zbiorowej, pociąga za sobą odwołanie się do perspektywy socjologicznej, wzbogaconej o przesłanie antropologii kulturowej. Jedną z najbardziej znanych przedstawicielek tego nurtu – Margaret Mead, w drugiej połowie XX wieku, sformułowała tezę o zmianie roli poszczególnych pokoleń (dziadkowie–rodzice–dzieci) w przekazie treści kulturowych: od modelu postfiguratywnego, poprzez kofiguratywny, do prefiguratywnego (2000). Na procesach tych zaważyły przekształcenia źródeł mocy społecznej (habitatu), intensyfikacja komunikacji oraz wzrost populacji (Marody, Giza-Poleszczuk 2004).

Współcześni badacze podkreślają rolę transmisji w formowaniu kulturowych cech i norm, przejawiających się w postawach wobec rodziny, w praktykach związanych z płodnością, czy zachowaniach na rynku pracy. Jednak najwięcej uwagi w studiach teoretycznych i empirycznych poświęca się międzypokoleniowej żywotności cech religijnych i etnicznych (Bisin, Verdier 2005: 2). W tym miejscu warto przywołać rozważania Pierre'a Bourdieu na temat struktur długiego trwania, których podstawowymi nośnikami pozostają: rodzina, kościół i szkoła. Mają one znaczący wpływ na podtrzymywanie tożsamości zbiorowych (Bourdieu 2004; Sroczyńska 2015: 51–75). W koncepcji Basila Bernsteina akcent pada na selektywne funkcje kodów językowych, przekazywanych w rodzinie i w szkole, które przekładają się na umiejscowienie w strukturze społecznej (Bernstein 1990; Bielecka-Prus 2010). Jednocześnie podkreśla się, że spośród tradycyjnych agend socjalizacyjnych to właśnie szkoła, lokowana między poziomem interakcyjnym a płaszczyzną makrospołeczną (Tillmann 2005) jest relatywnie najbardziej otwarta na wprowadzanie i upowszechnianie nowych treści kulturo-

wych, modyfikujących kody transmisji pokoleniowej. Z kolei środki masowego przekazu, a zwłaszcza tzw. nowe media, oraz filtrujące ich przekaz grupy rówieśnicze stanowią najbardziej dynamiczne komponenty procesu socjalizacji i przeobrażeń relacji międzygeneracyjnych ukierunkowanych na prefiguratywność.

W tekście podjęto problematykę znaczenia rytuałów jako istotnego wymiaru pamięci zbiorowej, a zarazem pasa transmisyjnego, w zapewnieniu ciągłości pokoleniowej. Sformułowano tezę, że w rytuałach, ujmowanych jako praktyki pamięci, odwołanie do kategorii *sacrum* jest niezbędne. Co prawda *sacrum* świeckie pełni istotną rolę w konstruowaniu podstaw rytuałów jako praktyk pamięci, jednak treści nawiązujące do *sacrum* religijnego, tak w sferze aksjologicznej, normatywnej jak i symbolicznej, wzmacniają rangę tego typu rytuałów. Dotyczy to przede wszystkim praktyk upamiętniania, a także obrzędów podkreślających związki ze zbiorowością narodową. W kontekście badań autorskich, prowadzonych wśród młodzieży u progu dorosłości, w regionie o słabszym potencjale modernizacyjnym wykazano, że rytualne orientacje nabyte w okresie socjalizacji pierwotnej (rodzina) tworzą rodzaj pasa transmisyjnego dla uczestniczenia w różnego typu rytuałach, a brak takich kompetencji utrudnia świętowanie tego, „co niecodzienne” (Sroczyńska 2013)<sup>1</sup>. Jednocześnie zwiększa się rola innych agend socjalizacyjnych (*peer groups*, nowych mediów) oraz czynników pozainstytucjonalnych wydarzeń społecznych i osobistych doświadczeń, które prowadzą do bardziej „płynnej”, krótkotrwałej stygmatyzacji rytualnej (Zaręba 2012: 483–489).

Jak twierdzi polski antropolog Marian Filipiak, „rytuał pełni nadal ważną rolę zarówno w życiu społeczeństw pierwotnych, jak i cywilizowanych. I tak jak ludzie są skazani na obecność mitu, podobnie skazani są na istnienie rytuałów w ich codziennym życiu” (Filipiak, Rajewski 2006: 16). Procesy modernizacyjne, a zwłaszcza ponowoczesność, tworzą konteksty sprzyjające redefiniowania rytuałów w ich warstwie komunikacyjnej i performatywnej. W warunkach dyferencjacji pamięci, z jednej strony – silniejsza staje się tendencja do poszukiwania i rewitalizacji wspólnych wyobrażeń i wzorów zachowań, z drugiej zaś – pluralizm świata wartości i społecznych oddziaływań rekomenduje partykularyzm znaczeń i modeli praktyk rytualnych. Niemniej w kulturowej przestrzeni ambiwalencji rytuały wspólnotowe (np. narodowe,

<sup>1</sup> Badania (wykorzystujące strategię triangulacyjną) przeprowadzono pod koniec I dekady XXI wieku, na reprezentatywnej próbie młodzieży maturalnej regionu świętokrzyskiego. W badaniach towarzyszących wzięli udział przedstawiciele pokolenia rodziców i nauczyciele.

państwowe, religijne) odgrywają dominującą rolę, zaś rytuały grup mniejszościowych – rolę drugorzędą, choć niezwykle istotną z punktu widzenia żywotności i wymiany społecznej (Dziemidok 2008: 139–152).

Skoro kultura jest skumulowanym doświadczeniem przekazywanym z pokolenia na pokolenie w drodze pozagenetycznego dziedziczenia, a jej *raison d'être* pozostaje sfera symboliczna, to posiada ona znaczący wpływ na praktyki rytualne, sposoby ich odtwarzania w kontekście horyzontalnym i wertykalnym, charakter modyfikacji, i zanikania. O ile w przednowoczesnych społeczeństwach „losu” rytuały pełniły przede wszystkim rolę stabilizującą i umożliwiającą odtwarzanie porządku społecznego w kontekście „jednej”, zakorzenionej w micie/religii pamięci przeszłości (więź typu *descent*), o tyle w nowoczesnych społeczeństwach „wyboru”, a zwłaszcza ponowoczesnych – „ryzyka”<sup>2</sup> sytuacja staje się znacznie bardziej skomplikowana (Giza-Poleszczuk, Marody 2006: 21–48). Nowoczesność sprzyja relacjom typu *assent*, co przekłada się na dowartościowanie rytuałów świeckich, dotyczących edukacji, pracy zawodowej i czasu wolnego. Z kolei ponowoczesność bazująca na nieznanach wcześniej technologiach (*high-tech*), procesie modernizacji i globalizacji (z jej skutkami ubocznymi), a także na znaczącej roli ekspertów (Beck, Giddens, Lash 2007; Bauman 2012) jeszcze bardziej dywersyfikuje i upłynnia „rynek” rytualny. Odwołuje się przy tym do różnych zasobów pamięci i prowadzi do jego stopniowej mediatyzacji, zasilając popkulturę.

Zdaniem socjologa Randalla Collinsa, pełne zapośredniczenie rytuałów nie jest jednak możliwe, w ten typ interakcji wpisana jest bowiem pewna forma uwspólnotowienia, oparta na bezpośredniości (2011). Antropologiczne analizy złożonych rytuałów cykliów, a zwłaszcza kryzysów życia (*rites de passage*), czy opisanych przez Victora Turnera doświadczeń liminalności w procesie rytualnym, są tego dobrą egzemplifikacją. Zdaniem tego badacza elastyczność i ruchliwość współczesnych stosunków społecznych może tworzyć lepsze niż w przeszłości warunki do wyłaniania się szczególnej egzystencjalnej modalności. Tworzy ją *communitas*, która jest naprzemienną fazą w relacji do struktury w dialektycznym procesie, jaki stanowi społeczeństwo (Turner 2005).

---

<sup>2</sup> Autorka odwołuje się do modeli społeczeństw: „losu”, „wyboru” i „ryzyka”, w kontekście terminologii zaproponowanej przez Petera Bergera i Ulricha Becka.

## Konteksty interpretacji rytuałów

Badacze podkreślają, że rytuały są czynnościami o ustalonej formie, z którymi wiąże się wewnętrzny lub zewnętrzny przymus realizacji, a wiele z nich jest aktami o znacznej doniosłości społecznej. Rytuały, widziane z perspektywy większych układów społecznych, sprzyjają łągodzeniu, a niekiedy niwelowaniu konfliktów i niepokoju, ułatwiają przyporządkowanie emocji (tego, co irracjonalne) zracjonalizowanym dążeniom i celom społecznym. Pozostają także skuteczną metodą socjalizacji, umożliwiając inkulturację i samoadaptację jednostek. Rytualizacja umożliwia aktorom społecznym kształtowanie, negocjowanie i formułowanie swej fenomenologicznej egzystencji jako istot społecznych, kulturalnych i moralnych (Bellah 2001: 31–44). Podstawową funkcją rytuału jest jego rola komunikowania, potwierdzania i symbolicznego odgrywania porządku społecznego, wskazywania na ciągłość między przeszłością i teraźniejszością (por. Hervieu-Léger 1999).

W tym kontekście można mówić o apotropaicznym wymiarze rytuału, podkreślającym „moc” ładu społecznego jako przeciwstawienia przygodności. W ważnej kategorii obrzędu, jaką stanowi kult religijny, akcentuje się zorientowanie na substancjalne *sacrum*, umożliwiające dostarczenie całościowej perspektywy codziennemu życiu, a zacieranie granicy między *sacrum* a *profanum* we współczesnych społeczeństwach, zagraża degradacją kultury (Kołakowski 1984; Campbell 1994). *Sacrum* można jednak ujmować w sposób inkluzywny, funkcjonalny, pojawia się wtedy w postaci wartości uznawanych za nadrzędne w danym społeczeństwie (zbiorowości) lub w formie zindywidualizowanych interpretacji tego, co ultymatywne, sensotwórcze (np. familizmu, seksualności, samorealizacji, jednostkowej mobilności), stając się odniesieniem dla różnego typu aktów rytualnych (por. Luckmann 1996; Massignon 2007: 573–582).

W studiach nad rytuałem można wyróżnić kilka płaszczyzn: jego społeczny wzorzec, strukturę społeczną uczestników, doświadczenia, motywacje i symbole ujawniające się w świadomości działających oraz funkcje rytuału (jawne i ukryte). Klasyfikacje obrzędów nie mają charakteru rozłącznego, ekskluzywnego. Ze względu na obecność pierwiastka *sacrum* (w rozumieniu substancjalnym), jego współwystępowanie z *profanum* lub zanikanie, oprócz wspomnianych już rytuałów religijnych można przedstawić rytuały cywilne (państwowe, narodowe, społeczno-zawodowe, regionalne i lokalne), estetyczne, a także cyklów i kryzysów życia (Piwowarski 1983: 5–85). Inne typologie odwołują się do rozmaitych dymensji kultury, sposobów jej transmisji, rodzajów

zbiorowości, czasu trwania, celów, czy współwystępowania sfery prywatnej i publicznej (Maisonneuve 1995). Rytuały gwarantują ciągłość pamięci pokoleniowej, ale i transgresyjności ludzkiej natury, gdyż stają się obiektem wyboru i czynności jednostkowych (Mach 2000: 355–357). Obecność różnych typów obrzędów w warunkach współczesnych społeczeństw pozostaje zatem świadectwem swoistego, nieusuwalnego napięcia pomiędzy strukturą społeczną a działaniem, pomiędzy tym, co zinstytucjonalizowane, a tym, co podlega prywatyzacji. Rytuały, postrzegane jako praktyki pamięci zbiorowej, mogą zostać osadzone w rozmaitych, komplementarnych perspektywach badawczych, m.in.: dramaturgicznej, funkcjonalnej, komunikacyjnej lub integralnej (por. Sroczyńska 2013).

## Pamięć zbiorowa w odświeżeniu ponowoczesnej

John Weiler, analizując stan europejskiej konfiguracji kulturowej, w kontekście tego, co łączy, i tego, co różnicuje stosunek zbiorowości państwowych oraz narodowych do wartości chrześcijańskich podkreślał: „I jak demokracja zakłada istnienie *demos* (jakkolwiek termin ten zdefiniujemy), tak wspólnota i tożsamość zakładają istnienie pamięci, czyli historii” (2003: 21). O ile historia, czy też raczej historie wspólnot narodowych, mogą być przedmiotem żmudnych (niejednokrotnie poddawanych ideologicznej presji państwa), niekiedy kontrowersyjnych w swoich rezultatach dociekań naukowych, o tyle pamięć historyczna czy społeczna łączy się (w szerszym rozumieniu) z pojęciem tradycji (Edensor 2004). Ta ostatnia może być identyfikowana z pewnymi obszarami kultury symbolicznej [M.S.], a więc z czynnością transmisji, dobrami, które jej ulegają, oraz stosunkiem danego pokolenia do przeszłości (por. Szacki 1971). Zwraca się uwagę, że w wypadku tradycji ważna jest nie tyle cała przeszłość danej społeczności, ile to, jak społeczeństwo swoją przeszłość przeżywa w teraźniejszości. Piotr Sztompka zaznacza, że tradycję tworzą „[...] tylko te elementy z przeszłości, które zostają wybrane i w szczególny sposób wyróżnione przez współcześnie żyjących ludzi” (Sztompka 2002: 248). Dziedziczenie tradycji kulturowej jest możliwe dzięki fizycznej trwałości urządzeń materialnych, pamięci idei, przekonań, poglądów, symboli i języka, kodyfikacji wartości i norm, np. w aktach prawnych oraz w ciągłości utrwalonych, powtarzanych praktyk (w tym szczególnie rytuałów), będących nośnikami wzorców.

Nierzadkie są także przypadki konstruowania lub pozorowania tradycji (znień postaci lub wydarzeń historycznych), która ulegając pro-

cesowi transmisji kulturowej, nabiera znamion prawdziwości, zgodnie ze słynnym teorematem socjologicznym W. Thomasa, według którego, jeśli ludzie uważają pewne rzeczy za realne, to są one realne w swoich konsekwencjach. Przekonania, symbole i rytuały powiązane ze wspólnotą narodową bywają w dużej mierze podatne na takie zabiegi. Potrzeba silniejszej identyfikacji członków społeczeństwa z przekazywaną kulturą niejednokrotnie „usprawiedliwia” nawiązywanie do pewnych faktów z przeszłości, po to, by je przetworzyć w zupełnie nowy sposób. Kwestie te dotyczą bardziej pamięci społecznej o charakterze emocjonalnym niż pamięci historycznej sięgającej do krytycznie zweryfikowanych źródeł: „Odwoływanie się do przeszłości w jakichkolwiek sprawach jest skuteczne tylko wówczas, gdy w potocznej świadomości elementy przeszłości <będące w użyciu> postrzegane są jako (mniej więcej) prawdziwe” (Szpociński, Kwiatkowski 2006: 25). Instytucje socjalizacyjne poprzez język rzeczowej narracji i wykazywanie fałszywości pewnych przekonań mogą jednak osłabiać emocje podsycające konflikty.

Pamięć zbiorowa działa na rzecz tożsamości grupowej poprzez świadomość wspólnej, sakralizowanej przeszłości jako przekaz nieobojętnych emocjonalnie wartości i wzorów zachowań oraz jako zbiór symboli tworzących specyficzny „język” (identyfikujący wspólnotę i pozwalający odróżnić „swoich” od „obcych”), do którego należą m.in. flaga, hymn i godło. Inna funkcja pamięci zbiorowej to legitymizacja nie tylko samego istnienia zbiorowości, lecz także (niezależnie od stosunku do nich) jej struktur dominacji i form władzy politycznej, czego optymalną reprezentacją jest państwo. Treści pamięci zbiorowej są dostępne dzięki edukacji szkolnej i mass-mediom, a także poprzez różne działania upamiętniające ważne wydarzenia – uroczyste obchody rocznic, wmurowywanie tablic pamiątkowych, stawianie pomników. Jednak podstawową drogą przekazu pamięci alternatywnych (odmiennych wobec oficjalnie upowszechnianych) są przekazy ustne świadków wydarzeń (np. w gronie rodzinnym) oraz historyków-amatorów<sup>3</sup>.

---

<sup>3</sup> Za najbardziej wiarygodne źródło informacji o przeszłości uznawani są bezpośredni świadkowie zdarzeń, przed historykami i środkami masowego przekazu (telewizją) (Szacka 2006: 32–66; Szpociński, Kwiatkowski 2006: 9–26).



## Rytuály jako praktyki pamięci w przestrzeni społecznej

Jeśli przyjrzymy się rytuałom jako praktykom, a zarazem nośnikom pamięci przeszłości, to nieodparcie nasuwa się odniesienie do problematyki związanej z upamiętnianiem, a zarazem artykułowaniem, wartości istotnych dla identyfikacji narodowej. Praktyki komemoracyjne mogą być analizowane w ramach socjologicznej koncepcji łańcuchów rytuałów interakcyjnych Randala Collinsa (zwłaszcza jeśli umieścimy je w kontekście oryginalnego modelu badawczego) jako jedno z tych zjawisk życia codziennego współczesnego społeczeństwa, które posiada znaczenie socjalizacyjne i transmisyjne w kontekście międzygeneracyjnym (Collins 2011). Udana rytuały interakcyjne o charakterze komemoracyjnym, skupione wokół określonych treści kultury symbolicznej, poruszają emocjonalnie, wywołują swoiste ‘zarażenie’ psychiczne, kreują więzi, będące w stanie oddziaływać na kolejne łańcuchy rytualne (sprzyjać ich odtwarzaniu, krążeniu społecznemu), czy wreszcie mogą mobilizować twórczy potencjał jednostek.

Jest to tym bardziej istotne, jeśli pamięć o bohaterach była zacieraana, usuwana z *residuum* kulturowego dziedzictwa lub poddawana ideologicznej manipulacji, niezależnie od żywej pamięci świadków tamtych wydarzeń i potrzeby sprawiedliwości społecznej. Sytuacja ta dotyczy m.in. żołnierzy podziemia antykomunistycznego w Polsce, którzy wbrew ustaleniom jałtańskim podjęli na przełomie lat 40. i 50. walkę skazaną na niepowodzenie. Inny przykład stanowią rytuały komemoracyjne ofiar stanu wojennego w Polsce, związane z tragicznymi wydarzeniami w kopalni Wujek w grudniu 1981 roku, które mogą być swoistym „pomostem” o charakterze społeczno-politycznym (antykomunistycznym), regionalnym, zawodowym (związanym ze Śląskiem i odwołującym się do etosu górniczego). Zdaniem historyka Jana Żaryna: „krzyż jest właściwym symbolem upamiętnienia Polaków mordowanych i zabijanych w różnych okolicznościach” (2017), co wynika z wymiaru kulturowego i długiego trwania narodów (jak w wypadku polskiego i ukraińskiego), a nie ze zmiennej rzeczywistości politycznej. Brak takiej formy rytualizacji komemoracyjnej jest postrzegany jako przejaw barbaryzacji cywilizacyjnej. Polskie groby znajdują się w całej przestrzeni geograficznej byłego Związku Radzieckiego, ale także w świecie Zachodu, od Nowej Zelandii po USA i Kanadę. Pamięć zbiorowa przechowywana jest nie tylko w mikrostrukturach rodzinnych i lokalnych (w tym Kościoła i szkoły), jej ciągłość musi być wspierana instytucjonalnie (także edu-



kacyjnie i medialnie), do czego w znaczący sposób przyczynia się Rada Ochrony Pamięci Walki i Męczeństwa oraz Ministerstwo Kultury i Instytut Pamięci Narodowej.

Z kolei we współczesnych politycznych spektaklach, co sugeruje Jeffrey Alexander (2009: 467–524), odkrywamy dynamikę współwystępujących ze sobą czynników – rozbudowanej, teatralnej formy i towarzyszącej jej potrzeby uwiarygodnienia, za którą na ogół owa forma nie nadaża, monitorując własne, nieustanne przekształcenia. Teatralizacja współczesnej sceny politycznej jest bardzo wyraźna, choć nie zawsze uświadamiana przez publiczność, a u podstaw wielu nasyconych emocjami praktyk rytualnych znajdują się celowe działania, wyreżyserowane dla osiągnięcia wartościowo bądź racjonalnie zdefiniowanych celów. W typologii Mertonowskiej można je ujmować w kontekście funkcji jawnych i/lub ukrytych. Niektóre rytuały polityczne, będące wyrazem postaw obywatelskich, sięgają do znanych z przeszłości skryptów marszy protestacyjnych. Wyposażone w nową bądź zaktualizowaną symbolikę, odwołującą się do unieważnianego, zdaniem uczestników, dyskursu aksjologicznego, mogą wpływać na destrukcję (bądź podtrzymywanie) systemu (systemu) społecznego. Na skutki interakcji rytualnych, które Randall Collins nazywa udanymi lub nasyconymi (*Ibidem*), należy patrzeć z wielostronnej perspektywy (przykładem mogą być „miesięcznice smoleńskie”, upamiętniające tragiczne wydarzenie – katastrofę lotniczą z 10 kwietnia 2010 roku, kiedy zginęli przedstawiciele najwyższych władz państwowych Rzeczypospolitej Polskiej). Rytuał odwoływał się zarówno do wartości narodowych, religijnych, komemoracyjnych, jak i politycznych (w tym również, co nie zawsze było uświadamiane, oddziaływał integrująco na struktury partyjne Prawa i Sprawiedliwości, legitymizujące obecną władzę państwową oraz jej zwolenników).

Wydaje się, że współczesne młode pokolenia, pozbawione niekwestionowanych przewodników, bardziej niż w przeszłości pozostają otwarte na rekonstruowanie elementów tradycji kulturowej i tworzenie z nich mniej lub bardziej zindywidualizowanych układanek świata społecznego, czyli tzw. tożsamościowych puzzli. Globalizacji, postrzeganej jako proces przebiegający od góry, towarzyszy reakcja w postaci renesansu lokalności, nasilonych poszukiwań własnej, „małej ojczyzny”. Zależność globalności i lokalności – jak zauważa Marian Kempny – przeobraża obie strony tej relacji i „choć wszyscy żyjemy życiem lokalnym, nasze fenomenologiczne światy w swej zasadniczej części są prawdziwie globalne [...]” (2003: 476). Rytuály narodowe (przykład obrzędów mieszanych) mogą być rozpatrywane w kategorii obszaru „ży-

wej” kultury narodowej, którą należy rozważać jako część uniwersum kulturowego, powiązaną relacjami syntagmatycznymi. Z jednej strony wyznacza ją oś paradygmatyczna, związana z takimi obszarami kultury, jak: język, literatura, wiedza i nauka, religia, obyczaje, z drugiej zaś – oś syntagmatyczna, wyłączająca sfery alienacji, czyli kultury obce, ignorowane i odrzucane, oraz sfery uniwersalizacji, czyli przyswojone kultury odmienne i nierodzime (por. Kłoskowska 1996; Szpociński 2011: 73–84).

Na początku XXI wieku Polacy najczęściej wskazywali właśnie na „małą ojczyznę” jako najsilniejsze źródło samoidentyfikacji, ponad połowa respondentów czuła się przede wszystkim związana ze swoją społecznością lokalną, miejscem zamieszkania. Tylko ponad jedna piąta badanych na pierwszym miejscu stawiała identyfikację z terytorium narodowym (cały kraj, Polska), a niewielki odsetek (15%) z regionem lub krainą zamieszkania bądź pochodzenia. Znikomą grupę stanowili Polacy (2%), którzy postrzegali siebie przede wszystkim jako Europejczyków (obywateli Europy). Poczucie dumy narodowej miało charakter powszechny (88%), przy czym połowa badanych zadeklarowała silne natężenie takiej postawy. Dumę z polskości mniej wyraziście reprezentowały osoby młodsze, lepiej wykształcone, o słabszej religijności i nie identyfikujące się z prawicowymi poglądami politycznymi, przede wszystkim zaś mieszkańcy największych miast (CBOS 2002: 1–4).

Przeważało tradycyjne rozumienie patriotyzmu, odwołujące się do miłości do ojczyzny (49%), działań dla dobra kraju (24%), walki w jego obronie oraz kultywowania tradycji i szacunku dla symboli (13%). Mniej popularne było myślenie w kategoriach aktywności lokalnej, pomocniczości, partycypowania w demokracji. Młodszy respondenci relatywnie rzadziej utożsamiali patriotyzm z przekazywaniem wartości religijnych, szacunkiem do prawa, rzetelnością zawodową, a także z zaangażowaniem publicznym (CBOS 2008: 1–8)<sup>4</sup>. Podobne wnioski można było wysnuć, odwołując się do badań jakościowych, prowadzonych w środowisku młodzieżowym (uczniowie, studenci). W świadomości młodych ludzi ujawniało się bezkonfliktowe współistnienie sprzecznych fenomenów, co w analizowanym kontekście łączyło się z jednej strony – z postrzeganiem, a zarazem deprecjonowaniem Polski jako „gorszego segmentu” zachodniej cywilizacji (miejsca nieprzychylnego młodemu), z drugiej zaś – z potrzebą identyfikowania się z polskością poprzez osobiste zakorzenienie i sentyment wolny od skojarzeń pań-

<sup>4</sup> Zdaniem niemal trzech czwartych respondentów Polacy okazali się największymi patriotami podczas okupacji 1939–1945 (Ibidem).

stwowo-politycznych. Te bardziej subiektywne niż obiektywne kryteria (bez występowania jakiegokolwiek niższości czy poczucia wstydu) służą tożsamościowej legitymizacji wśród obcych. Relatywnie rzadko patriotyzm kojarzył się z postawą obywatelską i z działaniem na własnym terenie na rzecz „dobra wspólnego” (Świda-Zięba 2005: 60–71).

W ciągu prawie czternastu lat w społeczeństwie polskim nastąpił wzrost poczucia dumy narodowej (do 75% wskazań), choć uczniowie i studenci odczuwają ją relatywnie rzadziej lub wcale (35%), a patriotyzm objawia się przede wszystkim w podejmowaniu działań wychowawczych (wpajanie dzieciom miłości do ojczyzny), pielęgnowaniu tradycji (w tym rytuałów – M.S.), w znajomości historii własnego kraju, okazywaniu szacunku symbolom narodowym (godłu, fladze i hymnowi), w poszanowaniu i przestrzeganiu prawa oraz w udziale w wyborach (CBOS 2016). W 2017 roku Dzień Niepodległości (11 Listopada) był wyjątkowy dla 62% badanych, którzy podkreślali jego wagę w historii Polski oraz wymiar integracyjny w kontekście wspólnoty narodowej i spotkań z bliskimi, dla części respondentów istotny był także związek obchodów z rytuałami religijnymi (*Świętowanie niepodległości... 2018*)<sup>5</sup>. Zainteresowanie uroczystościami pojawia się również w kontekście przekazu rodzinnego, edukacji szkolnej i zaangażowania w ruch harcerski. Jednocześnie 58% respondentów zadeklarowało chęć wzięcia udziału w obchodach setnej rocznicy odzyskania przez Polskę niepodległości (*Ibidem*).

Dla zdecydowanej większości rodaków (choć rzadziej niż w 2008 roku) patriotyzm to gotowość do walki i oddania życia za ojczyznę oraz religijne wychowanie dzieci. Interesujący jest fakt, że obecnie patriotyzm częściej utożsamiany jest z odbyciem służby wojskowej lub przejściem odpowiedniego przeszkolenia, kibicowaniem polskim sportowcom, płaceniem podatków oraz działaniem na rzecz społeczności lokalnej (CBOS 2016: 2–10). Mianem patriotów określa się aż 88% dorosłych Polaków, jednak połowa z nich ma trudności z identyfikowaniem treści ujmowanych jako nacjonalistyczne. Nieco ponad jedna piąta tych, którzy dostrzegają różnicę, definiuje patriotyzm jako coś pozytywnego, a nacjonalizm – negatywnego (*Ibidem*: 11–20).

Wydaje się, że treści związane z patriotyzmem należą w młodym pokoleniu do dwóch nie komunikujących się ze sobą sfer myślenia i wartości społecznych. Jedną z nich stanowią wzory przekazywane m.in. przez media i grupy rówieśnicze i stanowiące na ogół nieuświa-

---

<sup>5</sup> Badanie sondażowe (CATI) przeprowadzono w dniach 13–16.11.2017 roku, przez firmę GfKPolonia, na próbie losowej 1000 Polaków w wieku 15+.

damiany w swoich funkcjach kod komunikacji, w myśl którego: „Narodowość nie jest we współczesnym życiu czymś dalekim, lecz żyje w ‘naszych’ małych słówkach, w bliskich, przyjmowanych jako coś naturalnego dyskursach” (Billig 2008: 464). Z drugiej strony w grę mogą wchodzić zbiorowe wyobrażenia narodu, ojczyzny, patriotyzmu lub państwa (tzw. świętości świeckie w rozumieniu Maxa Schelera – por. Brzozowski 1995), jak i przekonania odnoszące się do cykli i faz ludzkiego życia (np. związane z inicjacją do dorosłości), podkreślające zarówno pożądaną zmianę społecznego statusu, jak i tożsamościowych identyfikacji<sup>6</sup>. Są one w znacznej mierze kształtowane przez rodzinę i instytucje edukacyjne (w mniejszym stopniu przez Kościół katolicki). Przywoływany już socjolog Michael Billig zauważa, że „Dziś nie potrzeba wcale oficjalnych obchodów, by powiewać flagą narodową. Odwoływanie się do dziedzictwa narodowego jest świetnie prosperującym interesem, a udany marketing przeszłości narodowej zmienia ją w związany z czasem wolnym towar. ‘Zaplanowana nostalgia’, szczególnie o zabarwieniu narodowym (np. w czasie imprez sportowych – M. S.), określana jest jako wyróżniająca cecha współczesnej kultury zachodniej” (Ibidem: 450).

## Rytuály w transmisji pokoleniowej – dylematy

Co zmieniło się na przestrzeni ostatnich lat w świadomości i zachowaniach przedstawicieli starszego i młodszego pokolenia Polaków? Czy mamy do czynienia ze wzrostem znaczenia tendencji partykularnych, przeciwstawiających się procesom globalizacyjnym, utrwalającym nierówności ekonomiczne, społeczne i kulturowe (Bauman 2012), co z kolei przekłada się na dowartościowanie wspólnoty narodowej i związanych z nią rytuałów? Czy też może odwrotnie – w grę wchodzi poszerzenie roli tego, co uniwersalne i kosmopolityczne, dystansujące się do pierwotnych więzi, do korzeni? A może procesy te zachodzą równoległe i zmieniają w sposób, z którego nie do końca zdajemy sobie jeszcze sprawę, oblicze współczesnego świata, także polskiego społeczeństwa? Nie ulega wątpliwości, że rytuały pozostają ważną formą i przekaznikiem pamięci przeszłości, zwłaszcza tradycji (która pojawia się w coraz to nowych odsłonach tego, co wynalezione), w nadal istot-

---

<sup>6</sup> W szerszym kontekście zjawiska te mogą być interpretowane jako wyraz potrzeby religijnej, a więc kosmizacji świata i zaprzeczenia czysto immanentnej naturze zdarzeń (Eliade 1999).

nej transmisji pokoleniowej (Hervieu-Léger 1999; Hobsbawm, Ranger 2008). Różne typy rytuałów: religijne, mieszane i świeckie, obrzędy i ceremonie – łączą to, co społeczne i jednostkowe, służąc uzewnętrznianiu ludzkich uczuć i postaw, pobudzając poczucie współuczestnictwa i tożsamości, wpływając na podtrzymywanie, destrukcję bądź rekonstrukcję systemu społecznego.

Przemiany zachodzące w Polsce z jednej strony osłabiają efekty tradycyjnej socjalizacji, z drugiej zaś – rewitalizują poszukiwania tożsamości w odwołaniu do przeszłości. Niemniej ciągłość transmisji kulturowej rozpatrywana na płaszczyźnie wartości i „praktyk” jawi się niejednoznacznie. Widoczne jest różnicowanie się stosunku młodego pokolenia do treści dających podstawy identyfikacji z grupą wyznaniową, narodem i państwem (*model 'reprezentacji'*, vs *model 'wyboru' / 'odrzućenia'*) (Wójtowicz 2004; Sroczyńska 2013). Choć Kościół katolicki nadal wyraża swoje stanowisko w sprawach ważnych dla życia społecznego, jego głos wydaje się słabiej słyszalny niż w przeszłości. W dokumencie Komisji Episkopatu Polski (KEP) zwraca się uwagę na kwestie dotyczące relacji między patriotyzmem a nacjonalizmem: „prawdziwy patriota nie zabiega nigdy o dobro własnego narodu kosztem innych”. Podczas gdy nacjonalizm to forma egoistycznej ideologii, ukierunkowanej na pochodzenie bądź wyznanie, posługującej się niejednokrotnie językiem, który dzieli ojczyznę i współobywateli, o tyle patriotyzm konkretyzuje się w postawie obywatelskiej, w trosce i pracy dla wspólnego dobra, przy czym rodzina pozostaje „pierwszą szkołą miłości” (*Chrześcijański kształt patriotyzmu*, 2017)<sup>7</sup>. Orientacje rytualne nabyte w okresie socjalizacji pierwotnej, przede wszystkim w rodzinie (z racji udziału w religijnych rytuałach przejścia i wielkich świątach), tworzą rodzaj „pasa transmisyjnego” do uczestniczenia w różnego typu praktykach, a brak takich kompetencji utrudnia świątowanie tego, co niecodzienne<sup>8</sup>. Jednocześnie zwiększa się rola innych czynników: *peer groups*, szkoły, mediów, a także indywidualnych doświadczeń i społecznych wydarzeń, które mogą zarówno wzmacniać,

<sup>7</sup> Choć dokument przygotowany przez Radę ds. Społecznych ma charakter ramowy, warto odnieść się do niektórych poruszanych kwestii, jaką jest m.in. polityka historyczna państwa. Zdaniem autorki w tekście zbyt słabo zaakcentowano potrzebę odniesienia do prawdy i rolę przedstawicieli świata kultury, podkreślając z kolei „nadużywanie i instrumentalizowanie pamięci historycznej w bieżącej konkurencji i rywalizacji politycznej”. W kontekście rekonstrukcji historycznych wykazano się pewną dozą nieznajomości specyfiki funkcjonowania młodego pokolenia, „zanurzonego” w popkulturowych obrazach i medialnym uspołecznieniu – wszak rekonstrukcje to przykład uczestnictwa w „żywej” kulturze.

<sup>8</sup> Teza ta została zweryfikowana w kontekście badań autorskich przeprowadzonych pod koniec pierwszej dekady XXI wieku.

jak i osłabiać oddziaływanie agend socjalizacyjnych, także jako nośników pamięci zbiorowej.

Ważne jest to, zauważa Antoni Dudek, aby strategię polityczną nie zdominowały wychowania patriotycznego młodego pokolenia, a wiedza historyczna przekazywana w instytucjach edukacyjnych i środkach masowego przekazu była obiektywnym odzwierciedleniem historiografii, a nie „radykałnych krucjat ideologicznych” (2017). Należy o tym przypominać, gdyż w przestrzeni dyskursu występują sprzeczne narracje, dotyczące prowadzonej od kilku lat nowej polityki historycznej, prowadzonej przez rządzące ugrupowanie polityczne Prawo i Sprawiedliwość. W opinii niektórych historyków (np. A. Friszke 2017), żołnierze wyklęci weszli w obszar kreacji mitycznej, sztucznej konstrukcji, nieprawomocnie eksploatowanej ideologicznie. Obiektywna wiedza historyczna ma pobudzać refleksyjność, poczucie dumy narodowej, a jednocześnie sprzyjać krytycznemu namysłowi nad przeszłością. Interesujące jest to, że młodzież docenia znaczenie szkoły jako instytucji dbającej o zachowywanie różnych rytuałów, także tych związanych z młodzieżowym świętowaniem. „Na nauczycielach i wychowawcach na każdym poziomie – zauważają twórcy deklaracji paryskiej *Europa w jaką wierzymy* – spoczywa obowiązek pamięci. Powinni oni czerpać dumę ze swojej roli jako mostu łączącego przeszłe pokolenia z tymi, które nadejdą. Należy odnowić wysoką kulturę europejską, ustalając za wspólny standard wzniosłość i piękno; odrzucając zaś degradację sztuk i sprowadzanie ich do politycznej propagandy. Będzie to wymagało ukształtowania nowego pokolenia mecenasów. Korporacje i biurokracja okazały się bowiem marnymi mecenasami sztuki” (2018).

„Żywa kultura” związana ze zbiorowością narodową może pojawiać się w kontakcie bezpośrednim, w ramach układu pierwotnego – w rodzinach, w grupach rówieśniczych, w społecznościach lokalnych (np. patriotyczne graffiti lub przywracanie w świadomości Polaków znaczenia Narodowego Dnia Pamięci „Żołnierzy Wyklętych”, który przypada 1 marca, w formie działań grup rekonstrukcyjnych)<sup>9</sup>. „Żywa kultura” może być związana z animacją instytucjonalną, a także objawiać się w kostiumie kultury masowej i popularnej – w Internecie (np. w zakresie blogowania, w kontekście rytuałów świątecznego biesiadowania, czy czczenia pamięci „żołnierzy wyklętych” poprzez wpisy „pro memoria”, zapalanie wirtualnych zniczy), poprzez aranżowanie w świecie

<sup>9</sup> W 2011 roku polski parlament ustanowił ten dzień w hołdzie bohaterom antykomunistycznego podziemia, którzy walcząc o prawo do samostanowienia i urzeczywistnienia dążeń demokratycznych społeczeństwa polskiego, przeciwstawili się sowieckiej agresji i narzuconemu siłą reżimowi komunistycznemu.



rzeczywistym akcji społecznych, kulturalnych i edukacyjnych, jak choćby cieszącego się coraz większym zainteresowaniem biegu pamieci „Tropem Wilczym”.

W kontekście upominania się o prawdę historyczną najbardziej efektywne wydają się działania prowadzone jednocześnie w Internecie i rzeczywistości. Przykładem może być akcja informacyjna, będąca zarazem symbolicznym protestem wobec używania przez zagraniczne media sformułowania „polskie obozy śmierci”. Na początku 2017 roku mobilny billboard z napisem „Death Camps Were Nazi German” przejechał trasę z Niemiec przez Belgię (Bruksela) do Wielkiej Brytanii (Londyn), wzbudzając zainteresowanie mediów i zaciekawienie przechodniów. Na podświetlonym billboardzie widniała brama obozu Auschwitz, w którą wpisano kontur jednoznacznie kojarzący się z wizerunkiem Adolfa Hitlera. Obok grafiki umieszczono napisy „Death Camps Were Nazi German” oraz „ZDF Apologize!”<sup>10</sup>.

Przejawy inicjatyw o charakterze twórczym można odnaleźć także na poziomie jednostkowym – w ramach kultury osobistej i konstruowania tożsamości, choćby w zakresie projektowania i wykonywania odzieży, pomimo faktu, że samo zjawisko posiada szerszy, społeczny zasięg i jest identyfikowane z popkulturowym patriotyzmem modowym w środowisku młodzieży. Młodzi ludzie nie chcą być biernymi odtwórcami narzuconych odgórnie, legitymizowanych tradycją praktyk rytualnych. Pragną być współorganizatorami zdarzeń, ich twórcami, zaświadczać w ten sposób (mocniej niż starsze pokolenia) o drugiej, mniej dostrzegalnej, transgresyjnej naturze tych uniwersalnych aktów.

## Bibliografia

- Alexander J.C. (2009), *Pragmatyka kulturowa: performanse społeczne między rytuałem a strategią*, [w:] *Nowe perspektywy teorii socjologicznej*, A. Manterys, J. Mucha (red.), Wydawnictwo NOMOS, Kraków: 467–524.
- Bauman Z. (2012), *Straty uboczne. Nierówności społeczne w dobie globalizacji*, przeł. H. Justyn, Wydawnictwo UJ, Kraków.
- Beck U., Giddens A., Lash S. (2009), *Modernizacja refleksyjna. Polityka, tradycja i estetyka w porządku społecznym nowoczesności*, przeł. J. Konieczny, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.

<sup>10</sup> Zupełnie inny charakter miał happening pod bramą obozu koncentracyjnego w Oświęcimiu, który odbył się w tym samym roku. Kilkunastu uczestników, pochodzących z różnych krajów rozebrało się do naga, jak argumentowali – w imię miłości – i zabili jagnię na oczach zwiedzających. Ta głęboka dekonstrukcja znaczeń, naruszająca tradycyjne odniesienia holocaustu do „religii” wzbudziła społeczne potępienie, także przywołała możliwość zastosowanie sankcji karnych.



- Bellah R.N. (2001), *The Ritual Roots of Society and Culture*, [in:] *Handbook of the Sociology of Religion*, M. Dillon (ed.), University Press, Cambridge: 31–44.
- Bernstein B. (1990), *Odtwarzanie kultury*, przeł. Z. Bokszański, A. Piotrowski, PIW, Warszawa.
- Bielecka-Prus J. (2010), *Transmisja kultury w rodzinie i w szkole. Teoria Basila Bernsteina*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Billig M. (2008), *Codziennie powiewanie flagą Ojczyzny*, przeł. P. Polak, [w:] *Socjologia codzienności*, P. Sztompka, B. Bogunia-Borowska (red.), Wydawnictwo Znak, Kraków: 430–469.
- Bisin A., Verdier T. (2005), *Cultural Transmission*, [in:] *New Palgrave Dictionary of Economics*, Second Ed., URL=[http://www.nyu.edu/econ/user/bisina/Palgrave\\_culturaltransmission2.pdf](http://www.nyu.edu/econ/user/bisina/Palgrave_culturaltransmission2.pdf) [accessed 26.02.2017].
- Brzozowski P. (1995), *Skala Wartości Schelerowskich – SWS. Podręcznik*, Pracownia Testów Psychologicznych PTP, Warszawa.
- Bourdieu P. (2004), *Męska dominacja*, przeł. L. Kopcewicz, Oficyna Naukowa, Warszawa.
- Chrześcijański kształt patriotyzmu* (2017), URL=<http://episkopat.pl/chrzescijanski-ksztalt-patriotyzmu-dokument-konferencji-episkopatu-polski-przygotowany-przez-rade-ds-spoecznych> [dostęp z dnia 29.09.2017].
- Campbell J. (1994), *Potęga mitu*, przeł. I. Kania, Wydawnictwo Znak, Kraków.
- Collins R. (2011), *Łańcuchy rytuałów interakcyjnych*, przeł. K. Suwada, Zakład Wydawniczy „NOMOS”, Kraków.
- Dudek A. (2016), *Klio w okopach*, URL=<http://antoni.dudek.salon24.pl/739259,klio-w-okopach> [dostęp z dnia 14.01.2017].
- Dziemidok B. (2008), *Tożsamość narodowa a nacjonalizm w epoce globalizacji*, [w:] *Mity, symbole i rytuały we współczesnej polityce. Szkice z antropologii polityki*, B. Szklarski (red.), Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa: 139–152.
- Edensor T. (2004), *Tożsamość narodowa, kultura popularna i życie codzienne*, przeł. A. Sadza, Wydawnictwo UJ, Kraków.
- Eliade M. (1999), *Sacrum i profanum. O istocie religijności*, przeł. R. Reszke, Wydawnictwo KR, Warszawa.
- Filipiak M., Rajewski M. (red.) (2006), *Rytuał. Przeszłość i teraźniejszość*, Wydawnictwo UMCS, Lublin.
- URL=<https://thetrueeurope.eu/europa-w-jaka-wierzymy> [dostęp z dnia 10.03.2018].
- URL=<https://wpolityce.pl/historia/365069-nasz-wywiad-prof-zaryn-ukraina-nie-chce-nalezec-do-rzymskiej-cywilizacji-zachowuje-sie-jak-barbarzynca-w-sprawach-pamieci-histerycznej> [dostęp z dnia 2.11.2018].
- URL=<https://wpolityce.pl/polityka/364696-zalozne-wynurzenia-prof-friszke-historyk-porownuje-pis-do-ppr-i-obraza-czesc-polakow-najchetniej-cofneliby-sie-o-jakies-200-lat> [dostęp z dnia 30.10.2017].
- Hervieu-Léger D. (1999), *Religia jako pamięć*, przeł. M. Bielawska, Zakład Wydawniczy „NOMOS”, Kraków.
- Hobsbawm E., Ranger T. (red.) (2008), *Tradycja wynaleziona*, przeł. M. Godyń, F. Godyń, Wydawnictwo UJ, Kraków.
- Kempny M. (2003), *Globalność i lokalność – kulturowy wymiar globalizacji*, [w:] *Los i wybór. Dziedzictwo i perspektywy społeczeństwa polskiego*, A. Kojder, K.Z. Sowa (red.), Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego, Rzeszów: 462–478.
- Kłoskowska A. (1996), *Kultury narodowe u korzeni*, Wydawnictwo Naukowe PAN, Warszawa.
- Kołakowski L. (1984), *Odwet sacrum w kulturze świeckiej*, [w:] Idem, *Czy diabeł może być zbawiony i 27 innych kazań*, Aneks, Londyn: 165–173.

- Luckmann Th. (1996), *Niewidzialna religia. Problem religii we współczesnym społeczeństwie*, przeł. L. Bluszcz, Zakład Wydawniczy „NOMOS”, Kraków.
- Mach Z. (2000), *Rytuał*, [w:] *Encyklopedia Socjologii*, t. 3, Oficyna Wydawnicza, Warszawa: 355–357.
- Maisonneuve J. (1995), *Rytuły dawne i współczesne*, przeł. M. Mroczek, Wydawnictwo GWP, Gdańsk.
- Marody M., Giza-Poleszczuk A. (2004), *Przemiany więzi społecznych. Zarys teorii zmiany społecznej*, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa.
- Giza-Poleszczuk A., Marody M. (2006), *W uwięzi więzi (społecznych)*, „Societas/Comunitas” 1: 21–48.
- Massignon B. (2007), *The European Compromise: Between Immanence and Transcendence*, “Social Compass” 4: 573–582.
- Mead M. (2000), *Kultura i tożsamość. Studium dystansu międzypokoleniowego*, przeł. J. Hołówka, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Mielicka H. (2006), *Antropologia świąt i świętowania*, Wydawnictwo Akademii Świętokrzyskiej, Kielce.
- Między patriotyzmem a nacjonalizmem. Komunikat z badań* (2016), BS/151, CBOS, Warszawa: 1–20.
- O tożsamości Polaków. Komunikat z badań* (2002), BS/62, CBOS, Warszawa: 1–4.
- Piwowarski W. (1983), *Socjologia rytuału religijnego. Zarys problematyki*, „Roczniki Nauk Społecznych KUL” 1983, t. XI/1: 5–85.
- Rappaport R.A. (2008), *Rytuał i religia w rozwoju ludzkości*, przeł. A. Musiał, T. Sikora, A. Szyjewski, Zakład Wydawniczy „NOMOS”, Kraków.
- Rozumienie patriotyzmu. Komunikat z badań* (2008), BS/167, CBOS, Warszawa: 1–8.
- Sroczyńska M.A. (2013), *Młodzież w świecie rytuałów. Studium socjologiczne*, Wydawnictwo FALL, Kraków.
- Sroczyńska M., (2015), *Wartości religijne i orientacje rytualne współczesnej młodzieży w refleksji socjologicznej*, „Konteksty Społeczne” 1: 56–72.
- Świętowanie niepodległości 11 Listopada 2017 roku. Wyniki z badania jakościowego i ilościowego* (2018), NCK, Warszawa: 1–46 [dostęp za: 3.0 Polska, Creative Commons, dostęp z dnia 30.09.2018]
- Szacka B. (2006), *Czas przeszły. Pamięć. Mit*, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa.
- Szpociński A. (2011), *Antoniny Kłoskowskiej koncepcja kultury narodowej jako źródło inspiracji*, „Kultura i Społeczeństwo” 2–3: 73–84.
- Szpociński A., Kwiatkowski P.T. (2006), *Przeszłość jako przedmiot przekazu*, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa.
- Sztompka P. (2002), *Socjologia. Analiza społeczeństwa*, Wydawnictwo Znak, Kraków.
- Świda-Ziemia H. (2005), *Młodzi w nowym świecie*, Wydawnictwo Literackie, Kraków.
- Tillmann K.-J. (2005), *Teorie socjalizacji. Społeczność, instytucja, upodmiotowienie*, przeł. G. Bluszcz G. Miracki, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Turner V. (2005), *Gry społeczne, pola i metafory. Symboliczne działania w społeczeństwie*, przeł. S. Królak, Wydawnictwo UJ Kraków.
- Weiler J.H.H. (2003), *Chrześcijańska Europa. Konstytucyjny imperializm czy wielokulturowość?*, Wydawnictwo Polskiej Prowincji Dominikanów, Poznań.
- Wójtowicz A. (2004), *Współczesna socjologia religii. Założenia, idee, programy*, WSS-G, Tyczyn.
- Zaręba S.H. (2012), *Religijność młodzieży w środowisku zurbanizowanym. Socjologiczne studium teoretyczno-empiryczne*, Oficyna Pobitno, Warszawa–Rzeszów.



**Roman Marcinkowski**

ORCID 0000-0001-9646-1191

Uniwersytet Warszawski  
Wydział Orientalistyczny

University of Warsaw  
Faculty of Oriental Studies

## **RELIGIA W SPOŁECZNYM KONTEKŚCIE NA PRZYKŁADZIE JUDAIZMU TALMUDYCZNEGO**

### **Religion in a Social Context: a Case Study of Rabbinic Judaism**

Słowa kluczowe: Miszna, Talmud, judaizm rabiniczny, religia

Key words: Mishnah, Talmud, Rabbinic Judaism, Religion

#### Streszczenie

Starożytne teksty judaizmu jasno opisują rozwarstwienie społeczne Izraela i wynikające z tego uwarunkowania religijne. Sposoby i możliwości realizacji religijnej w zależności od pochodzenia określa szczególnie wyraźnie judaizm rabiniczny. Wyższy status społeczny zapewniał większe możliwości samorealizacji religijnej, ale zobowiązywał też do większej odpowiedzialności wobec Boga i społeczności, nakładał również inne obowiązki w zależności od pochodzenia społecznego. Istotę judaizmu rabinicznego, zwanego także talmudycznym od głównego jego dzieła – Talmudu, określa Miszna, stanowiąca obok Gemary, jego zasadniczą i pierwszą część. Miszna zgodnie z jej przeznaczeniem wskazuje sposób życia, który można by ogólnie określić mianem religijnego. Opisuje zarazem życie społeczno-religijne starożytnego Izraela sprzed czasu jej spisania, sięgając niekiedy nawet kilka wieków wstecz.

#### Abstract

Ancient texts of Judaism clearly describe social stratification in Israel and the resulting religious conditions. On the other hand, religion itself defines the ways and opportunities for religious realization depending on the origin. A higher social status ensured greater opportunities for religious self-realization but it also required greater accountability to God and the community; it also imposed other obligations resulting from higher social status. The essence of Rabbinic Judaism, also called Talmudic Judaism named for its main holy book, the Talmud, is defined by the Mishnah, being – in addition to the Gemara – the Talmud's first and fundamental part. In accordance with its intended purpose, the Mishnah teaches a moral way of life, which is commonly referred to as religious. At the same time, the book describes the social and religious life of ancient Israel before the time when it was compiled, sometimes going back even several centuries.

Istotę judaizmu rabinicznego, zwanego także talmudycznym od głównego jego dzieła – Talmudu, określa Miszna stanowiąca obok Gemary jego zasadniczą i pierwszą część. Miszna jako aktualizacja Prawa zawartego w Torze spisanej wywarła wraz z nią ogromny wpływ na kształt społeczeństwa izraelskiego i odegrała wraz z Gemarą wiodącą rolę w ukształtowaniu świadomości społecznej, utrwaliła też struktury społeczne starożytnego Izraela. Miszna zgodnie z jej przeznaczeniem wskazuje sposób życia, który można by ogólnie określić mianem religijnego. Opisuje zarazem życie społeczno-religijne społeczności żydowskiej sprzed czasu jej spisania, sięgając niekiedy nawet kilka wieków wstecz.

Społeczny kontekst judaizmu rabinicznego przedstawiłem przed kilku laty (Marcinkowski 2013a: 193–209). Omówiłem tam zagadnienia wstępne dotyczące tego tematu, m.in. zwróciłem uwagę na fakt, że świat, do którego zwraca się Miszna, prawie nie koresponduje z tym w niej opisanym. Wyróżniłem grupy uczonych, których opinie stanowią większość tekstu Miszny, podkreślając, że pracowali nad nim w połowie II wieku n.e. i sami nie mogli doświadczyć w praktyce zwyczajów sprzed 70 roku n.e. Zwróciłem uwagę na odmienną religijność judaizmu rabinicznego, wskazując nowe wzorce zachowań w sytuacji, jaka powstała po zburzeniu świątyni w Jerozolimie. Omówiłem sytuacje wyjątkowe związane z szabatem. Dotknąłem bardzo delikatnej sprawy odejść od postanowień Tory w sytuacjach konieczności wypełnienia innych przykazań na przykładach *eruwu*<sup>1</sup> i *prozbulu*<sup>2</sup>. Podkreśliłem szacunek wobec Boga, uszanowanie miejsc świętych, powagę oraz skupienie podczas modlitwy i recytacji tekstów świętych. Podkreśliłem także inny ważny aspekt społeczny wynikający z nakazów Tory, któremu Miszna poświęca wiele miejsca, mianowicie troskę o biednych, bezdomnych, wdowy i sieroty. Omówiłem wskazane przez Misznę formy do-

<sup>1</sup> *Eruw* – hebr. ‘zmieszanie, pomieszanie’, to ‘utworzenie symbolicznej łączności miejsca lub ciągłości wykonywania pewnej czynności’, oznacza symboliczne akty i zarazem sposób na uchylenie zakazu wykonywania zabronionych w szabat i święta czynności. Ten sposób na uchylenie pewnych zakazów stosuje się głównie do działań, których spełnienie jest konieczne dla właściwego wypełnienia szabatu lub święta. *Eruw* oznacza włączenie prac zabronionych w sferę dozwolonych. Ważniejsze formy *eruwu*: 1) *eruw chacerot* (dosł. ‘zmieszanie dziedzińców’) – zezwolenie na przenoszenie przedmiotów na terenie większym niż jedna domena prywatna, wspólnym dla wielu osób, 2) *eruw tawszilin* (‘zmieszanie potraw’) – zezwolenie na gotowanie, przyrządzanie posiłku na szabat w święto, które wypada w piątek, 3) *eruw techumim* – (‘zmieszania obszarów’) – zezwolenie na wyjście poza zasięg szabatu (*techum szabat*).

<sup>2</sup> *Prozbul* (także: *prozbol*) na podstawie Pwt 15,2 wszelkie długi związane z pożyczkami znosi rok szabatowy. Aby tego uniknąć, Hillel ustanowił regułę *prozbulu*, tzn. deklaracji sądowej wierzyciela podpisanej przez świadków o uchyleniu warunków roku szabatowego, por. traktat Miszny *Szewiit* (*Rok szabatowy*) 10,4.

broczynności, m.in. jałmużnę oraz świadczenia z plonów takie jak: dziesięcina ubogich<sup>3</sup>, *pea*<sup>4</sup>, pokłosie<sup>5</sup>, prawo zapomnianego snopa<sup>6</sup>, prawo oddzielonego winogrona<sup>7</sup>, czy prawo wadliwej kiści<sup>8</sup> oraz garkuchnia<sup>9</sup> i fundusz społeczny. Podkreśliłem rolę roku szabatowego, w którym wszystkie plony były bezpańskie, co dawało szansę biednym i bezdomnym, wyrównując podziały społeczne. Ponadto w roku szabatowym obowiązywało darowanie długów.

W tej publikacji chciałbym skupić się na rozwarstwieniu społecznym wynikającym z pochodzenia i jego negatywnych skutkach m.in. znacznym ograniczeniu możliwości zgodnego z prawem zawierania związków małżeńskich oraz wskazać rolę kobiety w społeczności starożytnego Izraela<sup>10</sup>.

Starożytne teksty judaizmu wyraźnie wskazują na rozwarstwienie społeczne Izraela. Traktat Miszny *Kiduszin* 4,1 dzieli powracających z wygnania babilońskiego na dziesięć grup społecznych wynikających z urodzenia (Marcinkowski 2004: 115): kapłanów, lewitów, zwykłych

---

<sup>3</sup> Hebr. *maaser ani* – ‘dziesięcina ubogich’ oddzielana w trzecim i szóstym roku cyklu szabatowego po uprzednim wydzieleniu ‘pierwszej dziesięciny’, czyli *maaser riszon*, którą oddzielano od zbiorów po wydzieleniu *teruma gedola*.

<sup>4</sup> *Pea* – hebr. dosł. ‘skrawek’, ‘róg’ np. pola, który należy pozostawić niezżęty, aby biedni mogli się pożywić (Kpł 19,9nn).

<sup>5</sup> Hebr. *leket* – ‘pokłosie’ oznacza zakaz zbierania plonów, które przypadkowo upadły na ziemię podczas zbiorów; stanowi kolejną formę pomocy ubogim nakazaną przez Torę (Kpł 19,9; 23,22).

<sup>6</sup> *Omer haszichecha* – ‘zapomniany snop’, inne z praw dotyczących niesienia pomocy ubogim. *Pea* 5,7–7,2; *Pwt* 24, 19–21.

<sup>7</sup> *Peret*; prawo oddzielonego winogrona, rodzaj „poklosia” z winogron. Kpł 19, 10; *Pwt* 24, 19; *Pea* 7,3–8. Zgodnie z prawem oddzielonego winogrona, należy pozostawić dla ubogich pojedyncze winogrona, które upadły na ziemię.

<sup>8</sup> *Olelet*; dosł. to, czego się poszukuje; nieduże grono winne, termin stosowany do określenia rodzaju „poklosia” z winogron, świadczenia dla ubogich z kiści o nietypowym kształcie. Zgodnie z miszniczką definicją właściwie rozwinięta kiść powinna mieć kształt odwróconego stożka i zawierać dobrze rozwiniętą część górną (*katef*) i dolną (*natef*). Kpł 19,10; *Pwt* 24,21.

<sup>9</sup> Miszna omawia ponadto inne formy niesienia pomocy ubogim po zakończonych zbiorach. Wymienia się tu głównie garkuchnię oraz fundusz społeczny.

<sup>10</sup> Na temat kobiety w judaizmie pisałem już wcześniej, m.in.: Marcinkowski 2001: 209–233 czy Marcinkowski 2016: 31–51.

Izraelitów, niepełnowartościowych kapłanów<sup>11</sup>, konwertytów<sup>12</sup>, uwolnionych niewolników izraelskich, *mamzerów*<sup>13</sup>, *natinów*<sup>14</sup>, milczących<sup>15</sup> i znajdy<sup>16</sup>. Traktat Miszny *Horajot* 3,8 w kontekście poważania kogoś, szacunku do niego i wynikających z tego powodu korzyści zmienia nieco powyższą gradację społeczną: „Kapłan poprzedza lewitę, lewita [zwykłego] Izraelitę, Izraelita *mamzera*, *mamzer natina*, *natin* prozelitę, a prozelita uwolnionego niewolnika [izraelskiego]”.

Ten podział wyraża również hermetyczność społeczności Izraela wobec obcych. Cudzoziemcy bez związku z Izraelem nie mieszczą się w tej klasyfikacji. Natomiast obcy nawrócony na judaizm, jak to wyżej wykazano, zajmuje w tej hierarchii miejsce piąte (w dziesięciostopniowej skali według traktatu *Kiduszim*) lub szóste (w dziewięciostopniowej<sup>17</sup> skali według traktatu *Horajot*). Określono także relacje z obcymi spoza tak pojętej gradacji społecznej i również owym cudzoziemcom przypisano obowiązek wypełniania siedmiu przykazań danych potomkom Noego – Noachitom (Marcinkowski 2004: 176)<sup>18</sup>. Zdaniem wcześniejszych autorytetów rabinicznych<sup>19</sup> ten termin obejmuje także narody stanowiące

<sup>11</sup> Hebr. *chalal* (r. ż. *chalala* lub *chalelet*) oznacza zwykle kogoś urodzonego z zakazanego dla kapłana związku małżeńskiego, np. wdowy z arcykapłanem (arcykapłan mógł poślubić tylko raz i tylko dziewicę izraelską) lub rozwiedzionej ze zwykłym kapłanem, przez co potomek miał status *chalal*, tzn. nie nadającego się do wejścia do rodu kapłańskiego jako urodzonego z nielegalnego związku małżeńskiego kapłana z kobietą, której nie powinien poślubić, jak to wyżej podkreślono, rozwiedzionej, wdowy lub kobiety z niższej grupy społecznej, por. Kpł 21,7.

<sup>12</sup> Obcych mieszkających pośród Izraela, którzy przeszli na judaizm.

<sup>13</sup> Hebr. *mamzerim* to l.mn. od *mamzer* (r.m.), *mamzeret* (r.ż.) oznacza dziecko z nieprawego łoża – cudzołóstwa lub kazirodztwa. Zakazani byli w związkach małżeńskich dla ogółu Izraela.

<sup>14</sup> Hebr. *netinim* to l.mn. od *natin* – hebr. ‘poddany’, oznacza także ‘sługę świątyni’. Według 1Krn 9,2; Ezd 2,43; 8,20 oraz Neh 3,26 termin ten odnosi się do potomków Gibeonitów, których Jozue przeznaczył na niewolników świątynnych (por. Joz 9,27), tępionych bardzo za czasów Saula, aby nie weszli do społeczności Izraela. W czasach talmudycznych prawie nie było *natinów*, a później zupełnie wyginęli.

<sup>15</sup> Hebr. *szetuki* – ‘milczący’ to każdy, kto zna tożsamość swojej matki, ale milczy zapytany o ojca, por. Kid 4,2.

<sup>16</sup> *Asufi* – ‘znajda’ to ten (kogo znaleziono na bazarze lub na ulicy), kto nie zna ani ojca, ani matki. Grupy te zostały omówione wcześniej, por. Marcinkowski 2016: 33–35.

<sup>17</sup> Nie uwzględniono w tej klasyfikacji niepełnowartościowego kapłana, który zajmował czwarte miejsce we wcześniejszej gradacji, wyprzedzając zdecydowanie prozelitę. Po uwzględnieniu powyższego cudzoziemiec nawrócony na judaizm zajmowałby siódme miejsce w hierarchii społecznej.

<sup>18</sup> Tam też użyłem tego terminu po raz pierwszy i wyjaśniłem pojęcia związane z obcymi.

<sup>19</sup> Hebr. *riszonim*. Tym terminem określa się uczonych od jedenastego do piętnastego wieku. Więcej na ten temat Marcinkowski 2013: 23–24.



potomstwo Abrahama z wyłączeniem Izraelitów (Marcinkowski 2004: 176–177), których zaprzestano tak nazywać po nadaniu im Tory na Synaju (Raszi do *Awoda Zara* 3a). Bóg nałożył na Noachitów siedem przykazań, które otrzymali wcześniej: zakaz bałwochwalstwa, bluźnierstwa, przelewania krwi, odsłaniania nagości, rabowania, odcięcia kończyny żywemu zwierzęciu oraz nakaz ustanawiania sądów (Marcinkowski 2004: 176–193). Według Majmonidesa wszystkie te prawa należy traktować jako Tradycję, którą Mojżesz przekazał na Synaju.

Miszna wskazuje, że wspomniana tu gradacja społeczna stanowiła wyraźną przeszkodę w kojarzeniu małżeństw i poucza o dozwolonych związkach małżeńskich w obrębie trzech pierwszych grup (kapłani, lewici, zwykli Izraelici), grup od drugiej do szóstej (lewici, zwykli Izraelici, niepełnowartościowi kapłani, prozelici i uwolnieni niewolnicy) oraz grup od piątej do dziesiątej (prozelici, uwolnieni niewolnicy, *mamzerim*, *netinim*, milczący i znajdy). Urodzony z zakazanego dla kapłana związku małżeńskiego tracił swój status kapłański, podobnie też kobieta z rodu kapłańskiego, jeśli spółkowała z kimś, z kim nie powinna – traciła wówczas prawo do spożywania *terumy* i nie mogła wyjść za kapłana (Jew 6,2;7,1;9,2)<sup>20</sup>.

Inną przeszkodą w zawieraniu związków małżeńskich były więzy krwi. Uzasadnienie tego podała Księga Kapłańska<sup>21</sup>, według której zakazane są małżeństwa w linii prostej pomiędzy ojcem i córką, matką i synem (Kpł 18,7), ojcem i wnuczką (ib. 18,10); w linii bocznej pomiędzy bratem i siostrą (ib. 18,9), także z siostrą przyrodnią<sup>22</sup>, dalej pomiędzy siostrzeńcem i jego ciotką<sup>23</sup>, macochą i pasierbem (Kpł 18,15; 20,22), zięciem i teściową (Kpł 20,14; Pwt 27,13), następnie pomiędzy mężczyzną i córką lub wnuczką kobiety, z którą się ożenił (Kpł 18,17), pomiędzy mężczyzną i żoną jego stryja (Kpł 18,14; 20,20) oraz pomiędzy mężczyzną i jego bratową (Kpł 18,16; 20,21 – z wyjątkiem prawa lewiratu – Pwt 25,5–10). Zakazane było również małżeństwo jednocześnie z dwiema siostrami (Kpł 18,18)<sup>24</sup>. Bardziej bezwzględne przepisy regulowały małżeństwa kapłanów. Według Biblii hebrajskiej, która jest podstawą Miszny i całego Talmudu<sup>25</sup>, kapłan nie mógł poślubić

<sup>20</sup> Miszna: *Naszim (Kobiety)* 2016: 84, 87, 96.

<sup>21</sup> Szczególnie Kpł 18,10: „Nikt z was nie będzie się zbliżał do ciała swego krewnego, aby odsłonić jego nagość”.

<sup>22</sup> Praktykowane w czasach patriarchów, później zakazane, por. Kpł 20,17; 18,1.

<sup>23</sup> Praktykowane jeszcze w czasach Mojżesza (Kpł 18,12–13; 20,19), później zakazane (Wj 6,20; Lb 26,59).

<sup>24</sup> Praktykowane wcześniej, np. Jakub pojął jednocześnie (w odstępstwie tygodnia) dwie siostry, córki Labana – Leę i Rachełę, por. Rdz 29,21–30.

<sup>25</sup> Miszna wraz z całym Talmudem stanowią przede wszystkim komentarz i aktu-

prostytutki ani rozwódki (Kpł 21,7), ani też wdowy, o ile nie była (wcześniej) żoną kapłana (Ez 44,22). Arcykapłan natomiast mógł poślubić tylko raz i tylko dziewicę izraelską (Kpł 21,13–14; Marcinkowski 2004: 115–116).

Małżeństwo zawsze stanowiło ważną instytucję społeczną tak dla kobiety jak i dla mężczyzny. Nieżonaty mężczyzna nie mógł być poważnie traktowany, gdyż uważano, że „spędza wszystkie swe dni na grzesznych myślach” (Kid 29b). Dzięki małżeństwu mógłby cieszyć się szacunkiem i poważaniem, a jako nieżonaty nie stanowiłby choćby kandydata do pełnienia pewnych funkcji społecznych (Jom 1,1; Jew 37b, a także Kpł 16,6). Małżeństwo zgodnie z Talmudem potrzebne jest mężczyźnie nie tylko w celu zapewnienia mu towarzystwa i do prokreacji, ale także jako dopełnienie jego osobowości i człowieczeństwa (Jew 62b–63a). Małżeństwo jest tak ważne dla mężczyzny, że aby je opłacić – wolno mu nawet sprzedać zwój Tory (Meg 27a). Kobiecie zaś z kolei lepiej byłoby znosić nieszczęśliwe małżeństwo, niż pozostać samotną (Jew 113a; Kid 7a). Mężczyzna powinien najpierw zbudować dom, następnie posadzić winnicę i dopiero wtedy się ożenić. (Pwt 20,5–7; Sot 44a; Marcinkowski 2004: 120–121).

Miszna rzeczywiście wiele miejsca poświęca kobiecie. Jeden z sześciu głównych działów Miszny nosi nazwę *Naszim – Kobiety*. W owej części (zwanej także w dosłownym tłumaczeniu ‘porządkiem’), tak jak w całej Misznie, poszczególne traktaty uszeregowane są według zmniejszającej się liczby rozdziałów, od traktatu *Jewamot (Bratowe)*, liczącego szesnaście rozdziałów, do *Kiduszin (Zaręczyny, Zaślubiny)*, zawierającego tylko 4 rozdziały. Traktat *Jewamot (Bratowe, wdowy po bezdzietnie zmarłych braciach)* obejmuje głównie prawa dotyczące małżeństwa szwagrowskiego (nazywanego lewirackim), ale także omawia związki zakazane, porusza sprawę nawrócenia oraz świadectwa stwierdzającego śmierć męża, które daje wdowie prawo do ponownego zamążpójścia. Drugi w tym porządku traktat *Ketubot (Kontrakty małżeńskie)* zajmuje się kontraktem małżeńskim, zwanym *ketubą*, oraz ustalaniem jego warunków. Dwa kolejne traktaty to *Nedarim (Śluby)* – omawiający rodzaje ślubów, ich ważność oraz następstwa religijno-prawne oraz *Nazir (Nazirejczyk)*, poświęcony ślubowi nazireatu. Piąty traktat *Sota (Kobieta zameżna, podejrzana o cudzołóstwo)* omawia podejrzenia o cudzołóstwo, sposoby jego dowodzenia oraz kary. Szósty

---

alizację Prawa pisanego (*Tora szebichtaw*). Twierdzi się jednak, że tannaici – twórcy Miszny, w przeciwieństwie do amoraistów – autorów większej części Talmudu, stawiali bardziej na niezależność Prawa ustnego (*Tora szebéalpe*).

*Gitin* (Listy rozwodowe) zawiera przepisy dotyczące żydowskiego prawa rozwodowego. Siódmy i ostatni w tym porządku traktat *Kiduszin* (Zaręczyny, Zaślubiny) przedstawia sposoby wzięcia kobiety za żonę, podaje zbiór praw dotyczących zawierania związku małżeńskiego oraz zwyczajowe reguły z tym związane. Kobieta jako żona i matka cieszy się w judaizmie takim samym szacunkiem, co mężczyzna będący mężem i ojcem. Dlatego też rola żony i matki jest celem jej życia. Kobieta spełnia się w małżeństwie. Tak więc wszystkie procedury związane z małżeństwem muszą być uregulowane i dlatego większość działu *Naszim* (Kobiety) zajmują zagadnienia prawne wiążące się z przygotowaniem do zamążpójścia, sposobami wzięcia kobiety za żonę, zaręczynami i ślubem, spisaniem kontraktu małżeńskiego, prawami i obowiązkami żony i matki, podejrzeniami o niewierność małżeńską, powodami i sposobami oddalenia żony oraz kobiecym ślubowaniem, które mężczyzna ma prawo odwołać.

Mędrcy talmudyczni podtrzymują biblijne oszacowanie ludzi w kontekście opłat wnoszonych do świątyni, według którego rodzaj żeński jest mniej wartościowy niż męski bez względu na wiek. Kpł 27,3–8 szacuje mężczyznę w wieku od dwudziestu do sześćdziesięciu lat na 50 szekli srebra, a kobietę na 30; chłopca w wieku od pięciu do dwudziestu lat na 20 szekli srebra, a dziewczynę tylko na 10; dzieci w wieku od miesiąca do pięciu lat: chłopiec to 5 szekli, dziewczynka – 3; ludzie starsi od sześćdziesięciu lat wzwyż: starzec – 15 szekli, a staruszka – 10 szekli srebra (Marcinkowski 2004: 134).

Traktat Miszny *Kiduszin* podaje trzy sposoby wzięcia kobiety za żonę: nabywa się ją za pieniądze, na mocy dokumentu prawnego lub przez stosunek seksualny (z zamiarem małżeństwa, por. Kid 1,1). Potwierdzenie tego znajdujemy w traktacie *Ketubot*, gdzie mówi się, że ojciec ma prawo do poświęcenia<sup>26</sup> córki za pieniądze, poprzez kontrakt i przez kontakt fizyczny z mężczyzną (Ket 4,4). Zwykle jednak zawarcie małżeństwa odbywało się dwustopniowo, podczas dwu najczęściej dość odległych w czasie ceremonii. Pierwszą z nich stanowiły zaręczyny, hebr. *erusin* lub *kiduszin* (dosł. ‘poświęcenie’), których uwieńczeniem było podpisanie kontraktu małżeńskiego (hebr. *ketuba*), a w czasach biblijnych uzgodnienie wysokości *moharu*<sup>27</sup>, a drugą – zaślubiny, hebr. *nisuin* (dosł. ‘przenosiny’), nazywane także *chupa*, połączone z wprowadzeniem panny młodej do domu męża. Narzeczeństwo wzmianko-

<sup>26</sup> Hebr. *kiduszin*.

<sup>27</sup> *Mohar* – należność z okazji narzeczeństwa dla rodziców narzeczonej, świadczona w postaci pieniędzy lub przysługi.

wane jest w Biblii hebrajskiej (Rdz 24,67; 29,15–21; 1Sm 18,17–19.26–27; Pwt 20,7), która nakazuje karę za gwałt na kobiecie zaręczonej. Jeśli dokonano tego na terenie zamieszkanym, to należy ukamienować narzeczoną wraz z gwałciicielem; jeśli poza terenem zamieszkanym, to kobiecie daruje się życie, a mężczyzna podlega karze śmierci (Pwt 22,23–27). W czasach talmudycznych okres narzeczeństwa dla dziewczyny ustalono na rok od zaręczyn. Przez cały ten czas zabronione były kontakty intymne narzeczonych. Jednak zgodnie z Miszną w Judzie panował zwyczaj, że narzeczony przed ślubem mógł mieszkać w domu przysługo teścia i pomagać mu. W związku z tym nie miał prawa wnosić skargi w sprawie dziewictwa narzeczonej (Ket 1,5; Jew 4,10). Przez *kiduszin* (‘poświęcenie’) kobieta poświęcona była jednemu mężczyźnie i zabroniona dla innych aż do końca małżeństwa (Kid 2a-b).

Biblia podaje, że w dniu ceremonii zaślubin ubierano się wyjątkowo odświętnie, zarówno narzeczony (Iz 61,10; Pnp 3,11), jak i panna młoda, najczęściej zdobiona klejnotami, przy czym dziewczęcę wyprowadzano z rozpuszczonymi na ramiona włosami (Ps 45,14–15; Iz 61,10). Podobnie w czasach talmudycznych. Przy dźwiękach muzyki przybywano do domu narzeczonej, którą w uroczystym stroju, bogato zdobionym i z zasłoniętą twarzą (Pnp 4,1.3; 6,7) prowadzono lub niesiono do domu narzeczonego (Ket 2,1)<sup>28</sup>. Dopiero tam odsłaniano jej twarz. Śpiewano przy tym pieśni weselne chwające jej piękno<sup>29</sup>. Głównym momentem ceremonii ślubnej było wejście pod *chupę*<sup>30</sup>, gdyż od tej chwili narzeczona stawała się żoną. Uroczystości weselne trwały zwykle siedem dni (Rdz 29,27; Sdz 14,12), ale mogły przeciągać się do dwóch tygodni (Tb 8,1). Dopełnienie małżeństwa dokonywało się w pierwszej noc, po której zwykle przechowywano dowód dziewictwa (Rdz 29,23; Tb 8,1; Pwt 22,13–21).

Miszna jako uzupełnienie i wyjaśnienie Tory, a zarazem jej aktualizacja, odnosi się do instytucji małżeństwa bardziej praktycznie, podając raczej ustalone przepisy i uregulowania prawne oraz przyjęte sposoby postępowania. Np. traktat *Ketubot* rozpoczyna się informacją, że dziewczęcę poślubia się w środę, a wdowę we czwartek, co było związane z faktem, iż sądy zbierały się dwa razy w tygodniu: w poniedziałki i czwartki. Tak też ten, kto poślubił dziewczęcę w środę, a chciał wnieść skargę w tej sprawie, mógł – a nawet powinien – uczynić to już następ-

<sup>28</sup> Fragment ten Albeck 2008: 92 wyjaśnia jako ‘z pieśnią weselną’, a Danby 1958: 246 tłumaczy jako ‘w lektyce’.

<sup>29</sup> O czym świadczy Księga Pieśni nad Pieśniami oraz Ps 45.

<sup>30</sup> *Chupa* (hebr. baldachim) podczas ceremonii ślubnej symbolizuje dom narzeczonego, kobieta wchodzi tam jako panna młoda, a wychodzi jako żona.

nego dnia, w czwartek rano. Poślubienie dziewicy wiązało się z wyłożeniem przez małżonka dwukrotnie większej sumy pieniędzy, gdyż na taką kwotę<sup>31</sup> opiewała jej *ketuba* (Marcinkowski 2004: 116–118).

Wspomniany wyżej zwyczaj pisemnego sporządzania *ketuby* pochodzi prawdopodobnie z czasów talmudycznych<sup>32</sup>. *Ketuba* służyła ochronie interesów kobiety, zapewniając jej utrzymanie na wypadek rozwodu lub śmierci męża (Ket 11a, Jew 89a). Początkowo ustalona w *ketubie* sumę deponowano w domu ojca małżonki, później zaś przekazywano ją kobiecie. W obu jednak przypadkach nie chroniło to jej przed rozwodem, o którym decydował mąż, niejednokrotnie nawet z błahej przyczyny. Za sprawą rabiego Szimona ben Szetacha (ok. 80 r. n.e.) zezwolono mężowi dysponować kwotą *ketuby*, której poręczeniem stawał się od tej pory cały jego majątek. Przybrało to formę pisemną: „Cały mój majątek jest poręczeniem twojej *ketuby*” (Ket 82b). W ten sposób zobowiązania majątkowe męża powstrzymywały go przed lekkomyślną decyzją o rozwodzie. Roszczenia *ketuby* nie ograniczały się jedynie do zabezpieczenia finansowego, którego wartość najczęściej pomniejszano<sup>33</sup>. Mąż zobowiązywał się także do wykupienia żony z niewoli (jeśliby się do niej dostała) i ponownego wzięcia jej za żonę (Ket 82b), leczenia w chorobie (Ket 4,9), a gdyby umarł i ona została wdową – zapewnienia jej późniejszego bytu (Ket 4,12). Mężczyzna gwarantował synom prawo dziedziczenia sumy określonej w dokumencie (Ket 4,10), a córkom zapewniał utrzymanie aż do ich wyjścia za mąż (Ket 4,11). Małżonek powinien również dodać jakąś sumę pieniędzy do kwoty *ketuby*<sup>34</sup>, co zaznaczano pisemnie w niej lub w oddzielnym dokumencie, nazywanym ‘dodatkiem do *ketuby*’<sup>35</sup>. Za obowiązkowe przyjęto minimum, które mąż na mocy nakazu rabinicznego powinien wypłacić, nawet jeśli

<sup>31</sup> Traktat *Ketubot* 1,2 podaje sumę dwustu denarów [prawdopodobnie] (hebr. *dinar* lub *zuz*). Por. Albeck 2008: 89; Danby 1958: 245; Neusner 1980: 13. Rabi Meir twierdzi np., że poniżej dwustu (denarów) dla dziewicy jest rozpustnym spółkowaniem, por. Ket 5,1. Jeden denar lub *zuz* to sześć *maa* lub jedna czwarta *sela*, por. *Miszna Zeraim (Nasio-na)*, 2013: 323. Wartość *ketuby* dla dziewicy wynosiła dwieście denarów, a z Nowego Testamentu (*Przypowieść o robotnikach w winnicy* Mt 20,1–16a) wiemy, że jeden denar stanowił zapłatę za dzień pracy.

<sup>32</sup> Biblia hebrajska świadczy o pisemnym akcie rozwodu (Pwt 24,1,3; Jr 3,8), co może sugerować, że w tej formie również zawierano małżeństwa. Wzmiankę na ten temat znajdujemy dopiero w *Księdze Tobiasza* (7,14) powstałej pomiędzy III a II w. p.n.e. Zachowały się także pisemne kontrakty małżeńskie z Elefantyny z V w. p.n.e.

<sup>33</sup> Traktat *Miszny Gitin* podaje przykład nieużytków jako odpowiedniego rodzaju ziemi w rozliczeniu wartości *ketuby* (Git 5,1).

<sup>34</sup> Podstawowa kwota *ketuby* ustalona była w jej głównym dokumencie, nazywanym *ikar ketuba*.

<sup>35</sup> Hebr. *tosefet ketuba*, por. Ket 54b.



w *ketubie* podano mniejszą sumę lub w ogóle jej nie spisano. Oprócz wartości właściwej *ketuby* i dodatku do niej mąż był zobowiązany jeszcze wypłacić równowartość wniesionego przez żonę posagu<sup>36</sup>, którym dysponował. Mógł także do wartości posagu dołożyć określoną sumę, nazywaną ‘dodatkiem do posagu’, stanowiącą połowę jego wartości – zgodnie z niepisaną, starodawną tradycją. W przypadku śmierci lub rozvodu wartość posagu podlegała zwrotowi, co określano terminem ‘mienie żelaznej trzody’<sup>37</sup>. *Ketuba* na mocy nakazu rabinicznego stała się szybko warunkiem koniecznym przy zawieraniu związków małżeńskich, co w istocie dawało kobiecie gwarancję lepszego bytu i chroniło ją przed pochopną decyzją męża<sup>38</sup>. W sprawach szczegółowych decydował jednak miejscowy zwyczaj (Marcinkowski 2004: 118–119).

Mędrzy talmudyczni określili wzajemne relacje i obowiązki małżonków. O obowiązkach żony wobec męża poucza piąty rozdział traktatu *Ketubot*. Wymienia on przypisane kobiecie prace: mielenie mąki, pieczenie i pranie, gotowanie i karmienie piersią dziecka, ścielenie łóżka mężowi oraz przedzenie wełny. Przy czym jeśli żona wprowadziła do domu niewolnicę, to już nie miele mąki ani też nie piecze i nie pierze. Jeśli pozyskała dwie niewolnice, to również nie gotuje i nie karmi piersią dziecka. Jeśli ma trzy niewolnice w domu, to nie ścieli także łóżka i nie przedzie wełny. Jeśli posiada cztery niewolnice, to może siedzieć na honorowym miejscu (Ket 5,5). Nie wszyscy jednak mędrzy się z tym zgadzają. Np. rabi Eliezer nakazuje żonie przedzenie wełny, nawet jeśli sprowadzi sto niewolnic<sup>39</sup>.

Wyżej podkreślono już podstawowe obowiązki męża, które ujmowano w *ketubie*. Traktat Miszny *Ketubot* nie zapomina jednak o jednym z podstawowych przykazań, czyli o obowiązku prokreacji. Na podstawie nakazu Tory zawartego w *Księdze Wyjścia* 21,10 rabi Eliezer sprecyzował obowiązek małżeński wobec żony. Próżniacy i bezrobotni powinni spełniać go codziennie, robotnicy dwa razy w tygodniu, poganiacze osłów – raz na tydzień, poganiacze wielbłądów – raz w miesiącu, a żeglarze – raz na sześć miesięcy (Ket 5,6). Odmawiającej mężowi postanowiono odejmować z jej *ketuby* od trzech i pół do siedmiu denarów tygodniowo. Jeśli to mąż zaniedbuje obowiązek wobec żony, to dodaje się do jej *ketu-*

<sup>36</sup> Aramejskie *nedunja*.

<sup>37</sup> Hebr. *nichse con barzel* – obejmowało wszystko, co żona wniosła do małżeństwa i co mąż zobowiązał się wypłacić w *ketubie*. Po ślubie należało do niego i mógł tym dowolnie dysponować. W sytuacji, jak wyżej, należało zwrócić wszystko, zgodnie z tym, co było zapisane w dniu ślubu, por. Steinzaltz 2001: 192.

<sup>38</sup> Z czasem *ketuby* zaczęły tracić na wartości, a zyskiwać na bogatym zdobieniu.

<sup>39</sup> Ponieważ jego zdaniem beczynność prowadzi do nierządu, por. Ket, 5,5.

by od półtora do trzech denarów tygodniowo (Ket 5,7). Traktat *Jewamot* uzupełnia tę opinię. Przykazanie o byciu płodnym i rozmnażaniu się (Rdz 1,28) dotyczy bowiem mężczyzny, a nie kobiety, nie może więc on powstrzymywać się od wypełniania go, chyba że ma już dzieci. Szkoła Szammaja mówi: 'Dwóch synów', a Szkoła Hillela: 'Syna i córkę' (Jew 6,6). Ważnym obowiązkiem męża było przede wszystkim utrzymanie żony oraz dopełnienie kontraktu ślubnego, który nie spełniał wymogów (Ket 4,7–12; 5,1; Marcinkowski 2004: 121–122). W czasach Miszny mąż miał obowiązek przeznaczyć rocznie na ubrania dla żony 50 *zuz*<sup>40</sup> (Ket 5,8–9).

Mędrzy talmudyczni zajęli się również problemem niewierności żony wobec męża. Zarówno Miszna jak i Gemara (w obu Talmudach) omawia to zagadnienie w traktacie *Sota*. Termin hebr. *sota* oznacza kobietę zamezną podejrzaną o niewierność, którą mąż wcześniej przestrzegł przed przebywaniem na osobności z konkretnym mężczyzną. Prawa dotyczące *sota* zawiera już Tora:

Powiedział Pan do Mojżesza: Powiedz synom Izraela i oznajmij im, każdemu mężczyźnie, gdy zdradzi go jego żona i sprzeniewierzy się mu, [inny mężczyzna] będzie z nią spółkował z wylaniem nasienia, jeśli jej mąż straci ją z oczu, a ona się ukryje i splugawi i nie będzie świadka, który by ją złapał [na gorącym uczynku], to kiedy w jego duszy narośnie podejrzliwość i będzie podejrzewać swoją żonę, gdy ona się rzeczywiście splugawi, lub narośnie w jego duszy podejrzliwość i będzie podejrzewać swoją żonę, a ona naprawdę się nie splugawi, to niech ten mężczyzna przyprowdzi swoją żonę do kapłana i niech przyniesie na ofiarę za nią jedną dziesiątą efy maki jęczmiennej. Nie wyleje jednak na to oliwy, ani nie położy kadzidla, ponieważ jest to ofiara posądzenia, czyli ofiara wspominająca grzechy, przypominająca winę. [Wtedy] kapłan każe jej podejść i stawi ją przed Panem, [następnie] kapłan wleje [trochę] wody świętej do glinianego naczynia i weźmie [nieco] pyłu z ziemi świątynnej i dołoży do wody. [Potem] stawi kapłan tę kobietę przed Panem, rozwichrzy jej włosy i na jej dłoniach złoży ofiarę wspominającą grzechy, czyli ofiarę posądzenia, a w swoich rękach kapłan będzie miał gorzką wodę przekleństwa. Wtedy kapłan zaprzysięgnie kobietę i powie do niej: Jeśli nie spółkował z tobą [obcy] mężczyzna i nie sprzeniewierzyłaś się swojemu mężowi, i nie splugawiłaś się, [przez to, że] inny mężczyzna poza twoim mężem spółkował z tobą, to niech kapłan zaprzysięgnie tę kobietę przysięgą przekleństwa i niech powie jej: Niech Pan pod przysięgą uczyni cię przekleństwem pośród twego ludu sprawiając, że zwiotczęją twoje biodra i spuchnie twoje łono. Niech ta woda przekleństwa przeniknie twoje wnętrzności, żeby spuchło ci łono i zwiotczyły biodra. A kobieta odpowie: Amen! [Następnie] kapłan wypisze te przekleństwa na zwoju i zmyje to gorzką wodą przekleństwa, a ona ją przeniknie i sprawi gorycz. [Wtedy] kapłan weźmie z ręki kobiety tę ofiarę posądzenia, wykona przed Panem gest kołysania i złoży ją na ołtarzu. [Potem] nabierze pełną garścią część z ofiary jako pamiątkę i spali na

<sup>40</sup> Czyli denarów. Wyżej zaznaczono, że denar stanowił zapłatę za dzień pracy, por. Mt 20,1–16a.



ołtarzu. Następnie napoi kobietę tą wodą [goryczy], a kiedy ją napoi tą wodą i okaże się, że ona się splugawiła i sprzeniewierzyła swojemu mężowi i przeniknie ją ta gorzka woda przekleństwa sprawiając gorycz, wtedy spuchnie jej łono i zwiotczeją biodra i stanie się ta kobieta przekleństwem pośród swego ludu. Jeśli [jednak] ta kobieta się nie splugawiła i jest czysta, to zostanie oczyszczona [z podejrzeń] i będzie mogła rodzić dzieci. Takie jest prawo [dotyczące] posądzenia, gdy żona nie dochowa wierności swojemu mężowi i się splugawi lub gdy w duszy męża narosnie podejrzliwość i będzie podejrzewał swoją żonę i stawi ją przed Panem, a [wtedy] kapłan wypełni wobec niej całe to prawo. Mąż zmaże jakąkolwiek winę, a żona poniesie [zasłużoną] karę (Lb 5,11–31)<sup>41</sup>.

Mędrcy wyjaśniają, że kobieta może stać się podejrzaną tylko przy spełnieniu dwóch warunków: 1) mąż musi ją najpierw przestrzec przed spotkaniem się z innym konkretnym mężczyzną w odosobnionym miejscu, 2) a ona pomimo ostrzeżenia wejdzie z tym mężczyzną do tajemnego miejsca na wystarczająco długo, żeby się splugawić lub żeby tylko mąż mógł nabrać wobec niej podejrzeń o niewierność. Właśnie taką kobietę, którą mąż najpierw w obecności dwóch świadków przestrzegł przed spotkaniem z określonym mężczyzną, a ona mimo to się z nim spotkała, mędrcy określają terminem *sota*. Rozróżnia się dwa rodzaje podejrzaney o niewierność: *sota safek* i *sota wadaj*. Gdy nie ma świadków niewierności, mówi się o wątpliwie podejrzaney, czyli *sota safek*, jeśli są świadkowie cudzołóstwa, mamy do czynienia z niewątpliwą cudzołożnicą, czyli *sota wadaj* (dosł. ‘pewna’). Kobieta podejrzana o zdradę nie może już potem obcować ze swoim mężem. Jeśli byłaby żoną kapłana, to nie wolno jej spożywać *terumy*, dopóki nie podda się próbie ‘gorzkiej wody’ opisanej już w Księdze Liczb.

W sytuacji podejrzenia o cudzołóstwo mogła też wystąpić niejednoznaczność. Jeśli świadkowie, którzy widzieli kobietę sam na sam z obcym mężczyzną, nie mogli stwierdzić kategorycznie, czy dopuściła się cudzołóstwa, należało ją przyprowadzić do Jerozolimy i stawić przed kapłanem<sup>42</sup>. Ten rozstrzygał sprawę za pomocą specjalnego obrzędu, zgodnie z przyjętym zwyczajem, opisanym w Księdze Liczb, a nazywanym ‘sądem Bożym’, co wyżej zamieszczono. Kobietę podejrzaną o cudzołóstwo, wobec której nie było dowodów winy, poddawano tzw. próbie ‘gorzkiej wody’. Kapłan mieszał używaną w świątyni do różnych celów wodę z pyłem i ziemią z podłogi świątynnej w specjalnym, glinianym naczyniu. Następnie odczytywał tekst Tory, opisujący straszny

<sup>41</sup> Fragmenty Biblii hebrajskiej oraz innych tekstów źródłowych według autorskiego przekładu z oryginału.

<sup>42</sup> Według Miszny stawiano ją najpierw przed Sądem Najwyższym w Jerozolimie, tzn. przed Sanhedrynem, który obradował w Sali Ciosanego Kamienia, Sot 1,4; Sanh 11,2.

los, jaki spotka kobietę, jeśli naprawdę cudzołożyła<sup>43</sup>. Miszna znacznie drastyczniej od Biblii opisuje ten zwyczaj (Sot 1,1–5,1). Według traktatu *Sota* 1,5–6 kapłan dopóty szarpał i rozrywał jej szaty, dopóki nie odsłonił jej piersi, targał przy tym jej włosy. Jeśli była ubrana na biało, to należało przebrać ją na czarno. Zdejmowano z niej wszelkie ozdoby: złotą biżuterię, naszyjniki, kolczyki i pierścionki, aby ją upokorzyć. Na szyi, nad obnażonymi piersiami wieszano jej sznur. Stawiano w publicznym miejscu, gdzie każdy mógł ją zobaczyć, aby była przestrogą dla innych kobiet. Wtedy kapłan spisywał na zwoju tekst Tory, który przedtem przeczytał, by po chwili zmyć go do glinianego naczynia z 'gorzką wodą'<sup>44</sup>. W ten sposób miało być oczyszczone Imię Boże, użyte podczas tej ceremonii<sup>45</sup>. Przygotowaną miksturę podawano kobiecie. Miszna opisuje, że po jej wypiciu twarz podejrzanej o cudzołóstwo kobiety bladła, oczy stawały się wylupiaсте, a żyły nabrzmiały (Sot 3,4). Następnie wyprowadzano ją z dziedzińca dla kobiet, aby go nie skalała. Natomiast jeśli po wypiciu 'gorzkiej wody' kobieta dzielnie przetrwała próbę, tzn. oparła się szkodliwemu jej działaniu, uważano ją za niesłusznie posądzoną o cudzołóstwo. Mogła wrócić do męża, aby mu rodzić dzieci (Lb 5,28; Sot 3,5; Marcinkowski 2004: 122–123).

Judaizm w przeciwieństwie do chrześcijaństwa dopuszcza rozwód. Tora wyraźnie o tym poucza:

Kiedy mężczyzna weźmie kobietę za żonę i zostanie jej mężem, a [następnie] ona nie znajdzie upodobania w jego oczach, ponieważ on dopatrył się w niej jakiejś wady, [wtedy] on napisze jej list rozwodowy i da jej do ręki, a [potem] odeśle ją ze swojego domu. Ona zaś wyjdzie z jego domu i pójdzie [sobie], a [później] będzie [należać] do innego mężczyzny (Pwt 24,1–2).

Kiedy żona przestała się podobać mężowi, mógł ją oddalić przez wręczenie jej listu rozwodowego (hebr. *get*). *Get* składa się z dwu podstawowych części: *toref* i *tofes*. Pierwsza część zawiera indywidualne dane osobowe męża i żony oraz datę spisania dokumentu. Charakterystyczną dla drugiej części listu rozwodowego jest utarta formuła. Dokument spisuje się zwykle w dwunastu liniach (co ma potwierdzać wartość liczbowa spółgłosek wyrazu *get*: *gimel* – 3 i *tet* – 9, razem 12), sygnowując go podpisami dwóch świadków. W zaistniałej sytuacji obowią-

<sup>43</sup> Tekst Biblii mówi o gorzkim bólu, spuchnięciu łona i zwiotczeniu bioder. Po wypiciu 'gorzkiej wody' kobieta stanie się przedmiotem przekleństwa wśród swego narodu, por. Lb 5,21–22.24.27.

<sup>44</sup> Niektórzy wyjaśniają, że tę wodę nazywano gorzką, gdyż mogła być przyczyną gorzkiej śmierci.

<sup>45</sup> Kapłan składał także za tę kobietę ofiarę z pokarmów.

zuje ponadto dziesięć zasad prawnych koniecznych do wypełnienia pouczeń Tory:

1. Mężczyzna oddala żonę z własnej nieprzymuszonej woli, „jeśli nie znalazła upodobania w jego oczach”. Jeśli ktoś go do tego przymusza, to rozwód jest nieważny.
2. Mężczyzna powiadamia swoją żonę o rozwodzie na piśmie: „napisze jej list rozwodowy”.
3. W liście rozwodowym wymienia się z imienia kobietę, z którą mąż się rozwodzi, jak napisano: „napisze jej”. Wymienia się również z imienia męża, jak napisano: „on napisze”.
4. Musi być wyraźnie stwierdzone w liście rozwodowym, że rozwiązuje on związek zawarty pomiędzy mężczyzną i jego żoną, jak napisano: list rozwodowy (hebr. *sefer keritut*), który rozcina (od hebr. rdzenia *k-r-t* – ‘rozciąć’, ‘wytępić’) wszelkie więzy pomiędzy nimi tak, że mężczyzna zrzeka się jakiegokolwiek panowania nad żoną lub jakichkolwiek z nią relacji. Z wyrazu *sefer* (dosł. ‘księga’) wyciągnięto wniosek, że powinny być spisane wszelkie okoliczności dotyczące rozwodu, np. że mąż zwalnia żonę i czyni ją w ten sposób zdatną do ponownego zamążpójścia za innego mężczyznę.
5. Mąż osobiście lub przez swojego wysłannika wręcza jej *get*, jak napisano: „i da jej do ręki”. To znaczy, że żona sama osobiście nie może wziąć listu rozwodowego.
6. Mąż jest zobowiązany dać *get* swojej żonie, jak napisano: „i da jej do ręki”, tzn. że rozwód jest nieważny, dopóki ona sama nie wejdzie w posiadanie listu rozwodowego, jej przedstawiciel, który posiada te same, co ona, prawa lub sąd zajmujący się jej sprawą.
7. W liście rozwodowym musi być wyszczególnione, że mąż oddalając swoją żonę zrzeka się wszelkich roszczeń wobec niej, jak napisano: „odeśle ją ze swojego domu”, tzn. musi być wyraźnie stwierdzone, że to on „odsyla” ją ze swojego domu, a nie, że on odchodzi od niej.
8. Mąż musi dać jej *get* w obecności świadków, jak napisano: „na podstawie [zeznania] dwóch świadków lub na podstawie [zeznania] trzech świadków sprawa powstanie” (Pwt 19,15). W powyższym wersecie podobnie jak w Pwt 24,1 występuje wyraz *dawar* – ‘rzecz’, ‘sprawa’, ‘wyraz’. Dlatego obecność dwóch świadków stała się konieczna w sprawie rozwodu, kiedy mąż „dopatrzył się w niej jakiejś wady” – hebr. *erwat dawar* – dosł. ‘szpetność rzeczy’, ‘obrzydlivość rzeczy’. Rabini zastosowali tu jedną z siedmiu zasad interpretacji tekstu biblijnego przypisanych Hillelowi, mianowicie *gżera szawa* (*Miszna: Zeraim (Nasiona)* 2013: 29).

Jeśliby mąż dał żonie *get* bez świadków lub w obecności jednego świadka, to nie będzie jeszcze ważny.

*Get* musi być gotowy do doręczenia go zaraz po napisaniu. Jeśli po napisaniu go, a przed doręczeniem, trzeba jeszcze coś z nim zrobić, to jest nieważny, ponieważ napisano: „napisze... i da....”.

Mąż musi dać żonie *get* z zamiarem rozwodu, jak napisano: „list rozwodowy i da jej do ręki”. Jeśli wręczy go jej z innym zamiarem, to *get* nie jest ważny<sup>46</sup>.

Jak na to wyżej wskazano, jeśli żona pod jakimkolwiek względem nie spełniała oczekiwań męża, mógł ją oddalić (Pwt 24,1). Na podstawie Tory (Pwt 24,1–4) judaizm zezwala na rozwód, podając jako przyczynę: „Nie znalazła upodobania w jego oczach”. To samo podtrzymuje Miszna, która tematyce rozwodu poświęca traktat *Gitin* (*Listy rozwodowe*). Znajdujemy tam trzy sądy w tej sprawie. Szkoła Szammaja twierdzi, że wystarczającym powodem jest znalezienie u żony jakiejś wady. Według Szkoły Hillela może nim być przypalenie potrawy, a zdaniem rabiego Akiwy – znalezienie przez męża bardziej odpowiedniej lub ładniejszej kobiety (Git 9,10). Mąż wręczał wtedy żonie akt rozwodowy – *get*, co umożliwiało jej ponowne zamążpójście<sup>47</sup>. Miszna poucza, że istotą listu rozwodowego jest oświadczenie: ‘Oto jesteś dozwolona każdemu człowiekowi’<sup>48</sup>. Mimo iż zgodnie z Pwt 24,1–4 mężczyzna nie mógł poślubić ponownie oddalonej przez siebie kobiety, to Miszna dopuszcza taką możliwość<sup>49</sup>. Nie wolno było ograniczać oddalonej w kwestii jej nowych zamiarów matrymonialnych. Jakiegokolwiek ograniczenie w tym względzie ze strony oddalającego spowodowałoby unieważnienie aktu rozwodowego (Git 9,1)<sup>50</sup>. Według wskazań Tory mąż może rozwieść się z żoną nawet wbrew jej woli, jednak rabi Gerszon w takiej sytuacji nakładał na mężczyznę ekskomunikę. Co cieka-

<sup>46</sup> Zgodnie z wyjaśnieniem P. Kehatiego zawartym we wstępie do traktatu *Gitin*.

<sup>47</sup> Pisemne formy aktów rozwodowych zaświadczone są w Biblii, por. Pwt 24,1,3; Jr 3,8; Iz 50,1.

<sup>48</sup> Tzn. mężczyźnie, por. Git 9,3.

<sup>49</sup> Jeśli oddalona przez niego kobieta wyszła ponownie za mąż za innego, a następnie rozwiodła się lub owdowiała, por. Jew 4,12. Ponowne zamążpójście za tego samego mężczyznę potwierdza traktat Miszny *Ketubot* 8,8 i 9,9. Jednakże w tym ostatnim przypadku mowa jest o rozwodzącym się, który przyjmuje ponownie żonę na warunkach pierwszej *ketuby*.

<sup>50</sup> Traktat Miszny *Gitin* podaje wiele szczegółowych informacji związanych z listami rozwodowymi, m.in. zasady ich spisywania (2,1–2; 9,3–8), tekst orzeczenia, jaki powinien złożyć w zależności od sytuacji, posłaniec z listem rozwodowym (1,1), status prawny listów rozwodowych (1,3–5), materiały używane do ich spisywania oraz osoby uprawnione do ich pisania i przenoszenia (2,3–4,5–7; 3,3–6; 7,1–2; 8,1–2), zasady anulowania (1,6; 4,1–2) i potencjalne żądania męża w liście rozwodowym (9,1–2).

we, sąd może również zmusić męża do rozwodu (Ket 7,6), jeśli to on nabył jakieś nieprzyjemne dolegliwości po ślubie, np. gdy wydaje nieprzyjemny zapach podczas pracy lub z powodu choroby (Ket 7,10).

Zdecydowanie w najtrudniejszej sytuacji, nie licząc tych kobiet z niższych warstw społecznych, np. uwolnionych niewolnic, *mamzerek*, *natinek* czy *znajd*<sup>51</sup>, znajdowały się kobiety porzucone i wdowy. Pierwsze, jeśli mogły, wracały po rozwodzie do domu ojca. Jeśli nie pozbawiono je prawa do *ketuby*, to na pewno odebrano im dzieci. Wyjątek czyniono prawdopodobnie tylko dla matek karmiących. Zgodnie z późniejszymi postanowieniami małe dzieci mogły pozostawać jakiś czas przy matce. Chłopców należało jednak przywrócić ojcu najpóźniej w szóstym roku życia (Ket 65b). Kobiety oddalone, podobnie jak wdowy, miały prawo do ponownego zamażpójścia (nie mogły tylko wyjść za kapłana), traciły jednak na wartości *ketuby*. Mędracy talmudyczni wywodzą termin ‘wdowa’, hebr. *almana*, od *al mane* – dosł. ‘na minę’<sup>52</sup>, gdyż na tyle szacowano wartość jej *ketuby*. Zgodnie z prawem talmudycznym opartym na Biblii hebrajskiej (1Krl 17,8–15; 2Krl 4,1–7) wdowa nie dziedziczyła po mężu, stąd też tak istotna była wartość jej *ketuby*, stanowiąca podstawę przyszłego bytu. Wdowa po bezdzietnie zmarłym mężu nie mogła dowolnie wyjść za mąż, gdyż za Pwt 25,5–10 obowiązywało ją prawo lewiratu, zgodnie z którym każdy z braci jej byłego męża (od najstarszego do najmłodszego) miał prawo wzbudzić mu pośmiertnie potomstwo biorąc ją za żonę (Marcinkowski 2004: 124–125)<sup>53</sup>.

Powyższy tekst nie wyczerpuje tematu społecznego kontekstu Miszny i nie było to zamierzeniem jego autora. Jak wskazałem we wstępie, ta publikacja stanowi uzupełnienie i kontynuację mojego artykułu (Marcinkowski 2013a: 193–209) sprzed kilku laty, w którym zainicjowałem tematykę społecznego kontekstu Miszny. Zwróciłem w nim przede wszystkim uwagę na brak korespondencji opisywanego w Misznie świata z rzeczywistością, lecz także względnie szczegółowo nakreśliłem misznaicki obraz teocentrycznego świata. Tutaj z racji na ograniczoną objętość artykułu skupiłem się na rozwarstwieniu społecznym starożytnego Izraela i wynikających z tego konsekwencjach dotyczących zwłaszcza zawierania związków małżeńskich oraz roli kobiety w społeczności starożytnego Izraela. Mając świadomość, że społeczny kontekst judaizmu talmudycznego jest znacznie szerszy, pozostaje z myślą o kontynuacji podjętego tematu w kolejnej publikacji.

<sup>51</sup> Terminy wyjaśnione wcześniej.

<sup>52</sup> Różnice ortograficzne pomiędzy ‘*al*’ i ‘*almama*’ nie potwierdzają tej tezy. Jedna mina wynosiła 100 denarów czyli *zuz*, a wartość *ketuby* dziewicy 200 *zuz*, por. Ket 1,5, także Steinzaltz 2001: 247.

<sup>53</sup> Sprawy dotyczące kobiet zostały dokładnie omówione w trzecim dziale Miszny: *Naszim (Kobiety)*, gdzie również zamieszczono wiele powyższego materiału.

## Bibliografia

- Albeck Ch. (2008), *Szisz Sidre Miszna*, The Bialik Institute, Jeruzsalaïm.
- Danby H. (1958), *The Mishnah*, Oxford University Press, London.
- Kehati P. (2003), *Misznaïot mewoarot*, Defus Chemed, Jeruzsalaïm
- Marcinkowski R. (2001), *Kobieta w tradycji talmudycznej*, [w:] *Być kobietą w Oriencie*, Wydawnictwo Akademickie Dialog, Warszawa: 209–233.
- Marcinkowski, R. (2004) *Paradygmaty religijności w judaizmie rabinicznym, Miszna i inne teksty talmudyczne o szabacie, święcie, półświęcie i powszedniości*, Wydawnictwo Antykwa, Kraków.
- Marcinkowski R. (red.) (2013), *Miszna: Zeraïm (Nasiona)*, Wydawnictwo DiG, Warszawa.
- Marcinkowski R. (2013a), *Myśl społeczna judaizmu rabinicznego na przykładzie wybranych fragmentów Miszny*, [w:] M. Marczevska-Rytka, E. Olszewski (red.), *Myśl społeczna wielkich religii świata*, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin: 193–209.
- Marcinkowski R. (2016), *Miszna: Naszim (Kobiety)*, Wstęp, przekład z języka hebrajskiego i opracowanie R. Marcinkowski, Wydawnictwo DiG – Edition La Rama, Warszawa–Bellerive-sur-Allier.
- Marczevska-Rytka M., Olszewski E. (red.), (2013) *Myśl społeczna wielkich religii świata*, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin.
- Neusner J. (1980), *History of the Mishnaic Law of Women*, [in:] *Studies in Judaism in Late Antiquity*, t. 33 Leiden.
- Neusner J. (1988), *The Mishnah. A New Translation*, Yale University Press, New Haven and London.
- Steinzaltz A. (2001), *Madrich leTalmud*, Beit Hocaat Keter, Jeruzsalaïm.





**Marta Cichy**

ORCID 0000-0002-1750-8949

Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie  
Wydział Humanistyczny

University of Warmia and Mazury in Olsztyn  
Faculty of Humanities

## **WIARA A TEMATY SPOŁECZNE I POLITYCZNE W PROGRAMIE PUBLICYSTYCZNYM *KOŚCIÓŁ – WYDARZENIA – KOMENTARZE W RADIU PLUS W 2016 ROKU***

### **Social and Political Topics in the Journalistic Program “Church – Events – Comments” in Radio Plus in 2016**

Słowa kluczowe: radio, publicy-  
styka, kościół, polityka, społeczeństwo

Key words: radio, journalism, church,  
politics, society

#### Streszczenie

Obecnie na polskim rynku radiowym istnieje wiele rozgłośni katolickich, które są ważnym nośnikiem ewangelizacji. Najwyższą słuchalność ma ponadregionalna sieć rozgłośni lokalnych Radia Plus, która nadaje program o charakterze społeczno-religijnym. Przeanalizowano 89 materiałów znajdujących się w archiwum programu *Kościół – Wydarzenia – Komentarze*. Celem artykułu jest ukazanie różnorodności tematów poruszanych na antenie, uwzględniając jednocześnie wątki ważne dla Kościoła w 2016 roku. Pod względem metod i treści tekst jest napisany w stylu dokumentacyjnym.

#### Abstract

Currently, there are many Catholic radio stations on the Polish radio market which are an important method of evangelization. The Radio Plus trans-regional network of local radio stations has the highest listenership and has socio-religious content. 89 materials in the archives of the “Church – Events – Comments” program were analyzed. The aim of this article is to show the diversity of topics discussed on the air, which were important for the church in 2016. In terms of methods and content, the text is written in a documentary style.

## Wstęp

Obecnie ważnym nośnikiem ewangelizacji społeczeństwa oprócz parafii są media katolickie, które także budują społeczność chrześcijańską. Oddziałują na kształtowanie poglądów, świadomość i postaw, a ich misją jest promowanie wartości chrześcijańskich. Rola mediów religijnych jest coraz bardziej doceniana, a one same budzą coraz większe zainteresowanie. Celem artykułu jest odpowiedź na pytanie, jakich kwestii dotyczą, jak przekazują tematy społeczne i polityczne przez pryzmat wiary oraz jak różnorodna jest ich tematyka. Przy wspomnianych zagadnieniach powstaje również jeszcze jedno pytanie, czy wiarę da się pogodzić z aktywnością w tematyce społecznej i politycznej? Chrześcijanin jako człowiek wiary nie może być pasywny w otaczającej go rzeczywistości, dlatego swoją aktywnością manifestuje obecność w świecie. Wiara nie tylko uświadamia człowiekowi potrzebę własnej wewnętrznej przemiany, ale tej przemiany w człowieku dokonuje (Skorowski 1994: 40–41), dlatego tak ważna jest obecność mediów, które pozwalają na podtrzymywanie wspólnoty wiernych.

W artykule do badań wykorzystano metodę ilościową i jakościową, a pod względem metod i treści tekst jest napisany w stylu dokumentacyjnym. Na początku artykułu nastąpi przedstawienie badanej stacji radiowej i jej miejsca na rynku medialnym na podstawie artykułów portalu [www.wirtualnemedial.pl](http://www.wirtualnemedial.pl). Z najnowszych badań Radio Track Millward Brown wynika, że liderem wzrostów słuchalności w 2016 roku było właśnie Radio Plus (Kurdupski 2016). W dalszej części artykułu przedstawiono najważniejsze wydarzenia dla Kościoła w 2016 roku, aby udowodnić, dlaczego ten okres był dla niego tak wyjątkowy i intensywny. W trzecim rozdziale przeanalizowano 89 materiałów znajdujących się w archiwum programu z 2016 roku. Tematy przyporządkowano do najważniejszych wydarzeń dla Kościoła, uporządkowano i przedstawiono, jaka tematyka była najczęściej omawiana. Analizie treści jako metodzie badawczej przypisuje się ilościowy charakter, który polega na zliczaniu określonych, występujących w badanym materiale elementów, tutaj tematów, ich pomiarze nasilenia i wyprowadzenia wniosków na podstawie uchwyconych liczbowo zależności, które to narzędzia wykorzystano w artykule (Szczepaniak 2012: 86).

## Radio Plus a rynek radiowy w Polsce

W latach dziewięćdziesiątych ubiegłego wieku powstało wiele radiostacji katolickich i miało to związek z masowym wydawaniem koncesji po 1989 roku (Lakomy 2012: 7). W 1995 roku duża część rozgłośni katolickich rozpoczęła współpracę w ramach Stowarzyszenia Rozgłośni Katolickich VOX (Braun 2005: 158). Stowarzyszenie przekształciło się następnie w Porozumienie Programowe Radio Plus. Większość rozgłośni należących do sieci rezygnowała z czasem z własnej nazwy, przejmując nazwę Radio Plus, następnie sieć uległa podziałowi. Obecnie część stacji należy do sieci Eurozet: Radio Plus Bydgoszcz, Radio Plus Gdańsk, Radio Plus Głogów, Radio Plus Gniezno, Radio Plus Gorzów, Radio Plus Zielona Góra, Radio Plus Warszawa. Kolejne stacje należą do spółki Time: Radio Plus Kraków, Radio Plus Podhale, Radio Plus Łódź, Radio Plus Koszalin, Radio Plus Olsztyn. Jeszcze inne stacje przyłączone są na mocy umów franczyzowych ze spółką Radio Plus Polska: Radio Plus Legnica, Radio Plus Radom. Pozostałe przyłączono na mocy umów franczyzowych ze spółką Porozumienie Radiowe Plus: Radio Plus Szczecin, Radio Plus Gryfice, Radio Plus Lipiany (Gawrońska-Piotrowska 2014: 27–29). Obecnie stacje nadają na następujących częstotliwościach: Bydgoszcz (102,6 FM), Gdańsk (101,7 FM), Głogów (107,3 FM), Gniezno (89,5 FM), Gorzów Wlkp. (100,7 FM), Gryfice (90,7 FM), Inowrocław (91,6 FM), Jelenia Góra (94,9 FM), Kamienna Góra (93,1 FM), Kołobrzeg (93,3 FM), Koszalin (102,6 FM), Kraków (106,1 FM), Kupimierz (94,0 FM), Legnica (92,7 FM), Lipiany (104,3 FM), Lublin (87,9 FM), Łódź (100,4 FM), Olsztyn (88,1 FM), Piła (90,3 FM), Podhale (102,7 FM), Polkowice (102,6 FM), Radom (90,7 FM), Słubice (90,6 FM), Słupsk (99,5 FM), Szczecin (88,9 FM), Szczecinek (99,8 FM), Świeradów (102,8 FM), Warszawa (96,5 FM), Zakopane (107,9 FM), Zielona Góra (91,7 FM).

W kwietniu 2016 roku Radio Plus zmieniło liner sieci na „Radio Plus. Przeboje z nutą nostalgii”. Pod nowym hasłem rozgłośnia rozpoczęła kampanię wizerunkową, która realizowana była na outdoorze w wybranych miastach, w których dostępne jest Radio Plus (PP 2016). Rozgłośnia ta jest obecnie najchętniej słuchanym ogólnopolskim radiem religijnym, a jego słuchalność wzrasta (patrz tabela nr 1).

Tabela nr 1.

Wyniki słuchalności radia w Polsce w latach 2013–2018.

Wirtualnedia.pl						
Udział w czasie słuchania % (Wszyscy 15-75)	luty 2013 : kwiecień 2013	luty 2014 : kwiecień 2014	luty 2015 : kwiecień 2015	luty 2016 : kwiecień 2016	luty 2017 : kwiecień 2017	luty 2018 : kwiecień 2018
Radio RMF FM	26,4%	24,5%	25,5%	24,9%	24,8%	25,8%
Radio ZET	15,6%	15,6%	13,4%	13,6%	13,0%	12,4%
ESKA	8,5%	7,4%	7,9%	6,8%	6,7%	7,7%
Jedynka	10,3%	10,0%	9,3%	8,8%	8,3%	7,0%
Trójka	7,2%	7,5%	7,3%	8,0%	7,2%	5,7%
A 17	5,6%	5,1%	5,4%	5,3%	5,5%	5,2%
RMF MAXXX	3,1%	3,2%	2,9%	3,0%	3,3%	3,8%
VOX	1,6%	2,5%	4,1%	4,2%	4,0%	3,7%
Radio PLUS	1,1%	2,7%	2,0%	2,1%	2,0%	2,6%
Złote Przeboje	3,4%	3,6%	3,4%	3,1%	2,7%	2,6%
Radio Maryja	2,4%	2,3%	1,8%	1,7%	1,8%	2,2%
Radio TOK FM	1,0%	1,2%	1,2%	1,8%	2,5%	2,0%
Antyradio	-	-	1,0%	1,4%	1,7%	1,8%
Radio WAWA	0,8%	0,8%	0,8%	1,1%	1,4%	1,5%
RMF Classic	0,9%	1,0%	1,1%	1,3%	1,5%	1,5%
Radio Pogoda	-	-	0,4%	0,5%	0,9%	1,0%
Meloradio (do 4.09 ub.r. - ZET GOLD)	0,7%	1,2%	1,1%	0,7%	1,1%	0,7%
Polskie Radio 24	0,4%	0,6%	0,5%	0,4%	0,4%	0,6%
Rock Radio	0,3%	0,4%	0,7%	0,3%	0,5%	0,5%
Dwójka	0,5%	0,6%	0,4%	0,5%	0,5%	0,4%
Radio Muzo.fm	0,1%	0,2%	0,3%	0,2%	0,4%	0,3%
Chillizet	-	-	-	0,2%	0,3%	0,2%

Źródło: *Wirtualne media*, URL=<https://www.wirtualnedia.pl/arttykul/sluchalnosc-radia-luty-kwiecien-2018-rmf-liderem-pr1-i-pr3-w-dol> [dostęp z dnia 5.06.2018].

Program publicystyczny *Kościół – Wydarzenia – Komentarze* na antenie Radia Plus nadawany jest w każdą niedzielę w godzinach od 9:00 do 12:00 i prowadzi go Weronika (Zagula) Kostrzewa. Dziennikarka pracuje w Radiu Plus od grudnia 2013 roku. Program dotyczy kwestii Kościoła, wiary i światopoglądu, a także bieżących wydarzeń społecznych i politycznych (tw 2016), skierowany zaś jest do dojrzałego odbiorcy, który oczekuje potwierdzenia tradycyjnych wartości.

## Najważniejsze wydarzenia w Kościele katolickim w 2016 roku

Najpopularniejszy w Polsce serwis religijny Deon.pl (Mejer 2016) opublikował listę 10 najważniejszych wydarzeń w Kościele w 2016 roku. Na tej podstawie widać, jak wyjątkowy i pracowity był to rok dla Kościoła i wszystkich wiernych:

1. Rok Miłosierdzia – od 8 grudnia 2015 roku do 20 listopada 2016 roku trwał ogłoszony przez papieża Franciszka Nadzwyczajny Jubileusz — Rok Święty Miłosierdzia. Celem spotkań było zwró-

- cenie uwagi na problemy wykluczonych. Siedem takich spotkań odbyło się w Rzymie, po jednym w Ciampino (Włochy), w Castel Gandolfo (Włochy), w Grecji i w Polsce.
2. *Amoris laetitia* – dnia 8 kwietnia 2016 roku ogłoszono posynodalną adhortację papieża Franciszka *Amoris laetitia*. Jest ona podsumowaniem III Nadzwyczajnego i XIV Zwyczajnego Zgromadzenia Ogólnego Synodu Biskupów nt. rodziny, które odbyły się w 2014 i 2015 roku. Dokument poświęcony został niemal każdemu zagadnieniu związanemu z problemem chrześcijańskiej wizji rodziny. Papież podjął tę tematykę, analizując wyzwania dialogu małżeńskiego, wychowania dzieci, przygotowania narzeczonych do ślubu, konieczności wspierania młodych par, kwestii imigracji i rozdzielenia rodzin, rozwodu oraz ideologii *gender*.
  3. Walka o pokój – „Niestrudzenie będziemy powtarzali, że imię Boga nigdy nie może usprawiedliwiać przemocy. Tylko pokój jest święty, a nie wojna!” – powiedział Franciszek podczas końcowej ceremonii Światowego Dnia Modlitwy o Pokój w Asyżu. Te słowa podsumowują działania papieża na rzecz pokoju w 2016 roku.
  4. Prześladowanie chrześcijan – z okazji obchodzonego 13 listopada VIII Dnia Solidarności z Kościołem Prześladowanym Papieskie Stowarzyszenie Pomoc Kościołowi w Potrzebie opublikowało raport o sytuacji religii w 196 krajach. Okazało się, że obecnie ok. 200 mln ludzi nie może swobodnie wyznawać swojej wiary, a 75 procent przypadków religijnych prześladowań dotyczy chrześcijan.
  5. Działania ekumeniczne i na polu międzyreligijnym – w 2016 roku miało miejsce kilka wydarzeń przełomowych dla dialogu międzyreligijnego i ekumenizmu. W lutym na lotnisku w Hawanie (Kuba) odbyło się pierwsze w historii spotkanie głowy Kościoła katolickiego ze zwierzchnikiem Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego, patriarchą Moskwy i Całej Rusi, Cyrylem. Zakończyło się ono podpisaniem Wspólnej Deklaracji katolicko-prawosławnej.
  6. Ochrona uchodźców i migrantów – papież Franciszek i wielu hierarchów kościelnych wielokrotnie wzywali do ochrony praw migrantów i uchodźców oraz do ich przyjmowania wszędzie, gdzie to możliwe. Papież przyjął w Watykanie dwie grupy uchodźców.
  7. Zmiany w zarządzaniu Kościołem – w 2016 roku przeprowadzono część reform, które zostały zaplanowane przez papieża Franciszka i grupę K9, czyli dziewięciu kardynałów reprezentujących wszystkie regiony świata.

8. Chrześcijanie wracają do doliny Niniwy – w 2016 roku w Iraku trwała wojskowa ofensywa wyzwolania terenów zajętych przez Państwo Islamskie. Dwa lata wcześniej ponad 200 tysięcy chrześcijan musiało opuścić swoje domy. W tym czasie zniszczono 30 procent domów, a 70 procent zostało podpalonych. Zniszczono także wszystkie kościoły. Dzięki ofensywie armii irackiej wielu grupom chrześcijan udało się wrócić na przedmieścia Mosulu oraz do okolicznych miasteczek, gdzie mieszkali do 2014 roku.
9. Światowe Dni Młodości – zrealizowany w dniach 26–31 lipca w Krakowie cykl imprez religijnych to najważniejsze i największe wydarzenie kościelne w 2016 roku w Polsce i na świecie. Okazało się wielkim sukcesem i zebrało bardzo pozytywne komentarze.
10. Kanonizacja Matki Teresy – uroczystość odbyła się 4 września 2016 roku w Watykanie. Wzięło w niej udział ponad 100 tysięcy osób, a przybyło na nią 15 oficjalnych delegacji rządowych, m.in. z Indii z premierem Narendrą Modim na czele (KAI / DEON.pl / kw 2016).

## **Analiza tematyczna w programie publicystycznym *Kościół – Wydarzenia – Komentarze w 2016 roku***

Przeanalizowano 89 materiałów znajdujących się w archiwum programu *Kościół – Wydarzenia – Komentarze z 2016 roku*. Każdy program trwa trzy godziny i składa się z kilku tematów. Prowadząca Weronika (Zagąła) Kostrzewa jest moderatorem, ale daje gościom swobodę wypowiedzi. Po przesłuchaniu audycji przystąpiono do opracowania klucza kategoryzacyjnego. Podzielono tematy na 10 głównych kategorii oraz tzw. inne:

1. Światowe Dni Młodości;
2. *Amoris laetitia*;
3. Rok Miłosierdzia;
4. Projekt zaostrzenia ustawy aborcyjnej; czarny protest; Marsze Świętości Życia;
5. 1050. rocznica chrztu Polski;
6. Walka o pokój;
7. Ochrona uchodźców i migrantów;
8. Prześladowanie chrześcijan;
9. Działania ekumeniczne i na polu międzyreligijnym;
10. Kanonizacja Matki Teresy;
11. Inne.



Tematy podporządkowano poszczególnym kategoriom, zliczono liczbę występowania, określono ich pomiar nasilenia oraz kim są zaproszeni goście i jakie reprezentują wartości.

W 2016 roku najczęściej poruszano następującą tematykę:

### I. Światowe Dni Młodzieży

Radio Plus było oficjalnym partnerem medialnym Światowych Dni Młodzieży w Krakowie. Od 25 do 31 lipca 2016 roku całkowicie dostosowało swoją ramówkę do uroczystości związanych z tym wydarzeniem i w ten sposób przekazywało relacje ze spotkań młodzieży z całego świata z papieżem Franciszkiem. Tematy związane ze Światowymi Dniami Młodzieży pojawiały się na antenie Radia Plus od momentu oficjalnego ogłoszenia krakowskiej lokalizacji. Specjalny serwis ŚDM przygotowywano i nadawano w niedzielę o godz. 9.00. Programy publicystyczne (m.in. niedzielny *Kościół – Wydarzenia – Komentarze*), serwisy informacyjne oraz codzienne audycje wieczorne na bieżąco śledziły przygotowania do wydarzenia (Szewczyk 2016).

Po przesłuchaniu archiwum audycji wyróżniono 13 następujących tematów:

1. *Rząd i ŚDM* (audycja z dnia 25 stycznia 2016 roku)<sup>1</sup> – gościem Weroniki Zaguły był Paweł Majewski, podsekretarz stanu w kancelarii Prezes Rady Ministrów, w rządzie pełnomocnik ds. ŚDM, który opowiedział o bezpieczeństwie i promocji Polski.
2. *#SDM odliczanie* (audycja z dnia 12 kwietnia 2016 roku) – o lokalizacji ŚDM i ważnych decyzjach organizatorów opowiedziała rzeczniczka ŚDM Dorota Abdelmoule.
3. *Podsumowanie tygodnia* (audycja z dnia 25 kwietnia 2016 roku) – o tym, co młodzi, nazywani żywym pomnikiem Jana Pawła II, szykują z okazji Światowych Dni Młodzieży.
4. *#PrymasTysiąclecia #BógwKrakowie #Pojednanie #Lednica* (audycja z dnia 6 czerwca 2016 roku) – o filmie *Bóg w Krakowie* opowiedział reżyser Dariusz Rogucki.
5. *#Armenia #SDM #Ukraina* (audycja z dnia 7 lipca 2016 roku) – o zbliżających się Światowych Dniach Młodzieży rozmawiali Anna Sosnowska z Aleteia Polska i o. Jacek Szymczak z KAI.

<sup>1</sup> W kolejnych przypisach przyjęto metodę zapisu, która ma w przejrzysty sposób pokazać dokładną datę audycji, w której temat był poruszany, ponieważ cała analiza materiału badawczego dotyczy jednej audycji – *Kościół – Wydarzenia – Komentarze*, przygotowywanej i prowadzonej przez jedną osobę – dziennikarkę Weronikę Zagułę oraz konkretnego roku – 2016.



6. *#ŚDM Dni z Diecezjach* (audycja z dnia 3 sierpnia 2016 roku) – zanim pielgrzymi z całego świata zjechali się do Krakowa na Światowe Dni Młodzieży, spędzili czas w polskich diecezjach. Byli przyjmowani przez parafie, rodziny i miejscowe grupy, poznawali Polskę. Reporterzy Radia Plus byli z nimi w Zielonej Górze, Głogowie, Warszawie, Szczecinie, Koszalinie, Olsztynie i Radomiu.
7. *#ŚDM Podsumowanie* (audycja z dnia 3 sierpnia 2016 roku) – podsumowanie ŚDM w Krakowie.
8. *Wolontariusze #ŚDM* (audycja z dnia 3 sierpnia 2016 roku) – z wolontariuszami i harcerzami #ŚDM: Izabelą Michalczyk, Jakubem Pacułą i Bartoszem Dębeckim o tym, czym się zajmują, i dlaczego wybrali tę służbę.
9. *#ŚDM tak było!* (audycja z dnia 3 sierpnia 2016 roku) – o słowach papieża Franciszka, ale także o milczeniu, powadze i owocach #ŚDM, Weronika Zaguła rozmawiała z Anną Sosnowską z Aleteia Polska.
10. *Podsumowanie tygodnia* (audycja z dnia 7 sierpnia 2016 roku) – o tym, jakie słowa padły podczas ŚDM, jaki jest stan Kościoła w Polsce i na świecie oraz jakie wyzwania stoją przed katolikami.
11. *Powołani, aby świadczyć* (audycja z dnia 7 sierpnia 2016 roku) – w programie ambasadorowie Światowych Dni Młodzieży, którzy każdego dnia dają świadectwo swojej wiary: Zbigniew Kaliszuk, autor książki *Yes, we can. Powołani, by świadczyć* i jego żona, dyrektor CitizenGo Polska, Magdalena Korzekwa-Kaliszuk.
12. *Rodzinne #ŚDM* (audycja z dnia 14 sierpnia 2016 roku) – o tym, co dzieci zapamiętują ze ŚDM, i realizowaniu boskiego pomysłu na rodzinę Weronika Zaguła porozmawia z pięcioosobową rodziną Rumanów.
13. *Owoce ŚDM – czyli rozstanie z kanapą!* (audycja z dnia 31 października 2016 roku) – wezwanie do konkursu „Moje rozstanie z kanapą”.

Serwis religijny Deon.pl umieścił ŚDM na dziewiątym miejscu wśród najważniejszych wydarzeń w Kościele w 2016 roku. Natomiast w audycji *Kościół – Wydarzenia – Komentarze* zajmuje ono pierwsze miejsce jako omawiane z dużym nasileniem. Od stycznia do grudnia 2016 roku gośćmi prowadzącej byli politycy, organizatorzy, przedstawiciele rządu i organizacji pozarządowych, dziennikarze, harcerze i wolontariusze. Tematyka rozmów była bardzo szeroka i szczegółowa: od określenia lokalizacji wydarzenia i ważnych decyzji organizatorów, przez opowieści

o pielgrzymach z całego świata i relacje na żywo z imprezy, po słowa papieża Franciszka i świadectwa wiary.

Drugim tematem poruszonym równie często, było:

## II. *Amoris laetitia*

Po przesłuchaniu archiwum audycji wyróżniono 13 następujących tematów:

1. *#Chrzest #Post #Pomoc #Miłość* (audycja z dnia 15 lutego 2016 roku) – o ludzkiej miłości, ale z pierwiastkiem Boga. Co życie Jezusa i to, jak był traktowany przez najbliższych, mówi o miłości, jaka jest na ziemi. Drugim tematem była kwestia: co ma wspólnego modlitwa z miłością. Gościem programu był o. Michał Adamski, przeor dominikanów z Freta. Następnie o historii chrztu świętego, przygotowaniach, symbolach i o tym jak wybrać rodziców chrzestnych gospodyni programu rozmawiała z ks. drem Zenonem Hanasem.
2. *Kury domowe czy kapłanki ogniska domowego?* (audycja z dnia 16 marca 2016 roku) – o tzw. Matkach Polkach, które mają kilkoro dzieci i zajmują się ich wychowaniem, ale nie uważają tego za poświęceniem oraz o wychowaniu kilkorga dzieci, relacjach z mężem, reakcji otoczenia i byciu spełnioną kobietą. W studio Radia Plus bohaterki książki *Kapłanki czy kury*: Małgorzata Terlikowska, Olga Rudzińska i Urszula Bernaś.
3. *#Aborcja #Profanacja #ReligiaMatura* (audycja z dnia 22 marca 2016 roku) – o ustawie aborcyjnej i możliwościach jej zmiany oraz jakie sytuacje dopuszcza obecny stan prawny rozmawiano z posłem Markiem Jurkiem.
4. *#StopAborcji – co jest w projekcie ustawy?* (audycja z dnia 12 kwietnia 2016 roku) – o projekcie ustawy „Stop Aborcji” i za co atakowani są jego twórcy. Gościem w studio była Karina Walinowicz z Instytutu Kultury Prawnej Ordo Iuris, instytucji-pomysłodawcy projektu „Stop Aborcji”.
5. *#adhortacja #1050 #StopAborcji* (audycja z dnia 12 kwietnia 2016 roku) – m.in. o adhortacji papieża Franciszka „Radość miłości” i o tym, jak Ojciec Święty podsumowuje Synod Biskupów. Na koniec programu happening w kościele, zorganizowany przez grupy feministyczne w kościele skomentowali: Tomasz Królak z KAI i Juliusz Gałkowski, publicysta katolicki.
6. *#Podsumowanie* (audycja z dnia 1 maja 2016 roku) – o sakramencie Pierwszej Komunii Świętej, czy jest szansa, by rodzice

- i dzieci przeżyli ten czas duchowo mimo mody na przyjęcia. Na koniec programu powiedziano m.in. o inicjatywie *Tata Mama Dziecko*. Gośćmi Radia Plus byli dziennikarka Anna Sosnowska i Sebastian Duda z „Więzi”.
7. *Małżeństwo, droga przez mękę?* (audycja z dnia 3 sierpnia 2016 roku) – o tym, jak budować, jak rozmawiać, jak nie zepsuć małżeństwa, gospodyni programu rozmawiała z Piotrem Zajączkowskim, organizatorem Warsztatów dla Małżonków i pomysłodawcą Kursu na Miłość.
  8. *Lifestyle i nowa ewangelizacja* (audycja z dnia 14 sierpnia 2016 roku) – w programie poruszono temat lifestylowego modowego i bardzo nowoczesnego portalu dla kobiet, który za cel stawia sobie nową ewangelizację. Gościem Radia Plus była Anna Sosnowska z Aleteia Polska, współpracująca w portalem magazyn „For Her”.
  9. *Teściowie vs. małżonkowie* (audycja z dnia 21 sierpnia 2016 roku) – o trudnych relacjach z teściami, synową i zięciem opowiedział kapucyn Piotr Zajączkowski, twórca Kursu na Miłość i organizator warsztatów dla małżeństw.
  10. *Harcerstwo z Bogiem* (audycja z dnia 6 września 2016 roku) – o poszukiwaniu dobrej propozycji na wolny czas, łączącej w sobie wychowanie, wartości i kształtowanie charakteru. Gościem Weroniki Zaguły była Natalia Bartyzel ze Skautów Europy.
  11. *Mężczyźni w kobiecych konkurencjach #Rio* (audycja z dnia 6 września 2016 roku) – o ceremonii otwarcia Igrzysk Olimpijskich w Rio de Janeiro, gdzie znalazło się wyekspozowane miejsce dla transseksualisty. O tym, że Citizen Go zbiera podpisy pod petycją „Nie dla mężczyzn w kobiecych konkurencjach sportowych! Nie dla niszczenia sportu ideologią *gender*”. Dyrektor Citizen Go Polska Magdalena Korzekwa-Kaliszук komentuje zamieszanie wokół płci w Rio i pomysły na rozwiązanie tej kwestii.
  12. *Tydzień Wychowania* (audycja z dnia 12 września 2016 roku) – jako że w Polsce ruszył Tydzień Wychowania, o tym, przed jakimi wyzwaniem i stoją w obecnych czasach wychowawcy i rodzice, komentował ks. Paweł Rytel-Andrianik, rzecznik Episkopatu.
  13. *Upadek Zachodu* (audycja z dnia 5 października 2016 roku) – m.in. Mira Jankowska, dziennikarka, publicystka, twórczyni Mistrzowskiej Akademii Miłości, opowiedziała o swoich wakacjach w Holandii. Nie ma w tej historii wody, leżaków i plaż, ale Serce Jezusa jako oznaczenie męskiej toalety, czy walka rodziców o wychowanie dzieci w wierze katolickiej.
- Serwis religijny Deon.pl również umieścił *Amoris laetitia* na drugim

miejscu wśród najważniejszych wydarzeń w Kościele w 2016 roku. Gośćmi prowadzącej byli głównie duchowni, publicyści katoliccy, przedstawiciele organizacji katolickich oraz osoby działające na rzecz Kościoła. Tematyka rozmów była bardzo różnorodna, dynamiczna, o dużym nasileniu. Od adhortacji papieża i miłości z pierwiastkiem Boga, przez rodzicielstwo, trudne kontakty rodzinne po aborcję i transseksualizm.

Kolejne dwa tematy również omawiano tyle samo razy: Rok Miłosierdzia i wątki związane z zaostrzeniem ustawy, czarny protest i Marsze Świątoci Życia.

### III. Rok Miłosierdzia

Po analizie materiału badawczego wyróżniono osiem następujących tematów:

1. *Jan Paweł II i kult Bożego Miłosierdzia* (audycja z dnia 25 stycznia 2016 roku) – w programie o tym, jakie były początki kultu i jak Jan Paweł II przekonał Kościół do Bożego Miłosierdzia. Gościem była m.in. Ewa Czaczkowska, autorka książki *Papież, który uwierzył*.
2. *Franciszek o Miłosierdziu* (audycja z dnia 8 lutego 2016 roku) – m.in. mówiono o książce papieża Franciszka poświęconej Miłosierdziu, o tym dla kogo jest napisana czy Bóg jest bardziej sprawiedliwy czy miłosierny. Gościem był Tomasz Królak z KAI.
3. *Misjonarz Miłosierdzia – konfesjonał oblegany* (audycja z dnia 12 kwietnia 2016 roku) – o misjonarzach miłosierdzia, jakie mają zadania, uprawnienia i jak chcą mówić o Bożym Miłosierdziu, by wieść o nim dotarła do wszystkich. Gościem Radia Plus był duchowny z tego zakonu ks. dr Robert Wielądek, jeden z 76 misjonarzy z Polski i spośród 1071 ze świata, posłanych przez papieża Franciszka.
4. *#DuchŚwięty #Miłosierdzie #Profanacja* (audycja z dnia 16 maja 2016 roku) – o roku Miłosierdzia i jak nie stracić tego wyjątkowego czasu. Gościem był ks. Robert Wielądek – misjonarz miłosierdzia.
5. *Świadkowie Miłosierdzia* (audycja z dnia 9 października 2016 roku) – w roku 2016 edycja Dnia Papieskiego przebiegła pod hasłem „Jan Paweł II – bądźcie świadkami miłosierdzia”. Gośćmi Radia Plus byli stypendyści Fundacji Dzieło Nowego Tysiąclecia. Oto pytania, które rozważano na antenie: co to znaczy, że sami już są świadkami miłosierdzia? Do czego czują się powołani? Dlaczego Dzień Papieski to święto wszystkich katolików?

W studiu byli Wioleta Angielczyk, Adrian Rosiński i Seweryn Chojnacki.

6. *Koniec Roku Miłosierdzia i co dalej?* (audycja z dnia 31 października 2016 roku) – co oznacza koniec Roku Miłosierdzia, czy tracimy szanse na wybaczenie i na bycie miłosiernymi? Gościem był ks. Robert Wielądek – misjonarz miłosierdzia.
7. *Podsumowanie* (audycja z dnia 21 listopada 2016 roku) – podsumowanie Świętego Roku Miłosierdzia razem z gośćmi: Aliną Patrową-Wasilewicz i Juliuszem Gałkowskim.
8. *Miłosierdzie, czy dalej obowiązuje?* (audycja z dnia 27 grudnia 2016 roku) – o Miłosierdziu, które w minionym roku zobaczył i doświadczył, opowiedział ks. Robert Wielądek – misjonarz miłosierdzia.

Rok Miłosierdzia wg Deon.pl był najważniejszym wydarzeniem dla Kościoła w 2016 roku. Od stycznia do grudnia w programach uczestniczył najczęściej ks. Robert Wielądek – misjonarz miłosierdzia, oraz publicyści katoliccy. Rozmawiano o początkach inicjatywy, Janie Pawle II oraz o byciu miłosiernym na co dzień.

#### IV. Projekt zaostżenia ustawy aborcyjnej; czarny protest; Marsze Świętości Życia

Po analizie materiału badawczego ponownie wyróżniono osiem następujących tematów:

1. *#Aborcja #Profanacja #ReligiaMatura* (audycja z dnia 22 marca 2016 roku) – o ustawie aborcyjnej i możliwościach jej zmiany wypowiadał się poseł Marek Jurek.
2. *#StopAborcji – co jest w projekcie ustawy?* (audycja z dnia 12 kwietnia 2016 roku) – o projekcie tytułowej ustawy opowiedziała Karina Walinowicz z Instytutu Kultury Prawnej Ordo Iuris.
3. *#adhortacja #1050 #StopAborcji* (audycja z dnia 12 kwietnia 2016 roku) – program zamknął komentarz do happeningów organizowanych w kościele przez feministki. Gośćmi Weroniki Zaguły byli: Tomasz Królak z KAI i Juliusz Gałkowski, publicysta katolicki.
4. *#1050 #TydzieńBiblijny #CudEucharystyczny* (audycja z dnia 18 kwietnia 2016 roku) – o marszach Świętości Życia organizowanych w całej Polsce opowiedziała Magdalena Kowalewska, rzeczniczka marszu warszawskiego. Antenowego podsumowania Tygodnia Biblijnego dokonał ks. dr hab. Robert Skrzypczak dzięki rozwinięciu wątków, jak czytać Pismo Święte oraz czy zawiera ono motywy aborcji, i antykoncepcji.

5. *Aborcja vs. ochrona życia w politycznej debacie* (audycja z dnia 27 września 2016 roku) – o burzliwych obradach w Sejmie, protestach przed Sejmem, projekcie „Stop Aborcji”, ustawie o *in vitro*, oraz jak wygląda skala aborcji w Polsce, rozmawiali: Karina Walinowicz z Ordo Iuris i Krzysztof Bosak, wiceprezes Ruchu Narodowego.
6. *Podsumowanie* (audycja z dnia 9 października 2016 roku) – o ochronie życia nienarodzonych dzieci oraz o zainteresowaniu Parlamentu Europejskiego dyskusjami realizowanymi na ten temat w Polsce.
7. *Po czarnym proteście* (audycja z dnia 9 października 2016 roku) – o teledysku nagrany przed czarnym protestem, czyli kobietach w bojowych barwach, pokazujących środkowy palec, oraz o dzieleniu Polaków i czarnym PR rozmawiano z Mirą Jankowską z Mistrzowskiej Akademii Miłości i Zbigniewem Skockim – top managerem.
8. *Walka o życie – po pierwsze mądra* (audycja z dnia 12 grudnia 2016 roku) – jak mądrze chronić życie i z jakich krajów brać przykład opowiedziała Marzena Nykiel, naczelna portalu wPolityce.pl.

W związku z niezwykle powszechnymi rozmowami w Polsce na temat propozycji zmian w projekcie ustawy aborcyjnej w audycji *Kościół – Wydarzenia – Komentarze* również podejmowano tak ważny społecznie temat. O czarnych protestach, Marszach Świętości Życia oraz propozycjach zmian w ustawie rozmawiali prawnicy politycy, przedstawiciele organizacji katolickich i publicyści katoliccy. Rozmawiano również o burzliwych obradach w Sejmie, protestach, czarnym PR oraz jak mądrze chronić życie.

## V. 1050. rocznica chrztu Polski

Po analizie materiału badawczego wyróżniono 7 następujących tematów:

1. *Jan Paweł II i kult Bożego Miłosierdzia* (audycja z dnia 25 stycznia 2016 roku) – wśród tematów także przygotowania do 1050. rocznicy chrztu Polski i wielkie obchody.
2. *#Chrzest #Post #Pomoc #Miłość* (audycja z dnia 15 lutego 2016 roku) – ciąg dalszy o przygotowaniach do 1050. rocznicy chrztu Polski. O historii, przygotowaniach, symbolach oraz jak wybrać rodziców chrzestnych opowiedział ks. dr Zenon Hanas.
3. *Przygotowania do chrztu odc. 3* (audycja z dnia 29 lutego 2016 roku) – kontynuacja spotkania z ks. dr Zenonem Hanasem.



4. *#Aborcja #Profanacja #ReligiaMatura* (audycja z dnia 22 marca 2016 roku) – m.in. kontynuacja spotkań z ks. dr. Zenonem Hanasem.
5. *#adhortacja #1050 #StopAborcji* (audycja z dnia 12 kwietnia 2016 roku) – o zbliżającej się 1050. rocznicy Chrztu Polski.
6. *#1050 #TydzieńBiblijny #CudEucharystyczny* (audycja z dnia 18 kwietnia 2016 roku) – m.in. przeniesienie programu do pierwszej stolicy Polski, Gniezna, by jeszcze raz przeżyć chrzest Polski (Justyna Malińska z Radia Plus Gniezno).
7. *Podsumowanie tygodnia* (audycja z dnia 25 kwietnia 2016 roku) – Kościół w liczbach, czyli 1050 lat wiary Polaków.

W związku przypadającymi na 2016 rok obchodami 1050. rocznicy chrztu Polski, w ramach audycji przeprowadzono serię spotkań z ks. dr. Zenonem Hanasem o przygotowaniach i programie uroczystych obchodów.

## VI. Walka o pokój

1. *Fundamentalizm, chrześcijański vs. islamski* (audycja z dnia 12 czerwca 2016 roku) – fundamentalizm religijny, z których jeden prowadzi do zabijania niewinnych, inny do oddawania życia za drugiego człowieka. O katolickim spojrzeniu na islam, o tym, czy możliwy jest dialog chrześcijańsko-muzułmański gospodyni programu rozmawiała z dr Moniką Bartoszewicz z Akademii Finansów i Biznesu Vistula, ekspertem ds. islamu.
2. *Wsparcie z Polski* (audycja z dnia 19 grudnia 2016 roku) – w programie wypowiedało się dwóch gości: Paweł Kęska z Caritas Polska na temat dramatycznej sytuacji mieszkańców Aleppo oraz Szymon Wochal, reporter telewizyjny, pracujący w Libanie o tym, jak w praktyce działa program „Rodzina Rodzinie”.

Serwis religijny Deon.pl wymienia ten temat jako trzeci wśród najważniejszych wydarzeń dla Kościoła w 2016 roku. W programie *Kościół – Wydarzenia – Komentarze* był poruszany dwukrotnie, w kontekście dialogu chrześcijańsko-muzułmańskiego i pomocy mieszkańcom Aleppo.

## VII. Ochrona uchodźców i migrantów

1. *Podsumowanie tygodnia* (audycja z dnia 25 kwietnia 2016 roku) – w programie m.in. o tym, czy papież Franciszek sugeruje Europie otwarcie granic.



2. *Tydzień Modlitw za Uchodźców* (audycja z dnia 5 października 2016 roku) – o planie modlitwy w czasie trwania Tygodnia Modlitw za Uchodźców i jakie są intencje organizatorów opowiedziała Sylwia Gawrysiak ze Wspólnoty Sant’Egidio, inicjatora wydarzenia.

Serwis religijny Deon.pl wymienia ten temat jako szósty wśród najważniejszych wydarzeń dla Kościoła w 2016 roku. W programie *Kościół – Wydarzenia – Komentarze* był poruszany – podobnie jak poprzedni – dwukrotnie, w kontekście wypowiedzi papieża o otwarciu granic i modlitwy.

Mimo iż kolejne tematy były poruszane raz, zostały wprowadzone z klucza do 10 głównych kategorii, ponieważ znajdowały się na liście serwisu religijnego Deon.pl wśród najważniejszych wydarzeń w Kościele w 2016 roku. Temat prześladowania chrześcijan był na czwartej pozycji, działania ekumeniczne i na polu międzyreligijnym na piątej, a kanonizacja Matki Teresy na dziesiątej.

#### VIII. Prześladowanie chrześcijan

1. *Oni prześladowani, a my?* (audycja z dnia 14 listopada 2016 roku) – *każdy prześladowany chrześcijanin powinien wiedzieć, że jest chrześcijanin na świecie, który się za niego modli*. Z okazji Dnia Modlitw za Kościół Prześladowany w audycji rozmawiano o sytuacji wyznawców Jezusa na świecie. Gościem programu był Leszek Osieczka, prezes fundacji Open Doors.

#### IX. Działania ekumeniczne i na polu międzyreligijnym

1. *Cyryl i Franciszek – spotkanie na Kubie* (audycja z dnia 22 lutego 2016 roku) – o jednym z najgłośniejszych spotkań 2016 roku, kiedy to papież Franciszek spotkał się Patriarchą Cyrylem. W programie przedstawiono, jak to skomentował Ojciec Święty i jakie będą konsekwencje tego wydarzenia.

#### X. Kanonizacja Matki Teresy

1. *#Podsumowanie 04.09.2016* (audycja z dnia 6 września 2016 roku) – postać kanonizowanej w Roku Miłosierdzia Matki Teresy z Kalkuty wspominali Juliusz Gałkowski, publicysta katolicki, i Bogumił Łoziński z „Gościa Niedzielnego”.

## XI. Inne

Po przesłuchaniu archiwum audycji w kategorii inne wyróżniono 39 następujących tematów:

1. *Kto boi się Wyklętych?* (audycja z dnia 29 lutego 2016 roku);
2. *Kim są Bękarty Dantego?* (audycja z dnia 22 lutego 2016 roku);
3. *#ŻycieKonsekrowane #PapieżMeksyk #CzućBoga #oGóra* (audycja z dnia 8 lutego 2016 roku);
4. *Trudna historia i postawa katolika* (audycja z dnia 29 lutego 2016 roku);
5. *Wielki Post i co dalej?* (audycja z dnia 16 marca 2016 roku);
6. *Proces Jezusa w świetle Prawa Rzymskiego* (audycja z dnia 24 marca 2016 roku);
7. *Cuda nasze powszednie* (audycja z dnia 27 marca 2016 roku);
8. *Święty od męskości – św. Józef* (audycja z dnia 1 maja 2016 roku);
9. *Najbardziej wpływowa kobieta świata ...Matka Jezusa* (audycja z dnia 3 maja 2016 roku);
10. *s. Glapka – siostra na krawędzi* (audycja z dnia 3 maja 2016 roku);
11. *Dzieło i o Dziele* (audycja z dnia 13 maja 2016 roku);
12. *Młody Mesjasz* (audycja z dnia 13 maja 2016 roku);
13. *Musical o Janie Pawle II* (audycja z dnia 16 maja 2016 roku);
14. *Będzie polski święty! #oPapczyński #Marianie #kanonizacje* (audycja z dnia 16 maja 2016 roku);
15. *Boże Ciało w Radiu Plus* (audycja z dnia 26 maja 2016 roku);
16. *Benedykt XVI świętuje!* (audycja z dnia 6 czerwca 2016 roku);
17. *Wprost z Meksyku!* (audycja z dnia 6 czerwca 2016 roku);
18. *Wakacyjna Akcja Caritas* (audycja z dnia 6 lipca 2016 roku);
19. *Kato-kino, co to takiego?* (audycja z dnia 3 sierpnia 2016 roku);
20. *Fenomen pielgrzymek* (audycja z dnia 14 sierpnia 2016 roku);
21. *Maryja – co o niej wiemy* (audycja z dnia 15 sierpnia 2016 roku);
22. *Wniebowzięcie – czyli co?* (audycja z dnia 15 sierpnia 2016 roku);
23. *Wojna klas w Polsce?* (audycja z dnia 6 września 2016 roku);
24. *Człowiek Boga – bł. ks. Bukowiński* (audycja z dnia 12 września 2016 roku);
25. *Smoleńsk – kilka słów o filmie* (audycja z dnia 12 września 2016 roku);
26. *Kromka Chleba* (audycja z dnia 27 września 2016 roku);
27. *Wielka Pokuta, czyja i za co?* (audycja z dnia 27 września 2016 roku);

28. *Kapelan Andrzeja Dudy – pierwsza taka rozmowa!* (audycja z dnia 27 września 2016 roku);
29. *Podsumowanie* (audycja z dnia 2 października 2016 roku);
30. *Mężczyzna i Dekalog* (audycja z dnia 6 listopada 2016 roku);
31. *Polak – katolik, co Bóg ma do patriotyzmu* (audycja z dnia 14 listopada 2016 roku);
32. *Kim teraz będzie Jezus dla Polaków?* (audycja z dnia 21 listopada 2016 roku);
33. *Kościół katolicki w krainie mrozu – czyli wyprawa na Syberię* (audycja z dnia 7 grudnia 2016 roku);
34. *Święty Mikołaj – ten prawdziwy* (audycja z dnia 7 grudnia 2016 roku);
35. *Zapuchnięte oczy – o co chodzi z Roratami?* (audycja z dnia 7 grudnia 2016 roku);
36. *Internet i Kościół* (audycja z dnia 12 grudnia 2016 roku);
37. *Wigilia z ubogimi* (audycja z dnia 19 grudnia 2016 roku);
38. *Skąd Boże Narodzenie w grudniu?* (audycja z dnia 27 grudnia 2016 roku);
39. *Po co nam świętowanie?* (audycja z dnia 27 grudnia 2016 roku).

Ponadto w audycjach były też materiały, które stanowiły kontynuację wcześniej poruszanych zagadnień, np. *Dzień dobry, czy wszyscy żyją?* (audycja z dnia 21 listopada 2016 roku) nawiązywał do Roku Miłosierdzia, którego celem było zwrócenie uwagi na problemy wykluczonych. Z tymi słowami *Dzień dobry, czy wszyscy żyją?* Strażnicy Miejscy wchodzili do pustostanów i altanek ogródków działkowych, aby nie tylko ratować życie bezdomnym, ale także wybudzić ludzi z obojętności. Prowadząca rozmawiała z Pawłem Kęską z Caritas Polska (pomyślną akcją) i warszawskimi strażnikami miejskimi.

Z kolei *Rok rządów Beaty Szydło* (audycja z dnia 21 listopada 2016 roku) podsumowuje działania polskiej premier z perspektywy rodzin, nawiązując również do adhortacji papieża Franciszka. Gościem Weroniki Zaguły był Paweł Szefernaker, sekretarz stanu w Kancelarii Premiera.

## Podsumowanie

W artykule udowodniono, że treści o tematyce społecznej i politycznej w programie publicystycznym *Kościół – Wydarzenia – Komentarze* przekazywane są przez pryzmat wiary i wartości katolickich. Udowodniono również różnorodność poruszanej tematyki, o czym świadczy liczba 39 na 89 analizowanych tematów, niezakwalifikowanych do naj-

ważniejszych wydarzeń dla Kościoła w 2016 roku. Jednak najczęściej poruszonymi wątkami w programie były Światowe Dni Młodzieży (13 razy) i adhortacja Ojca Świętego oraz związane z nią emocje (13 razy), jednocześnie dużo czasu antenowego poświęcono również na Rok Miłosierdzia (osiem razy) i tematy związane z ustawą aborcyjną oraz czarnymi demonstracjami i Marszami Świątoci Życia (osiem razy). Kolejnymi tematami była 1050. rocznica chrztu Polski (siedem razy), walka o pokój (dwa programy), ochrona uchodźców i migrantów (dwa programy) oraz spotkanie papieża Franciszka z patriarchą Cyrylem. Większość z tych wątków była umieszczona przez serwis religijny Deon.pl na liście najważniejszych wydarzeń w Kościele w 2016 roku, co świadczy o promowaniu poglądów, postaw i wartości chrześcijańskich. Gośćmi prowadzącej program Weroniki Zaguły byli: pravicowi dziennikarze, przedstawiciele Kościoła, Katolickiej Agencji Informacyjnej, wolontariusze-katolicy oraz rodziny katolickie. Na podstawie przedstawionych badań można potwierdzić, że audycja *Kościół – Wydarzenia – Komentarze* służy przede wszystkim podtrzymaniu wspólnoty wiernych i przekonaniu ich o słuszności poglądów oraz wartości, jakie reprezentuje słuchacz. Podsumowując, Radio Plus kieruje program do dojrzałego odbiorcy, który oczekuje potwierdzenia tradycyjnych wartości i liczy na poruszanie ważnych informacji politycznych, i społecznych. Ponadto należy pamiętać, że Radio Plus jako rozgłośnia katolicka musi zmierzyć się z doborem treści programowych, poruszając się pomiędzy tematami o treści katolickiej, jak również tymi nie związanymi z wiarą. Badania audytorium słuchalności w Polsce pokazują, że większość rozgłośni katolickich ma niską słuchalność. Radio Plus na tym tle wyróżnia się swoją najwyższą słuchalnością właśnie ze względu na różnorodność i dobór odpowiednich treści programowych. Jednak, aby otrzymać pełny wgląd, należałoby przeprowadzić analizę wszystkich programów rozgłośni. Niniejszy tekst może być punktem wyjścia do dalszej analizy Radia Plus i jego miejsca na rynku rozgłośni katolickich w Polsce.

## Bibliografia

- Braun J. (2005), *Potęga czwartej władzy. Media, rynek, społeczeństwo*, Wydawnictwa Szkolne i Pedagogiczne, Warszawa.
- Gawrońska-Piotrowska A. (2014), *Katolickie rozgłośnie radiowe*, „Kultura – Media – Teologia” 19: 26–44.
- KAI / DEON.pl / kw (2016), *10 najważniejszych wydarzeń w Kościele*, URL=<https://www.deon.pl/religia/kosciol-i-swiat/komentarze/art,2710,10-najwazniejszych-wydarzen-w-kosciele-w-2016.html> [dostęp z dnia 30.05.2018].

- Kurdupski M. (2016), *Eska z największym spadkiem słuchalności. Rośnie Radio Plus i RMF-MAXXX*, URL=<https://www.wirtualnemedi.pl/artykul/eska-z-najwiekszym-spadkiem-sluchalnosci-rosnie-radio-plus-i-rmf-maxxx> [dostęp z dnia 30.09.2018].
- Kurdupski M. (2018), *Słuchalność radia luty-kwiecień 2018. RMF liderem, PR1 o PR3 w dół*, URL=<https://www.wirtualnemedi.pl/artykul/sluchalnosc-radia-luty-kwiecien-2018-rmf-liderem-pr1-i-pr3-w-dol> [dostęp z dnia 5.06.2018].
- Mejer J. (2016), *Deon.pl jest najpopularniejszym serwisem religijnym w Polsce*, URL=[https://www.press.pl/tresc/45006,deon\\_pl-jest-najpopularniejszym-serwisem-religijnym-w-polsce](https://www.press.pl/tresc/45006,deon_pl-jest-najpopularniejszym-serwisem-religijnym-w-polsce) [dostęp z dnia 30.05.2018].
- Lakomy M. (2012), *Rynek radiowy w Polsce*, Wydawnictwo WAM, Kraków.
- PP (2016), *Radio Plus przeboje z nutą nostalgii. Radio Plus z nowym linerem, kampanią i konkursem*, URL=<https://www.wirtualnemedi.pl/artykul/radio-plus-przeboje-z-nuta-nostalgii-radio-plus-z-nowym-linerem-kampania-i-konkursem> [dostęp z dnia 30.09.2018].
- Skorowski H. (1994), *Być chrześcijaninem i obywatelem dziś. Refleksje o postawach moralno-społecznych*, Wydawnictwo Salezjańskie, Warszawa.
- Szczepaniak K. (2012), *Zastosowanie analizy treści w badaniach artykułów prasowych – refleksje metodologiczne*, „Folia Sociologica” 42: 83–112.
- Szewczyk Ł. (2016), *Radio Plus wprowadza specjalną ramówkę na Światowe Dni Młodzieży*, <https://media2.pl/media/134387-Radio-Plus-wprowadza-specjalna-ramowke-na-Swiatowe-Dni-Mlodziezy.html> [dostęp z dnia 29.05.2018].
- tw (2016), *Weronika Zaguła szefową publicystyki w Radiu Plus*, URL=<https://www.wirtualnemedi.pl/artykul/weronika-zagula-szefowa-publicystyki-w-radiu-plus> [dostęp z dnia 30.09.2018].

Materiały źródłowe: 89 materiałów audio Zaguła W. (2016), *Kościół – Wydarzenia – Komentarze*, URL=[http://www.radioplus.pl/program/1215/kosciol\\_-\\_wydarzenia\\_-\\_komentarze](http://www.radioplus.pl/program/1215/kosciol_-_wydarzenia_-_komentarze) [dostęp z dni 29.04-30.09.2018].



***Bożena Domagała***

ORCID 0000-0002-9674-5677

Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie  
Wydział Nauk Społecznych

University of Warmia and Mazury in Olsztyn  
Faculty of Social Sciences

## **POLAK-KATOLIK W OGLĄDZIE SOCJOLOGICZNYM (ANALIZA WYNIKÓW BADAŃ I WYBRANYCH PROBLEMÓW DEBATY PUBLICZNEJ)**

### **Pole-Catholic in Sociological View (Analysis Results of Sociological Researchs and Selected Options of Public Debate)**

Słowa kluczowe: naród, tożsamość, religia, katolicyzm, sekularyzacja

Key words: nation, identity, religion, catholicism, secularization

#### Streszczenie

Jednym z wymiarów wielkiej zmiany społecznej i kulturowej zapoczątkowanej w roku 1989 pod hasłem modernizacji Polski i jej okcydentalizacji jest zmiana tożsamości religijnej i narodowej Polaków. Przez ostatnie dwa wieki kształtowania się nowoczesnego narodu były one tak splecione, iż traktowano je synonimicznie. Problem ma wymiar historyczny i teoretyczny zarazem. Historyczny, bo splątana tożsamość Polaka-katolika odnosi do szczególnej sytuacji narodu, jak wobec upadku swej państwowości szukał możliwości narodowego samookreślenia i tożsamości w kulturze. Teoretyczny, ponieważ należy odnieść się do tych teorii socjologicznych, które postrzegają religię jako korelat narodowej tożsamości i jako wartość rdzenną narodowej kultury. A także takich, które kładą nacisk na nieuchronność procesów sekularyzacji i laicyzacji jako swoistych progów nowoczesności.

#### Abstract

One of the dimension to the great social and cultural change started in 1989 in Poland under the banner of modernization and westernization was the change of religious and national identity of Poles. For the last two centuries of the modern nation the religious and national identity of Poles became so close that they were considered as one. This issue has a theoretical and an historical aspect. The theoretical aspect refers to sociological theories perceiving religion as a correlate of national identity and a core value of national culture. The practical aspect emphasizes the inevitability of the process of secularization as a threshold to modernity.



Znaczenie czynnika wyznaniowego w procesach tworzenia grup etnicznych i w procesach narodotwórczych można rozpatrywać na kilku płaszczyznach. Zdaniem Grzegorza Babińskiego *sacrum* religijne i etniczne mają nie tylko wspólne pochodzenie, ale też wykazują pewne podobieństwo strukturalne, ponieważ „oba zjawiska w swym kształcie przybierają podobne formy” (Babiński 2003: 10). Krzyżowanie się więzi religijnych i etnicznych jest częstsze niż ich odrębność. Badania antropologiczne zdają się potwierdzać fakt statystycznie istotnego współwystępowania więzi etnicznej i wyznaniowej w wielu kulturach. Pokazują, iż najlepiej zintegrowane grupy to te, w których granice wspólnoty religijnej pokrywają się z granicami wspólnoty etnicznej. Są to społeczności, w których wyznanie stało się cechą dystynktywną grupy etnicznej, a czasami nawet cechą graniczną w tym sensie, w jakim o granicy grupy etnicznej pisał Roland Barthes. O uniwersalnej ważności nakładających się bądź krzyżujących więzi etnicznych i wyznaniowych pisała Ewa Nowicka:

we wszystkich znanych nam społeczeństwach zarówno czynnik etniczny, jak i wyznaniowy stanowią ważne podstawy poczucia swojskości i obcości, wyznaczając zasięg więzi społecznej i zakreślając granice grup, uznawanych za własne. Zwykle też oba te kryteria w jakiejś mierze na siebie oddziałują. Znany etniczne społeczności, które obok więzi etnicznej łączy więź wyznaniowa; są też takie, w których więzi wyznaniowe przecinają się z etnicznymi (1992: 117).

Także dzisiaj najmocniejsze atrybuty etniczne to często te związane z religią; przechodzenie tożsamości wyznaniowej w etniczną i na odwrót skutkuje ich wzajemnym wzmacnianiem. Powiązanie symboli religijnych z narodowymi i ich przenikanie sprawia, iż kultura ułatwia realizację celów nadprzyrodzonych, a religia sankcjonuje niektóre wartości kultury podnosząc je do rangi *sacrum*. Religia dostarcza ogólnych i zarazem swoistych wyobrażeń o świecie konstruujących podstawowy ład istnienia. Odsyła zatem do sfery kultury i w kulturze się wyraża niezależnie mimo szczególnego statusu i swoistości doświadczenia religijnego tak, jak pojmowali Rudolf Otto czy Wiliam James. Kontekst kulturowy to – jak podkreślał Clifford Geertz – wspólna przestrzeń nastrojów, motywacji i skłonności zyskujących status obiektywnej rzeczywistości jako obowiązujące wzory zachowań społecznych i wytwory tych zachowań dziedziczone społecznie (Geertz 1992: 509). Religia jako wartość rdzenna kultury wyznacza ramy i konteksty etniczności stając się jej zasadniczym filarem. W tej funkcji zdaniem Jerzego Smolicza jest najważniejszym i podstawowym czynnikiem dla konstrukcji obrazu własnego grupy i budowania jej odrębnej tożsamości (Smolicz 1990).

Tego rodzaju związek religii i etniczności występował w niemal wszystkich ludowych kulturach Europy, względnie izolowanych i zakorzenionych lokalnie. Potwierdzeniem mogą być studia Stefana Czarnowskiego nad kulturą religijną polskiego chłopstwa przełomu XIX i XX wieku, w której związek religii z etnicznością przyjmował formę „nacjonalizmu wyznaniowego” polegającego na „przedstawianiu sobie religii jako najdonioślejszej cechy etnicznej”. Chłop polski, zdaniem Czarnowskiego, utożsamiał katolicyzm z polskością i w tych kategoriach postrzegał najbliższych sąsiadów, czyli Niemców i Rosjan. Ci pierwsi jako luteranie, a ci drudzy jako prawosławni byli nie tylko obcy, ale i wyraźnie gorsi, ich mowa niezrozumiała, ich wierzenia niejasne. Przywiązanie do katolicyzmu i jego spolszczenie wyrażające się w uznaniu szczególnej roli Matki Boskiej Królowej Korony Polskiej i orędowniczki sprawy polskiej nie podważało uniwersalnego charakteru religii rzymskokatolickiej i powszechności rzymskokatolickiego Kościoła. Jak pisał Czarnowski:

[...] włościanin wie, że jego wyznanie jest powszechne, ogólnoludzkie – bo go tego ksiądz nauczył, ale jako Polak jest on czcicielem szczególnym Matki Boskiej Częstochowskiej, największej ze wszystkich, najbardziej cudownej, najpotężniejszej [...]. Dlatego uważa, że inne Matki Boskie są obce i mniej święte (1956: 94).

Zdaniem wielu badaczy łączenie narodowości z wyznaniem miało bardziej uniwersalny charakter i wykraczało poza religijność ludową. Zwracał na to uwagę w swoich studiach nad procesami narodotwórczymi na ziemiach polskich pod zaborami Tadeusz Łepkowski. Jego zdaniem rozbiory i utrata własnej państwowości sprawiły, że już na początku XIX wieku wśród elementów narodowego samookreślenia Polaków znaczącą rolę zaczyna odgrywać katolicyzm przede wszystkim ze względu na wyznaniową odmienną dwu głównych zaborców: rosyjskiego i pruskiego. Jedynie na Śląsku Cieszyńskim Polacy znajdowali większe poparcie wśród luteranów, w Kościele ewangelicko-augsburskim bardziej niż w rzymskokatolickim (Łepkowski 1989). Wysiłki zaborców na rzecz asymilacji polskich poddanych dotyczyły też Kościoła, który broniąc swej niezależności stawał się oparciem dla ugrupowań patriotycznych i ruchów narodowyzwoleńczych. Był traktowany nie tylko jako ich sprzymierzeniec, ale jako substytut utraconego państwa na ziemiach polskich pod zaborami, a także jak pokazują badania nad Polonią wśród wychodźstwa polskiego w Ameryce. Istniał jeszcze inny, wewnętrzny katalizator sprzyjający łączeniu więzi narodowej z wyznaniową. Była to obecność mniejszości narodowych; Ukraińcy, Białorusini czy Żydzi byli innego wyznania i ten fakt nie tylko utrudniał ich

asymilację, ale też określał swoistość procesów narodotwórczych w tych grupach. Decydował o tym, iż kryterium wyznaniowe stawało się znaczącym, o ile nie podstawowym dla ich poczucia odrębności na ziemiach dawnej Rzeczypospolitej. Wyjątkiem potwierdzającym regułę mogą być Ukraińcy zamieszkujący południowo-wschodnie pogranicze. Przynależność do cerkwi greckokatolickiej, pozostającej w formalnej Unii z Kościołem rzymskokatolickim nie przeszkodziła w odgrywaniu przez nią decydującej roli w procesie kształtowania ukraińskiego samookreślenia na zachodniej Ukrainie na przełomie XIX i XX wieku (Domagała 2008).

Sytuacja zmieniła się zasadniczo po II wojnie światowej. Polska wraz z utratą Kresów i zagładą Żydów wyszła z wojny jako państwo w zasadzie monoetniczne i monowyznaniowe. Jednak bardzo szybko się okazało, iż ateistyczny i agresywny reżim komunistyczny zagraża nie tylko katolikom i Kościołowi w Polsce, ale także stanowi zagrożenie dla polskości. Wielu z Polaków traktowało go jako przedłużenie sowieckiej Rosji i formę zakamuflowanej okupacji kraju. Prześladowanie Kościoła w Polsce oraz z fakt, iż przez dziesięciolecia PRL-u pozostawał on jedyną niezależną instytucją wobec opresyjnego państwa umacniał związek katolicyzmu z polsnością. Był to jednak związek szczególny. Zdecydowana większość Polaków deklarowała przynależność do Kościoła i choć w swej masie ta przynależność była często formalna i powierzchowna, to jednak, jak pokazują badania Michała Łuczewskiego, niezmiernie znacząca dla jeszcze silniejszego powiązania sfery religijnej i narodowej tożsamości. Taki jest wniosek z jego badań przeprowadzonych w jednej z najbardziej eksplorowanych naukowo (przez Franciszka Bujaka i Zbigniewa Wierzbickiego) galicyjskich wsi, słynnej Żmiącej. Przykład Żmiącej pokazuje, iż kształtowanie się narodowej tożsamości mieszkańców galicyjskiej wsi było procesem długiego trwania, a jego zakończenia szukać należy w czasach całkiem współczesnych. Unarodowienie polskiej wsi i jej wciągnięcie w orbitę idei i ruchów narodowych odbywało się w ciągu całego wieku XX wieku i było efektem działania wielu instytucji. Ostatecznie jednak walkę o rząd dusz na wsi wygrał Kościół rzymskokatolicki, którego ideową orientację określa autor jako połączenie ultramontanizmu i konserwatyzmu w stylu de Maistra. Kościół galicyjski mimo iż lojalny wobec cesarskiej władzy, pozyskiwał dla polskości najpierw lokalne elity wiejskie, a potem stopniowo także masy, wykorzystując dla głoszenia swych poglądów ambonę, szkołę i różnego typu organizacje i stowarzyszenia przykościelne np. Akcję Katolicką. Jeszcze w dwudziestoleciu międzywojennym na terenie Galicji ścierały się różne wizje polskości: radykalnie chłopska, katolicka i państwowa,

ale opcja rzymskokatolicka i polskokatolicka zarazem okazała się najbardziej wpływową dla kształtowania tożsamości narodowej mieszkańców Żmiącej (Łuczewski 2012: 352).

Po roku 1945 w wyniku działania władz komunistycznych dążących do osłabienia lub wyeliminowania instytucji i grup głoszących ideologię inną niż komunistyczna, przedwojenne podziały straciły na znaczeniu; postawy antykomunistyczne na wsi mogły liczyć tylko na wsparcie i patronat Kościoła. Zdaniem Łuczewskiego to właśnie presja komunizmu spowodowała jeszcze silniejsze połączenie „religii z narodem” dla obrony zagrożonych wartości. Władze PRL-u mogły w różny sposób zwalczać Kościół. Nie potrafiły jednak przeciwstawić polskokatolickiej wizji narodu równie nośnej ideologii czego przykładem były uroczystości upamiętniające 1000-lecie chrztu Polski. Dla uwolnionego z aresztu kardynała Stefana Wyszyńskiego w Kościele w Polsce był to początek przymierza zawartego między Bogiem a narodem polskim, którego właściwym przypieczętowaniem były jasnogórskie śluby narodu. Władze państwowe próbowały odwoływać się do tradycji piastowskich, do symboliki bitwy pod Grunwaldem, do tradycji ruchu ludowego stawiając na program modernizacji Polski (np. elektryfikację wsi, budowę tysięcy szkół na tysiąclecie czy na nowe drogi). Nie miało to jednak takiego znaczenia i ostatecznie walkę o rząd dusz wygrał Kościół z jego wizją historii i przeznaczenia narodu polskiego. Z badań Łuczewskiego wynika kilka ważnych dla naszych rozważań wniosków: po pierwsze tożsamość narodowa polska i katolicka zarazem formowały się nie tylko w opozycji do innych wspólnot czy państw narodowych, ale i w starciu odmiennych projektów i wykładni polskości. Po drugie w toczonym sporze i rywalizacji o rząd dusz dominującą rolę odegrała ideologia konserwatywna a nie liberalna i to ona unarodowiła masy chłopskie w XX wieku. Jeżeli w 1901 roku Franciszek Bujak był przekonany, iż istnieje „jeden, moralny i nieśmiertelny naród polski”, w którym jednak mieszkańcy Żmiącej się nie odnajdowali, to pod koniec wieku XX ta idealistyczna wizja narodu trafiła także do nich. Przyczyniła się do tego w dużej mierze teologia narodu kardynała Stefana Wyszyńskiego odwołująca się do wyobrażenia narodu jako ustanowionej przez Boga ponadczasowej uniwersalnej wspólnoty o charakterze moralnym (Łuczewski 2012: 397–400). Po trzecie badania Łuczewskiego zdają się potwierdzać, iż w procesie kształtowania się narodu polskiego jako uniwersalnej wspólnoty moralnej religia odegrała rolę wartości rdzennej.

Potwierdzeniem tego procesu mogą być doświadczenia Solidarności z lat 1980–1981 – ruchu społecznego, walczącego o kwestie socjalne i godność ludzi pracy i ruchu narodowego nawiązującego do polskiej ro-

mantyczno-mesjanistycznej tradycji łączącej religijność z żarliwym patriotyzmem narodowym. Odwoływanie się do katolicyzmu zapewniało Solidarności powszechne poparcie, bo w masie Polacy byli katolikami. Miało także wymiar duchowy wykraczający poza doraźność polityczną i pragmatyczne dążenie do mobilizacji jak najszerzych mas społecznych. Ludzie Solidarności odwoływali się do religii i patriotyzmu w deklaracjach ideowych i w działaniach np. podczas strajków w trakcie, których chętnie sięgano do religijnych symboli. W przekonaniu wielu działaczy nie wynikało to z dążenia do instrumentalnego wykorzystania instytucji, która cieszyła się zaufaniem Polaków. Wierzano, iż religia i Kościół czynią z narodu szczególną wspólnotę moralną wykraczającą poza pragmatyzm doraźnej polityki, a nawet poza narodowy interes. Bez odwołania się do religii Solidarność byłaby organizacją skuteczną może w walce o niższe ceny kielbasy i wolne soboty, ale okazałaby się niezdolną do budowania prawdziwej wspólnoty narodowo-religijnej. Analizując historyczny sens zjawiska pierwszej Solidarności Andrzej Walicki zwracał uwagę na paradoksy ruchu, który szukał inspiracji w polskiej tradycji romantyczno-republikańskiej i sięgał po zdawałoby się anachroniczne pod koniec XX wieku wątki mesjanizmu religijno-narodowego. Zdaniem Walickiego mesjanizm polski, korzeniami sięgający do doświadczeń polskiej emigracji popowstaniowej był najbardziej romantyczną i najbardziej kulturowo znaczącą ideologią hipostazującą i spirytualizującą pojęcie narodu. Naród określony został nie tyle jako realność empiryczna, ale jako „gromada duchów” o wspólnym przeznaczeniu i wspólnej misji. Wpływ romantycznego patriotyzmu i mesjanizmu dostrzegali Walicki w treści głoszonych przez przywódców Solidarności haseł gdzie obok doraźnych żądań socjalnych i politycznych pojawiała się wiara w powszechne braterstwo narodów i w szczególną dziejową misję Polski jeszcze raz wpisującej na sztandary hasło „za naszą i naszą wolność”. Znaczący był również szczególny klimat uczuciowy tych czasów, określanych często mianem „karnawału Solidarności”, czyli zanurzenie w „atmosferze religijno-narodowego uniesienia godnych największych insurekcyjnych chwil historycznych” (Walicki 2009: 364). Intelktualni przywódcy Solidarności nie szukali granic możliwego kompromisu z komunistycznym rządem, co zresztą Walicki określa mianem zdrady klerków, lecz chcieli wyrazić „wolę narodu” za wszelką cenę i niezależnie od konsekwencji. Jeżeli byli anachroniczni i skazywali się na polityczną klęskę, to zgodnie z romantycznym kodem gloryfikowali ją jako moralne zwycięstwo. „Połączenie tego typu uczuciowości – wskazywał Walicki – przypomina etos mesjanizmu nawet wtedy, gdy jej przedstawiciele starannie unikają podejrzeń o traktowanie swego

narodu jako w jakiś szczególny sposób wyróżnionego, lepszego od innych” (Walicki 2009: 376). W tym sensie Solidarność nie była po prostu ruchem społecznym, którego dynamikę określa skala żądań socjalnych czy narodowo-wyzwoleńczych, lecz emanacją polskiej tradycji, lub jak kto woli polskiego ducha. Owej szczególnej polskiej romantyczno-republikańskiej Sonderweg, której specyfika polega na ścisłym zespoleniu wątków religijnych z narodowymi.

Powstaje pytanie, jak dzisiaj przedstawia się status Polaka-katolika jako szczególnej formacji mającej znaczenie dla narodowego samookreślenia się Polaków? Zwłaszcza tych urodzonych już w wolnej Polsce, ale poddanych presji procesów laicyzacji i zachodnich wzorców kultury, które eliminują religię z przestrzeni życia publicznego i kultury. Zdaniem Janusza Mariańskiego, radykalna zmiana polityczna i społeczna zapoczątkowana w 1980 roku nie wpłynęła zasadniczo na religijność Polaków. Jego zdaniem:

W Polsce w okresie wielkiej transformacji ustrojowej w latach dziewięćdziesiątych XX wieku i na początku XXI wieku deklarowane wierzenia i praktyki religijne pozostawały na względnie stabilnym poziomie. Polacy nie odwrócili się od religii. Gwałtowne i głębokie procesy modernizacji społecznej nie wywarły wyraźnego wpływu na stan praktyk religijnych (Mariański 2011: 12).

Również w przyszłości nie należy spodziewać się zasadniczych zmian w tej kwestii. Raczej przeciwnie:

Stopniowe zmiany religijności w Polsce w latach 1981–2010 pozwalają prognozować ich powolność także w następnych dekadach XXI wieku. Z jednej strony widać odchodzenie od tradycyjnych wartości, ale zaznaczają się też tendencje do pogłębiania religijności” (Mariański 2011: 407).

W opinii autora Polska miała pozostać tym szczególnym przypadkiem w Europie, gdzie religia – katolicyzm będzie odgrywał znaczącą rolę.

W podobnym tonie wypowiadał się także Krzysztof Koseła w swym studium poświęconym tożsamości Polaka-katolika z roku 2003. W jego opinii diada Polak-katolik „trzyma się krzepko”, a na poparcie swej tezy wskazywał nie tylko na prowadzone w latach dziewięćdziesiątych badania religijności Polaków, ale także na:

Dyskusje toczące się w mediach i prywatne rozmowy przyczyniające się do zwiększenia doniosłości wszystkiego co dotyczy suwerenności państwa, tradycji narodowej, chrześcijańskich wartości, zasobów oraz deficytów społeczeństwa, także przyszości własnej i najbliższych osób (Koseła 2003: 307).



Dekadę później pytanie o status formacji Polaka-katolika powróciło jako wspólny temat „Znaku” z 2014 roku wydanego pod znamienym tytułem *Polak-katolik – tożsamość do wynajęcia*. W artykule pod dwuznacznym tytułem *Polak-katolicki poganin*, Lech Nijakowski stwierdził, iż mimo rywalizacji sekularyzacyjnych i proeuropejskich dyskusów synonim tradycyjnego katolicyzmu Polak-katolik i tożsamościowy archetyp ma się dobrze. Dzieje się tak mimo raczej pragmatycznego stosunku Polaków do religijnych zakazów i nakazów (dyskusje nad dopuszczalnością aborcji czy eutanazji, akceptacja rozwodów i odrzucenie restrykcyjnej etyki seksualnej, poparcie dla in vitro) i mimo niekonsekwencji jeśli chodzi o akceptację podstawowych prawd wiary (pomijanie niektórych aspektów wierzeń np. wiary w zmartwychwstanie czy istnienie piekła). Polak-katolik nadal jest zdolny określać sposób myślenia Polaków o samych sobie i mobilizować ich do określonych działań. Jest to, zdaniem autora, zakorzeniona głęboko strategia dyskursywna, historycznie ugruntowana na tyle, by kształtować tożsamościowe wybory Polaków:

wraz z reprodukcją narodu polskiego jako specyficznej wspólnoty wyobrażonej odnawia się wizja katolicyzmu jako jądra polskości. Nawet jeżeli nie dotyczy to każdego obywatela, to ujawnia się jako prawidłowość na poziomie zbiorowości, co pokazują socjologiczne badania dyskursu publicznego [...]. Przyjdzie nam jeszcze poczekać na rozprzestrzenienie się takiej narracji o narodzie polskim, która katolicyzm zbywa milczeniem (Nijakowski 2014: 26).

Analiza kierunku zmian religijności Polaków zdaje się jednak wskazywać na co innego. Mirosława Grabowska w wydanej w 2018 pracy *Bóg a sprawa polska. Poza granicami teorii sekularyzacji* dochodzi do wniosku, iż procesy sekularyzacji, jakkolwiek nie przybierają formy gwałtownej zmiany tożsamościowych kodów kulturowych Polaków, lecz raczej powolnej erozji, to jednak postępują. Badania prowadzone w latach 1992–2018 potwierdzają tezę, iż Polacy choć nadal pozostają ludźmi wierzącymi (w 1992 odsetek wierzących wynosił 96%, a w 2018 – 92,7%), to nie sposób nie zauważyć, iż powoli wzrasta liczba tych, którzy określili się jako niewierzący. Obecnie wynosi on 7%. Niewierzący Polacy mieszkają przede wszystkim w największych miastach; co szósty mieszkaniec Warszawy, Krakowa, Łodzi, Wrocławia i Poznania deklaruje, iż nie wierzy. Znaczenie ma również wiek; w przedziale wieku 18–30 lat w 1992 roku wierzących było 95% badanych, a w 2018 już tylko 86% i analogicznie niewierzących w 1992 roku było 5%, a w 2018 już 14% (Grabowska 2018: 171–172). Te dane, zdaniem Grabowskiej, wskazują na zjawisko pelżającego procesu seku-



laryzacji, który zaznacza się nie tylko w deklaracjach wiary i niewiary, ale jeszcze wyraźniej jest widoczny w praktykach religijnych. Statystyki dowodzą znaczącego spadku odsetka osób regularnie praktykujących (generalnie o 12%), a wzrostu praktykujących nieregularnie lub niepraktykujących wcale. W największych miastach odsetek praktykujących utrzymuje się na poziomie 40%, a niepraktykujących na poziomie 25%. Wynika z nich, iż co czwarty mieszkaniec wielkich miast nie ma żadnego kontaktu z Kościołem. Udział w praktykach religijnych zależy też od wieku badanych; w młodszych rocznikach (18–30 lat) praktykuje regularnie 38% Polaków, praktykuje nieregularnie – 43%, a nie praktykuje wcale – 17%. Można zatem mówić o międzygeneracyjnych i wewnątrzgeneracyjnych zmianach jeśli chodzi o religijność Polaków. Zróżnicowanie pokoleniowe jest wyraźne: ponad jedna piąta młodych ludzi urodzonych po roku 1992 nie ma kontaktu z Kościołem. Jeśli w momencie wejścia w dorosłość deklarują oni wysoki poziom regularnych, to w miarę upływu czasu następuje spadek. Dla wieku sakrament bierzmowania staje się sakramentem pożegnania z Kościołem. Laicyzacja zatem postępuje choć jej tempo jest zróżnicowane pokoleniowo, regionalnie i w największym stopniu dotyczy wymiaru praktyk religijnych. Uprawnionym zatem wydaje się stwierdzenie autorki, iż: „W wymiarze praktyk religijnych sekularyzacja nie ‘pełnie’, ale ‘idzie stępa’, a w dwóch najmłodszych kohortach chyba ‘przechodzi w kłus’” (Grabowska 2018: 185).

Postępom procesu sekularyzacji nie towarzyszy jednak zjawisko prywatyzacji religii rozumiane jako „wyczyszczenie” sfery publicznej z religii, symboli i treści religijnych. W Polsce większego sprzeciwu nie budzi obecność krzyży na budynkach publicznych, religijny charakter przysięgi wojskowej, lekcje religii w szkole, udział księży czy biskupów w obrzędach i uroczystościach państwowych, święcenie przez księży miejsc i budynków użyteczności publicznej itp. Zdaniem Grabowskiej polskie społeczeństwo akceptuje wypracowany po roku 1990 model stosunków państwo-Kościół i fakt, iż obecność symboli religijnych, Kościoła katolickiego i osób duchownych w przestrzeni publicznej jest mocno ugruntowana i nie podlega zasadniczej krytyce jako część polskiego pejzażu i polskiej kultury (Grabowska 2018: 210). To nie znaczy, iż wszystkie formy i miejsca tej obecności są akceptowane, ani też, że osoby duchowne mogą cieszyć się nadal niekwestionowanym autorytetem. Jest raczej przeciwnie. Pojawiają się, zwłaszcza w mediach coraz to nowe informacje dotyczące pedofilii wśród księży, ich finansowych nadużyć, wystawnego sposobu życia itp. Polacy są nadal narodem chrześcijańskim, ale stają się coraz bardziej narodem antyklerykalnym.

Dla tej części krytycznie nastawionych Polaków ksiądz przestaje być kapłanem, duszpasterzem i powiernikiem duchowym, a staje się złodziejem, zbrojcem i przestępcą. Do takiego wizerunku kleru nawiązuje film Wojciecha Smarzowskiego pt. „Kler”, który wpasowuje się w te zmiany nastrojów i postaw znacznej części Polaków. Dyskusje wokół tego filmu pokazują także, że chodzi o coś więcej niż zamysł reżysera, który postanowił w krzywym zwierciadle pokazać grzechy i słabości ludzi Kościoła. Przez wielu Polaków został on odczytany nie tyle jako satyra, ale jako zamach na podstawowe wartości, które stanowią, by użyć określenia Nijakowskiego, swoiste „jądro polskości”. W dosadny sposób pisał o tym na portalu „Gazety Krakowskiej” jeden z internautów zadając pytanie o przesłanie filmu „Kler”: „[...] komu zależy na ugodzeniu w katolicką, 1000-letnią tradycję Polski? Tradycję, która ma jasne i ciemne aspekty, takie jakie są w każdym z nas. Czy ta filmowa „bomba atomowa” ma uzdrowić Kościół?...NIEEEE... ma rozpieć.....ić Polskę.” (Gzyl 2018).

Rywalizujące z tradycyjnie katolickim sekularyzacyjne i proeuropejskie dyskursy oparte są na innych strategiach. Tradycyjnemu i konserwatywnemu Kościołowi przeciwstawia się Kościół otwarty, podążający za duchem czasu, rozumiejący potrzeby współczesnego człowieka. To Kościół, który zgodnie z liberalnym credo „idzie ze światem, a nie przeciwko światu, z człowiekiem, a nie przeciwko człowiekowi”. Po upadku komunizmu gdy idea wspólnego wroga przestała jednoczyć dawnych przeciwników, czyli katolicką ortodoksję i tradycyjnie lewicującą inteligencję, hasło modernizacji Kościoła powróciło w nowej zideologizowanej formie. Mówił o tym redaktor Adam Michnik w rozmowie z ks. Adamem Bonieckim w maju 2014 roku próbując na nowo odczytać tezy zawarte w opublikowanej przed 40 laty głośnej pracy pt. *Kościół, lewica, dialog*. Michnik wskazywał wówczas na konieczność historycznego spotkania dwu nurtów polskości, którego podstawą byłaby nie tylko idea wspólnego wroga – komunizmu, ale i zbieżność demokratycznego socjalizmu i społecznego programu Kościoła zawartych w dokumentach Episkopatu i Prymasa Polski kardynała Stefana Wyszyńskiego. Polska miała się stać krajem sprawiedliwości społecznej przestrzegającym praw człowieka i realizującym ideał równości wszystkich obywateli. „Myśl lewicowa – deklarował przed laty Michnik – musi być otwarta na wspólne idee niepodległościowe i antytotalitarne, musi przeto być otwarta na chrześcijaństwo i całe bogactwo chrześcijańskiej tradycji” (Michnik 1977: 91).

Po latach już nie jako opozycjonista, lecz jako redaktor jednego z najbardziej poczytnych i opiniotwórczych dzienników Polsce Adam

Michnik, nadal deklarował poparcie dla „bogactwa chrześcijańskiej tradycji” i dystansował się od „współczesnych dyżurnych antyklerykałów, którzy z ataków na Kościół „urządzili sobie trampolinę do sukcesu wyborczego i zaistnienia w mediach. To jest moralnie niestosowne, historycznie fałszywe i intelektualnie głupie”. Dostrzegał konieczność współpracy z Kościołem jednak nie względu na wspólne ideały społeczne, lecz z powodów pragmatycznych; ze względu na słabość struktur społeczeństwa obywatelskiego we współczesnej Polsce. Zdaniem Michnika, załamanie się Kościoła i ateizacja Polski na wzór zachodni byłaby społeczną katastrofą. W społeczeństwie polskim, podkreślał, brak kodeksu moralnego innego, niż ten zawarty w Dekalogu i nauczaniu Kościoła. Destrukcja Kościoła oznaczałaby nihilizm moralny; Polska bez Kościoła to, zdaniem Michnika, czarny obraz. Potrzebny jest jednak Kościół dostosowany do nowych czasów, podtrzymujący struktury obywatelskiego, demokratycznego społeczeństwa: „Rzecz w tym – powiedział Michnik – żeby to co najistotniejsze i najbardziej wartościowe w Kościele, nie przestało istnieć”. Ubolewał przy tym, iż „dziś jest to formacja mniejszościowa, zmarginalizowana, kneblowana. Dla mnie to źródło goryczy, bo pokochałem chrześcijaństwo w stylu ks. Tischnera i bpa Życińskiego” (Michnik 2014).

Kościół w stylu ks. Tischnera i bpa Życińskiego z trudnością da się pogodzić z tradycyjnym katolicyzmem i związaną z nim wizją polskości. Stosunek do tradycyjnego modelu katolicyzmu skutecznie podzielił debatę publiczną w Polsce. Na tę, której uczestnicy pozostają wierni i bronią katolicko-narodowej ortodoksji i tych, którzy uznają, iż nowoczesne społeczeństwo i państwo mogą obyć się bez nadprzyrodzonej legitymizacji, w przestrzeni publicznej powinien obowiązywać światopoglądowy pluralizm, a religia powinna stać się prywatną sprawą człowieka. Można wskazywać na konkretne tytuły gazet i czasopism, na profile stacji telewizyjnych oraz na ugrupowania polityczne zaangażowane w ideologiczne i światopoglądowe spory dotyczące przyszłości formacji „Polaka-katolika”. Mówił o tym jeden z zajmujących się problemami religii i Kościoła katolickiego redaktorów tygodnika „Polityka” (wcześniej „Tygodnika Powszechnego”) – Adam Szostkiewicz – na spotkaniu Salonu „Polityki” w Elblągu 6 grudnia 2013 roku. Jego zdaniem:

formacja Polak-katolik to figura anachroniczna w dzisiejszych czasach. W przeszłości, w czasie zaborów Polak-katolik to było „bardzo chwytliwe hasło, które pozwalało walczyć z wynaradawianiem. Kościół był wtedy jedyną namiastką instytucji reprezentującej polskość. Była opresja, walka o przetrwanie [...] Pojęcie Polak-katolik ma więc szlachetny rodowód.

Jednak obecnie w naszych czasach pojęcie to jest nie tylko anachronizmem, ale i „wypaczeniem”. Szostkiewicz przekonywał słuchaczy, że

dzisiejsza Polska jest wielobarwnym i wielokulturowym tworem, a naród nie jest już etniczny. Rośnie grupa ludzi, którzy nie identyfikują się z katolicyzmem. Są to często ludzie wrażliwi religijnie i duchowo, ale szukają gdzie indziej swojej życiowej drogi. I często nie potrzebują żadnej instytucji do obcowania z Bogiem. W obliczu takiej sytuacji nie można więc ożywiać pojęcia Polak-katolik, bo wielu ludzi może się w ten sposób poczuć wykluczonym. Polska w swojej religijności upodabnia się do religijności społeczeństw zachodnich. Coraz częściej mamy dziś bowiem do czynienia z religijnością prywatną, niewymagającą przynależności do żadnej instytucji, obrzędowości czy uczestnictwa we wspólnocie. Dzisiejsze pokolenie wyróżnia międzynarodowa tożsamość kulturowa, w tym także religijna. Pojęcie Polak-katolik ulega więc w pluralistycznym społeczeństwie wypaczeniu i przestaje nasz naród charakteryzować.

Na tym samym spotkaniu swoją koncepcję „modernizacji” tradycyjnego katolicyzmu, a co za tym idzie dekonstrukcji „splątanej” tożsamości Polaka-katolika prezentował inny znany religioznawca i filozof religii prof. Zbigniew Mikołajko. Odwoływał się on nie tyle do wizji przyszłej Polski jako kraju wielokulturowej i pluralistycznej wspólnoty, ile do krytyki historycznie ugruntowanego statusu katolicyzmu w Polsce i konieczności oczyszczenia go z naleciałości nacjonalizmu. Jego zdaniem związki polskiego Kościoła katolickiego z ideologią nacjonalizmu, czyli utożsamianie się katolicyzmu z konkretną wspólnotą polityczną i jej kulturą jest w istocie polską herezją i stoi w sprzeczności z przesłaniem Soboru Watykańskiego II. Dzięki soborowi Kościół pozbył się bariery odgraniczającej go od współczesnego świata, otworzył się na świat, ale zaznaczył też swoją polityczną i ideologiczną neutralność.

Sojusz ten – przestrzegał Mikołajko odnosząc się do tożsamości Polaka-katolika – jest sprzeczny z duchem, któremu Kościół powinien być wierny, z duchem Soboru Watykańskiego II, który mówi, że Kościół nie ma utożsamiać z żadną partią polityczną, z żadnym systemem ideologicznym [...]. W Polsce mamy do czynienia z bardzo mocnym wykroczeniem przeciwko duchowi tego Soboru, z powiązaniem Kościoła z pewną formą ideologiczną, z pewną formą tożsamości.

Jaki jest zatem status formacji Polaka-katolika? Czy nadal pozostaje on „jądrem polskości” wartością rdzenną kultury i tożsamości opartą na wizji Polski jako wschodniego przedmurza chrześcijaństwa i wyspy katolicyzmu w zsekularyzowanej Europie? Statystyki wskazują na pierwsze oznaki kryzysu tego typu religijności, zwłaszcza wśród młodych i wśród mieszkańców wielkich miast. Narasta fala krytyki religii i Kościoła w debacie publicznej, gdzie oprócz inspirowanych liberalizmem postulatów modernizacji Kościoła mocno zaznacza się nurt an-

tyklerykalny, piętnujący jego grzechy i słabości. Czy zatem w najbliższym czasie procesy sekularyzacji będą nadal przyspieszać i w związku z tym będą podlegać erozji tradycyjne wyobrażenia o więzi polskości z katolicyzmem? Bariery dla tego wydawałoby się nieuchronnego procesu może być fakt, iż „splątana tożsamość” Polaka-katolika dotyczy nie tylko identyfikacji religijno-narodowych, ale obejmuje także przywiązanie do rodziny. Jak pokazały zrealizowane w 2007 roku na 1000 osobowej próbie Polaków badania Krzysztofa Kosęły zat. *Jacy jesteśmy, co jest dla nas ważne?*, Polacy subiektywnie we własnym odczuciu są przede wszystkim członkami rodzin (matkami/ojcami), czyli członkami wspólnoty, w której więzi mają charakter pierwotny i formujący co znajduje potwierdzenie w nauczaniu i praktykach Kościoła. Na drugim miejscu w deklaracjach pojawiła się wspólnota narodowa, na trzecim identyfikacja genderowa (kobieta/mężczyzna), na czwartym zaś deklaracja „jestem osoba wierzącą” (Kosęła 2009: 9). Zdaniem Kosęły nadal jesteśmy społeczeństwem w zdecydowanej większości orientującym się na Boga i wspólnoty, które on ustanowił i podtrzymuje poprzez Kościół. W wybieranych autokategoryzacjach za najważniejsze zostały uznane określenia, które wskazują na rodzinę, naród i religię łącznie. Polacy postrzegają siebie poprzez pryzmat rodziny, wspólnoty narodowej i wspólnoty ludzi wierzących i to w najbliższym czasie może okazać się czynnikiem spowalniającym erozję osadzonych w tradycji narodowo-religijnych identyfikacji.

## Bibliografia

- Babiński G. (2003), *Etniczność i religia – formy, płaszczyzny i poziomy powiązań*, [w:] *Etniczność a religia*, A. Posern-Zieliński (red.), Wydawnictwo Poznańskie, Poznań: 9–18.
- Czarnowski S. (1956), *Kultura religijna wiejskiego ludu polskiego*, [w:] Idem, *Dziela*, t. 1, PWN, Warszawa: 87–107.
- Domagała B. (2008), *Ukraińcy na Warmii i Mazurach. Studium procesów asymilacji*, Wydawnictwo OBN, Olsztyn.
- Geertz C. (1992), *Religia jako system kulturowy*, [w:] *Racjonalność i styl myślenia*, E. Mokrzycki (red.), Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa: 498–550.
- Grabowska M. (2018), *Bóg a sprawa polska. Poza granicami teorii sekularyzacji*, SCHOLAR, Warszawa.
- Gzyl P. (2018), *Kler – gdzie oglądać, recenzja? Kiedy premiera filmu „Kler” w Krakowie? (Multikino, Cinema City)*, URL=<https://gazetakrakowska.pl/kler-gdzie-ogladac-recenzja-kiedy-premiera-filmu-kler-w-krakowie-multikino-cinema-city/ar/13527672> [dostęp z dnia 28.09.2018].
- Kosęła K. (2003), *Polak i katolik. Splątana tożsamość*, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa.

- Kosela K. (2009), *Przemiana postaw i tożsamości polskiego społeczeństwa*, URL=<https://klauzura.katolik.pl/pliki/prof-kkosela.pdf> [dostęp z dnia 15.08.2018].
- Łepkowski T. (1989), *Uparte trwanie polskości: nostalgie, nadzieje, wartości*, Aneks, Londyn.
- Łuczewski M. (2012), *Odwieczny naród. Polak i katolik w Żmijęcej*, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń.
- Mariański J. (2011), *Katolicyzm polski, ciągłość i zmiana. Studium socjologiczne*, Wydawnictwo WAM, Kraków.
- Michnik A. (2014), „*Kościół, lewica, dialog – 40 lat później*” – Adam Michnik i ks. Adam Boniecki – rozmowa, URL=<https://www.youtube.com/watch?v=yoOeKjU2h48> [dostęp z dnia 20.05.2018].
- Michnik A. (1977), *Kościół, lewica, dialog*, Instytut Literacki, Paryż.
- Nijakowski L. (2014), *Polak-katolicki poganin*, „Znak” 11/714: 20–26.
- Nowicka E. (1992), *O związkach polskości z katolicyzmem w społecznej świadomości Polaków*, [w:] *Religia a obcość*, E. Nowicka (red.), Wydawnictwo UW, Warszawa: 117–138.
- Smolicz J. (1990), *Język jako wartość rdzenna*, [w:] *Oblicza polskości*, A. Kłoskowska (red.), Wydawnictwo UW, Warszawa: 201–213.
- Walicki A. (2009), *Trzy patriotyzmy*, [w:] Idem, *Pisma wybrane, Naród, nacjonalizm, patriotyzm*, t. 1, A. Mencwel (red.), Universitas, Kraków: 343–395.



*Irena Windyga-Jastrzębska*

Uniwersytet Warszawski  
Instytut Stosowanych Nauk Społecznych

University of Warsaw  
Institute of Applied Social Sciences

## **POSTAWA PRZEDSTAWICIELI SPOŁECZNOŚCI WIERNYCH POLSKIEGO AUTOKEFALICZNEGO KOŚCIOŁA PRAWOSŁAWNEGO WOBEC PRACY**

### **The Attitude of Representatives of the Religious Community the Polish Autocephalous Orthodox Church Toward Work**

Słowa kluczowe: Polski Autokefaliczny Kościół Prawosławny, prawosławie, praca, postawa, religijność, etos

Key words: Polish Autocephalous Orthodox Church, orthodoxy, work, attitude, religiosity, ethos

#### Streszczenie

Artykuł przedstawia wyniki badań jakościowych na temat postawy przedstawicieli społeczności wiernych Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego wobec pracy. Badania zostały przeprowadzone metodą wywiadów swobodnych z 22 osobami aktywnymi zawodowo, przynależącymi do tego Kościoła (w tym z 6 duchownymi). Kwestionariusz wywiadu dotyczył następujących kwestii: rola pracy w życiu człowieka, praca a status społeczny, praca a inne sfery życia, praca a moralność i religia, przedsiębiorczość, zaangażowanie w pracę, praca a bogactwo, wydawanie zarobionych pieniędzy, bezrobocie i zatrudnienie, znaczenie wynagrodzenia za pracę, postrzeganie pracodawcy. Artykuł omawia specyfikę zachowania społeczno-religijnego reprezentowaną przez członków tej społeczności wyznaniowej w środowisku i czasie ich aktywności zawodowej.

#### Abstract

The article presents the results of qualitative research on the attitude of representatives of the religious community the Polish Autocephalous Orthodox Church toward work. The research was carried out using the method of interviews with 22 members of this Church, who are professionally active (including 6 clerics). The interview questionnaire concerned the following issues: the role of work in human life, work and social status, work and other spheres of life, work and morality and religion, entrepreneurship, commitment to work, work and wealth, spending of earned money, unemployment and employment, the importance of remuneration for work, perception of the employer. The article discusses the specificity of socio-religious behavior represented by members of this religious community in the environment and time of their professional activity.



## Wstęp

Hervé Carrier w swoim artykule pt. *Rola grup odniesienia w integracji postaw religijnych* przedstawia zarys teorii psychospołecznego znaczenia przynależności religijnej, mając na względzie to, że „zarówno duszpasterze, jak i badacze pragną ‘przeniknąć duszę’ grup religijnych, [starając się] lepiej zrozumieć mentalność tych grup i lepiej pojąć zbiorowe postawy religijne (Carrier 2011: 182). Dyscyplinę określaną przez niego mianem „psychologia religii” definiuje jako „badanie form społecznych wkraczających w ten lub inny sposób w dziedzinę postaw religijnych” (Ibidem: 182), a kluczowe dla tej nauki pojęcie postawy rozumie przez „dyspozycję wynikającą ze stosunkowo trwałych mechanizmów percepcyjnych, emocjonalnych i motywacyjnych, wyrażającą się w stosunku do danego przedmiotu psychologicznego” (Ibidem: 185). Natomiast Urszula Swadźba w swojej książce pt. *Wartości – pracy, rodziny i religii – ciągłość i zmiana. Socjologiczne studium społeczności śląskich* charakteryzuje w następujący sposób pojęcie wartości: „Określony przez jednostkę i grupę, do której jednostka należy, przedmiot lub idea. Zawiera w sobie wzorzec postępowania i działania, który jest sankcjonowany przez normy. Wzorzec ten został ukształtowany przez określone warunki naturalne i powstałe na ich gruncie warunki społeczne. Zaistniały one w określonych warunkach społeczno-historycznych. W trakcie procesu socjalizacji jednostki, jako członkowie grupy, przyjęły postawę szacunku wobec tych przedmiotów i idei. Dążenie do ich osiągnięcia uznają za pożądane” (Swadźba 2012: 27).

Odwolując się do ww. teorii, w artykule chciałabym przedstawić wyniki swoich badań nad postawami przedstawicieli społeczności wiernych Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego wobec pracy<sup>1</sup>. Sta-

---

<sup>1</sup> Badania wykonałam na potrzeby rozprawy doktorskiej pt. *Postawy wobec pracy Polaków przynależących do różnych społeczności wyznaniowych* przygotowywanej pod kierunkiem dr hab. Grażyny Romańczuk-Woronieckiej, prof. UW w Instytucie Stosowanych Nauk Społecznych Uniwersytetu Warszawskiego. Przeprowadziłam w 2017 r. wywiady swobodne w sumie z 22 osobami przynależącymi do Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego, które są aktywne zawodowo (w tym z 6 duchownymi). W większości moi respondenci (wierni) byli płci żeńskiej (11 kobiet i 5 mężczyzn) w przedziale wiekowym 40–49 lat (20–29 lat – 1 osoba, 30–39 lat – 3 osoby, 40–49 lat – 8 osób, 50–59 lat – 2 osoby, 60–69 lat – 2 osoby) i posiadali wyższe wykształcenie (wykształcenie wyższe – 12 osób, wykształcenie średnie – 2 osoby, wykształcenie policealne – 1 osoba, wykształcenie zawodowe – 1 osoba). Ich przodkowie w zdecydowanej większości byli również wyznania prawosławnego (prawosławne wyznanie rodziców i dziadków – 14 osób, w tym 1 osoba – jedna babcia była katoliczką, ale przeszła na prawosławie; prawosławne wyznanie rodziny matki, a katolickie

rałam się uchwycić specyfikę zachowania społeczno-religijnego reprezentowaną przez członków tej społeczności wyznaniowej w środowisku i czasie ich aktywności zawodowej<sup>2</sup>. Podkreślam przy tym, że moje badania dotyczą sytuacji, gdy miejsce zatrudnienia wyznawców prawosławia znajduje się w Polsce, a respondenci mają polskie obywatelstwo<sup>3</sup>. Na znaczenie podejmowanych przeze mnie analiz wskazywać mogą m. in. wyniki najnowszych badań Centrum Badawczego Pew Research Center, dotyczących różnych przejawów religijności i przynależności narodowej w Europie Środkowo-Wschodniej, skoncentrowane na uchwyceniu różnic w praktykach i postawach religijnych wyznawców katolicyzmu oraz prawosławia z tego regionu świata (Sahgal, Cooperman 2017).

Uważam, że moje badania mogą stanowić skromny wkład w rozwój dyskusji socjologicznej, którą zapoczątkował Max Weber w swojej książce pt. *Etyka protestancka a duch kapitalizmu*, czyli dotyczącej

---

wyznanie rodziny ojca – 1 osoba; katolickie wyznanie rodziców i dziadków, konwersja na prawosławie w momencie ślubu z wyznawcą prawosławia – 1 osoba). Wywiady przeprowadziłam z członkami warszawskich parafii prawosławnych (9 osób, wszyscy urodzeni na Podlasiu), diasporalnej parafii w Słupsku (2 osoby: 1 osoba urodzona na Ukrainie, ma prawo stałego pobytu w Polsce od 20 lat i 1 osoba urodzona na Kaukazie, ma polskie obywatelstwo od 10 lat) oraz następujących parafii na Podlasiu: Boratyniec Ruski koło Siemiatycz na Podlasiu – 4 osoby (urodzeni w Siemiatyczach) oraz Hajnówka – 1 osoba (konwertytka urodzona w województwie zachodniopomorskim). Ponadto przeprowadziłam 6 wywiadów z duchownymi prawosławnymi – „świątłymi obywatelami” zgodnie z teorią Alfreda Schutza (Schutz 1985) tj. z 3 proboszczami (z Warszawy, z Boratynia Ruskiego koło Siemiatycz, z Słupska), z 2 diakonami (z Warszawy i Białegostoku) oraz z duchownym prowadzącym poradnictwo psychologiczne w Warszawie. Kwestionariusz wywiadu dla wiernych składał się z 52 pytań podzielonych na 11 części dotyczących następujących kwestii: rola pracy w życiu człowieka, praca na status społeczny, praca a inne sfery życia, praca a moralność i religia, przedsiębiorczość, zaangażowanie w pracę, praca a bogactwo, wydawanie zarobionych pieniędzy, bezrobocie i zatrudnienie, znaczenie wynagrodzenia za pracę, postępowanie pracodawcy. Kwestionariusz wywiadu dla duchownych składał się z 16 pytań podzielonych na 3 części dotyczące następujących kwestii: związek pracy z religią w doktrynie prawosławia; możliwość realizacji w pracy swoich zasad wyznaniowych przez wiernych; tradycje, wartości i duchowość prawosławia a wyzwania współczesności. W części pytań kwestionariuszy obu wywiadów były zawarte sformułowania zaczerpnięte z przeprowadzonej przeze mnie analizy pola semantycznego pojęcia *praca* w roczniku 2014 czasopisma „Przegląd Prawosławny”. W większości respondenci deklarowali, że czytają to czasopismo sporadycznie (9 osób) i regularnie (7 osób).

<sup>2</sup> Podobny cel badań postawiła sobie Barbara Mazur: w wyniku analiz stworzyła ona specyficzne modele kultur organizacyjnych w przedsiębiorstwach, które funkcjonują w otoczeniu wyznaniowych większościowo prawosławnym i katolickim (Mazur 2012); W swojej pracy magisterskiej przedstawiłam wyniki badań nad postawami wobec pracy wśród wyznawców protestantyzmu i katolicyzmu (Windyga 2009).

<sup>3</sup> Problematykę możliwości i specyfiki realizacji postaw związanych z tożsamością religijną na Białorusi porusza w swoim artykule Andrei Harbatski (Harbatski 2015).

„możliwości uzgodnienia, czy wręcz wzajemnego wspierania się zasad moralności i jednoczesnego powodzenia w interesach” (1994: 11). Podsumowując swoje studia, pisze on następująco:

Wszędzie dokąd dotarła siła purytańskich standardów, zapanował wkrótce mieszczkański, ekonomicznie racjonalny styl życia, którego doniosłość wykracza daleko ponad znaczenie zapoczątkowanego w jego ramach procesu gromadzenia kapitału, [zatem] tu właśnie należy dopatrywać się decydującego czynnika towarzyszącego narodzinom nowoczesnego człowieka interesu (Weber 2011: 227).

Jak stwierdzają Sławomir H. Zaręba i Marcin Zarzecki: „Religia jest dla Webera etyczną interpretacją rzeczywistości” (Zaręba, Zarzecki 2014: 10), obejmuje więc również sferę aktywności zawodowej człowieka będącego równocześnie *homo religiosus* i *homo oeconomicus* prowadząc go w ascezę wewnątrz – lub zewnątrzświatową. Z kolei Władysław Piwowski, omawiając genezę koncepcji etosu pracy Webera, pisze:

Chrześcijanie stanęli wobec problemu, czy sprawy rzeczywistości ziemskiej i społecznej mają być przyporządkowane rzeczywistości transcendentnej i duchowej, czy też inaczej: rzeczywistość pierwsza stanowi tylko dany przez Boga obszar próby dla człowieka, który powinien on przeżywać, w nią się angażować, ale się jej przeciwstawiać” (Piwowski 2000: 348).

Zatem staram się udowodnić, podobnie jak przekonuje Günter Kehr, że

religia może odgrywać w procesie kształtowania mentalności ekonomicznej znaczącą rolę [...], [a] mniejszości religijne stanowią motor przemian, modernizujących style gospodarowania (Kehr 1996: 115–116).

Za istotną w kontekście moich badań uważam również koncepcję etosu pracy autorstwa Janusza Mariańskiego, przedstawioną m. in. w jego artykule pt. *Gospodarka rynkowa a moralność*, w którym podkreśla on, że „rozwój gospodarczy i więź moralna w systemie demokratycznym nie muszą być z konieczności sobie przeciwstawne” (Mariański 2014: 29) oraz udowadnia, że

gospodarka rynkowa potrzebuje moralności, [...] ponieważ rynek nie jest jakimś ślepym mechanizmem ani swoistym fetyszem, lecz instytucją społeczną, miejscem społecznej interakcji [...], [zatem] warunkiem koniecznym integracji rynku jest sprzężenie mechanizmów technicznych, ekonomicznych, społecznych, kulturowych i aksjologicznych (Ibidem: 30–31).

Ponadto, niezwykle ważny jest dla mnie następujący wniosek Mariańskiego: „Jeżeli rozwój gospodarczy nie wyklucza respektowania [...] zasad moralnych, a nawet je zakłada, to zasady moralne [...] związane z religią [...] mogą wspierać, a nie hamować ten rozwój” (Ibidem: 29).

## Rola pracy w życiu człowieka

Omawiając zagadnienie funkcji pracy w życiu człowieka, należy podkreślić, że respondenci (wierni) zwracali uwagę przede wszystkim na możliwość osiągnięcia dochodu. Jednocześnie wyniki opracowania całości materiału badawczego wskazują, że bardzo duże znaczenie dla nich miała możliwość nawiązywania relacji interpersonalnych poprzez czynności zarobkowe. Z tego powodu badani postrzegali aktywność zawodową jako szansę na zbudowanie sieci społecznych kontaktów, a w konsekwencji podkreślali rolę wzajemnej pomocy w zespole pracowników, przywiązując wagę do związków z odbiorcami ich pracy. Przykładowo:

Przede wszystkim /praca/ jest /to/ wyjście do drugiego człowieka i tworzenie relacji na różnym poziomie (repcjonista, Warszawa).

W tym kontekście przekonywali oni, że odpowiednie prowadzenie relacji z ludźmi nieznanymi zasad wyznania prawosławnego (głównie z członkami większościowego Kościoła Rzymskokatolickiego w Polsce) może stanowić świadectwo duchowości prawosławia, wyrażającej się w pracy nad sobą. Efektem tego ma być łagodność i serdeczność wobec drugiego człowieka. Jedna z osób wyraziła to tymi słowami:

Jestem [...] w prawosławnej wierze praktykującym, wierzącym człowiekiem /i myślę/ [...], że u nas w prawosławiu nigdy nie było jak w innych wiarach [...] misjonarstwa, że chodzą [...] /i/ wciągają do swojej wiary [...]. Prawosławie zawsze [...] tylko skupia się na pracy wewnętrznej [...]. Ja nie ukrywam /swojego wyznania/, mieszkając w Polsce, przed większością katolicką, ale ja [...] nie krzyczę o tym, ale jak jest pytanie /o wyznanie/ [...], to ja zawsze mówię, że ja jestem wierzącą, praktykującą prawosławną. Po prostu odkrywam tę naszą wiarę. Dużo ludzi przychodzi /do cerkwi/ i nie wiedzą, co to /jest za kościół/ [...] Ich mniej takich katolików, ale [...] często przychodzą, aby porozmawiać [...]. Różni ludzie przychodzą i czasem przychodzą z różnym nastawieniem, /a wtedy/ [...] staram się [...] pilnować siebie wewnątrz. Jak przychodzą i chcą [...] nawet obrazić, /bo/ różne są sytuacje, to staram się pokazać, że tak nie robi się jako [...] wierzący człowiek, /lecz należy/ przyjść do człowieka z drugiej strony z dobrem. Czasem ludzie otwierają się zdziwieni, że przychodzą /do cerkwi, a/ czasem nie mają humoru [...] i są przyzwyczajeni do tego, że gdy z [...] negatywnie przychodzą, to odpowiadają tym samym negatywnie. Staram się robić odwrotnie (sprzedawczyni, Słupsk).

Za istotną kwestię respondenci uznawali również możliwość samorealizacji poprzez aktywność zawodową.

Wymieniając ww. funkcje pracy badani przyznawali jednak, że wykonywanie różnych czynności wiąże się z trudem. Odnośnie do tej kwestii duchowni podkreślali, że zgodnie z nauką Kościoła prawosławnego,

rozwój człowieka jest uwarunkowany jego równoczesną ciężką pracą nad swoją duchowością, co wiąże się z historią człowieka i zapowiedzią Boga w kwestii czekających go trudów. Świadczy o tym następująca wypowiedź:

Z pewnością praca się wiąże z wysiłkiem. Jest to wysiłek na początku duchowy, /czyli/ [...] motywacja i przygotowanie się do pracy. Potem jest to wysiłek fizyczny. [...] Dla Kościoła prawosławnego jest [...] ważna [...] teologia dotycząca stworzenia i tych okoliczności, w jakich człowiek się znalazł po grzechu pierwszych ludzi. [...] Bóg wyraźnie określił, że mimo że człowiek będzie pracował na ziemi, to ziemia mu będzie rodziła owoce nieadekwatne do jego wysiłku, [...] a więc to, aby praca była efektywna, należy w to włożyć olbrzymi trud duchowy. Trud duchowy nie tylko jest związany z trudem fizycznym, tylko jest to też [...] przygotowanie do tego, żeby [...] inspiracja i efektywność [...] pracy była związana też z zamysłem Bożym o tym dziele, które jest wykonywane (duchowny).

Nauczanie Cerkwi na ww. temat przedstawia Aleksy Osipow, profesor Moskiewskiej Akademii Teologicznej, w następujących słowach: „Chrześcijaninem jest ten, kto postrzega swoją duchową i moralną nieczystość, swoją grzeszność, postrzega siebie jako ginącego, cierpi z tego powodu i dlatego jest wewnętrznie przygotowany do przyjęcia Zbawiciela, do rzeczywistej wiary w Chrystusa” (Osipow 2011: 162).

Ważnym wnioskiem z badań jest fakt, że wszyscy respondenci (zarówno wierni, jak i duchowni) postrzegali pracę jako coś fundamentalnego i twórczego, czemu należy okazać szacunek i nagrodzić. Przy tym warto zauważyć, że badani zwracali uwagę na konieczność nagradzania za działalność na rzecz drugiego człowieka lub grupy ludzi. Natomiast odnośnie do twórczego charakteru pracy, duchowni określali ją jako formę przetwarzania świata, za co również należy się stosowna nagroda. Jeden z nich, odwołując się do pism Mikołaja Bierdiajewa – jednego z największych myślicieli prawosławnych XX wieku, wyraził to tymi słowami:

Bóg stworzył [...] świat, pracując, i powierzył człowiekowi [...] zadanie doglądania stworzenia. Człowiek, który jest stworzony na obraz i podobieństwo Boże, /to/ jest dla niego czymś naturalnym [...] praca i twórczość. Twórczość jest też [...] bardzo ściśle związana z jego wolną wolą. [...] Bardzo ważne rozważania na ten temat przeprowadził Mikołaj Bierdiajew w swoich dziełach. On mówił [...] na temat wolności i wolność człowieka bardzo ściśle wiązał z wolnością twórczą. W ten sposób praca jest [...] rozumiana w prawosławiu, że [...] odzwierciedla [...] zdolność człowieka do tworzenia. Jest to [...] efekt i znak tego, że człowiek został stworzony na obraz i podobieństwo Boże. Z tego właśnie wynika [...] szacunek do pracy [...]. Zapłata powinna być adekwatna do wykonanej pracy. Zapłata jest nie tyle nagrodą, ile konsekwencją trudu włożonego i zaangażowania włożonego w pracę, /czyli/ w dzieło zmiany, w dzieło przemieniania, w dzieło twórczości, a więc czasami jest

tak, że zapłata za trud człowieka, który idzie w złym kierunku, /sa/ [...] złe owoce [...]. Trudno [...] wymierzyć aktywność człowieka i [...] zracjonalizować, ile tak naprawdę praca jest warta, ponieważ człowiek w to wkłada całe swoje jestestwo, [...] całe swoje zaangażowanie, /czyli/ całego siebie (duchowny).

W swoich wypowiedziach przywiązywali oni również znaczenie do nagrody otrzymanej od Boga za pracę człowieka nad doskonaleniem samego siebie i w tym kontekście przekonywali do kwestii znaczenia pokory, jaką zdobywa się poprzez rzetelne wykonywanie swoich obowiązków oraz dzięki wychowaniu w dzieciństwie poprzez pracę. Przykładowo:

Praca uczy bardzo wielu rzeczy, /a/ przede wszystkim uczy pokory. Rzetelna praca uczy pokory. Najbardziej według mnie uczy praca na roli [...]. Tam się stykasz z ziemią, z roślinami, ze zwierzętami [...] i [poprzez to] uczysz się szacunku do stworzenia Bożego [...]. Ja myślę, że nagrodą w tej pracy to jest efekt już [...] późniejszy, bo to tak, jak z tym ziarnem. Jak dziś /się je/ posieje, to jutro go /się/ nie różnie. /To/ [...] musi poczekać. To ziarno leży całą zimę, to zmarznie na kość i nie wiadomo, co z niego zostanie, może nic. Można powiedzieć, że ono umarło, a tu nagle przychodzą roztopy i ono co robi? Zmartwychwstaje. [...] Taka zmarzlina [...] odżyła, /zatem/ [...] plon pracy odbieramy później i to taki plon, że [...] nauczymy swoje dzieci [...] szacunku /do pracy/. To jest naprawdę nagroda. [...] Rozumie to dziecko kiedy? Później. Jak mu to się wszystko przydało /i że/ [...] szacunek do [...] pracy [...] trzeba mieć. [...] To właśnie w tym jest pokora /i/ nauka [...], że trzeba giąć ich kark, bo [...] to jest jeszcze [...] młoda roślina, którą możesz nawinąć na palec (duchowny).

Sergiusz Bułgakow, profesor teologii dogmatycznej w Instytucie Św. Sergiusza w Paryżu, potwierdza tą naukę tymi słowami:

Praca nad wewnętrznym człowiekiem jest [...] nazywana w ascetyce prawosławnej „duchowym artyzmem”, [ponieważ] przez wewnętrzny wysiłek duchowy wypracowany zostaje świat wartości chrześcijańskich w państwie, w gospodarce, w kulturze, powstaje to, co nazywane jest duchem życia (Bułgakow 1992: 171–172).

## Relacja między pracą a statusem społecznym

Za istotne należy uznać, że badani wyznawcy prawosławia podkreślali znaczenie szacunku wobec człowieka bez względu na to, jaką on wykonuje pracę, w uzasadnieniu tej opinii zwracali uwagę, że konieczność wykonania określonych czynności sprawia, iż nie są one hańbiące. Jednocześnie zaznaczali oni, że nie hańbi praca zgodna z zasadami moralności, np. sprzątaczką i opiekunką nad osobami starszymi oraz chorymi, lecz – ich zdaniem – hańbiące są zawody niezgodne z Dekalo-



giem oraz z nauką Kościoła prawosławnego, tj. prostytutcja, dokonywanie morderstw i innych przestępstw, np. sprzedaż narkotyków oraz zajmowanie się hazardem. Świadczy o tym następująca wypowiedź:

Ja jestem przeciwna takiej pracy, która przeciwna jest przykazaniom chrześcijańskim, prawosławnym, np. [...] sprzedaży narkotyków, czy różne [...] zawody, [...] gdzie jest hazard [...]. Tam nie może wierzący człowiek pracować. Gdy Twoja praca przeczy Twoim zasadom chrześcijańskim, to może człowiek tę pracę porzucić (sprzedawczyni, Słupsk).

Odnosnie kwestii uznania za satysfakcjonującą pracę w drobnym handlu lub w usługach warto zauważyć, że odpowiedzi wiernych prawosławnych nie były jednoznaczne. Podkreślali oni, że fakt wykonywania takich zajęć jest często determinowany sytuacją życiową, wiekiem i poziomem wykształcenia. Jednocześnie badani zwracali uwagę, że w każdej pracy, również w ww. branżach, należy realizować zasady chrześcijańskie, czyli przede wszystkim dbać o dobre relacje międzyludzkie (przykładowo: wspierać klienta w poszukiwaniu nieposiadanego przez siebie towaru u innego sprzedawcy). Jeden z respondentów wyraził to tymi słowami:

Jest taka praca i jest taka praca, ale /zawsze/ trzeba pracować uczciwie, prawdziwie, nie okłamywać /i/ odnosić się /do innych/ tak, jak w przykazaniu, /czyli tak/, jakbyś Ty chciał, żeby do siebie odnosili się. [...] Jak ja przyszłam do [...] handlu i [...] to /była/ [...] nowość dla mnie /ta/ [...] praca /i/ związana z nią/ [...] odpowiedzialność, /i/ [...] stosunki między ludźmi, to widziałam, jak niektórzy ludzie handlują /i/ że jest zazdrość bardzo duża. U tego powodzi się. U tego nie powodzi się. [...] Ja [...] z przerażeniem na to zwracałam uwagę, że inni mogą [...] coś złego zrobić albo tylko dla siebie i jak przychodzi klient, i się spyta /o jakiś towar/, to ktoś nie ma, a jak ma, to stara się od /innego/ [...] zabrać. Różne były sytuacje i dla mnie to było przerażające. [...] Ja zaczęłam postępować inaczej. [...] Jak przychodzi człowiek i pyta się o towar, którego nie ma u mnie, to ja zawsze staram się postawić [...] na miejscu człowieka, który przychodzi i czuję się tak, jakbym ja tego czegoś potrzebowała i nie mam czasu [...], i ja pytam: „A gdzie?”, a mi nie chcą odpowiedzieć, gdzie. Ja zawsze stawiam się na miejscu tego człowieka. Ja od razu mówię, jak ja wiem: „Proszę iść tam [...]”. Na początku wszyscy [...] sprzedawcy obok to patrzyli na mnie bardzo [...] niedobrym [...] spojrzeniem, a teraz ja widzę, że oni też zmienili się. [...] Oni też już jeden do drugiego podpowie, wysyła, proponuje, /czyli/ mówi [...], co oni wiedzą [...]. Ja mówię: „Słuchajcie, [...] Pan Bóg życzy Wam czegoś innego. Postawcie się na miejsce tego, który przychodzi, /czyli/ tego potrzebującego”. Mam takie zasady (sprzedawczyni, Słupsk).

Natomiast stosunek badanych był zdecydowanie negatywny wobec przekonania, że człowiek, który jest wzorowym pracownikiem, dobrze sprawdza się również w innych rolach, np. ojca, przyjaciela. Uzasadniając swoją opinię, przekonywali oni, że role w życiu zawodowym



i role w życiu prywatnym różnią się od siebie, zatem fakt dobrego spełniania przez człowieka jednej roli życiowej nie determinuje tego, że będzie on dobrze realizował też inne role.

Ja mam [...] pogląd, że [...] nie zawsze jest tak, że ktoś [...] wszędzie jest dobry. Jest takie powiedzenie, że jak ktoś w domu jest gburowaty, [...] chamski i nieprzyjemny, to w pracy [...] jest [...] fajny, ułożony i dla wszystkich jest przyjacielem, a w domu się [...] znęca. [...] Dobry pracownik nie znaczy, że jest dobrym człowiekiem w życiu prywatnym – jak dla mnie (rolniczka, Hajnówka).

Ponadto należy podkreślić, że za charakterystyczne dla wiernych prawosławnych można uznać fakt, iż nie oceniają oni osób uznających pracę za zadanie i projekt życia, szanując taką postawę oraz odnosząc się z uznaniem do efektów ich starań. Jednocześnie badani stwierdzali, że osobiście nie podzielają takiego poglądu. Przykładowo:

Jeżeli komuś [...] odpowiada /uznanie pracy za zadanie i projekt życia/, to ok [...]. Nie oceniam tych ludzi. Uważam, że jeśli są [...] spełnieni, szczęśliwi i robią coś ważnego, to ja mam do tego duży szacunek i do nich, jako do ludzi, też. Dla mnie praca też jest ważnym elementem życia, ale [...] /żeby była ona elementem życia/ [...] najważniejszym [...], to wydaje mi się, że [...] nie mogę się z tym zgodzić w mojej własnej ocenie do mojego życia (dziennikarka, Warszawa).

Odnosnie do tej kwestii należy jednak zaznaczyć, że respondenci pozytywnie odnosili się do ludzi uznających pracę za zadanie i projekt życia tylko w sytuacji, gdy pozwalała im na to sytuacja osobista tj. nie założyli oni rodziny lub nie zaniedbują życia rodzinnego.

Warte podkreślenia jest również to, że chociaż respondenci deklarowali, iż są świadomi tego, że krzątanina jest nieodłącznym elementem życia (zarówno zawodowego, jak i prywatnego), to jednocześnie wyrażali oni opinię, że może ona wynikać również z potrzeby wewnętrznej danego człowieka, niejako unikając oceny takiej postawy. Badani przekonywali, że niektórym ludziom krzątanina może sprawiać przyjemność i akceptowali taki styl życia, o ile nie wpływa on negatywnie na relacje interpersonalne, w szczególności w rodzinie.

To [...] zależy, czy ktoś [...] /krzątaninę/ lubi, bo są ludzie, którzy uważają, że właśnie odpracowałam 8 godzin i jestem po pracy, ale jeżeli ktoś lubi, żeby rodzina też była /zadowolona, czyli/ [...], że [...] mam zawsze obiad, mam posprzątane /itd./ [...] to jest /konieczna też/ taka krzątanina, /ale tylko wtedy/, jeżeli ta krzątanina sprawia mi przyjemność, bo jeżeli ta krzątanina nie sprawia mi przyjemności i będę tak tylko chodzić i rozkazywać, to [...] nie /popieram tego/ (księgowa, Warszawa).

## Relacja między pracą a moralnością i religią

Z analizy materiału badawczego dotyczącego zagadnienia możliwości połączenia życia zawodowego z życiem religijnym wynika, że zdecydowana większość respondentów (wiernych) była o tym przekonana. Podkreślali oni przede wszystkim znaczenie uczestnictwa w nabożeństwach i z tego powodu przywiązywali duże znaczenie do dnia wolnego od pracy w niedzielę i w święta cerkiewne. Jeden z badanych przekonywał (na podstawie własnych doświadczeń zawodowych), że nie należy wstydzić się swojego wyznania, prosząc pracodawcę o dzień wolny z powodów religijnych, i że nigdy nie spotkał się z jego sprzeciwem odnośnie tej prośby (również w środowisku pracy, gdzie większość stanowili katolicy). Wyraził to tymi słowami:

*/Jak/ ja pracowałam [...] z katolikami [to] [...] religia dla mnie była na pierwszym miejscu. [...] Byłam prawosławna i wszyscy o tym wiedzieli, i nie miałam trudności, żeby [...] dostać dzień wolny, jeśli chodzi o moją religię i o to, żebym nie pracowała. Szłam /i/ mówiłam, że jestem prawosławna, że dziś jest u mnie święto i dostawałam dzień wolny [...]. Uważam, że nie trzeba się wstydzić [...] swojej wiary [...] i /należy/ mówić głośno i dobitnie, że się jest wierzącym, bo ludzie wtedy zrozumieją, nawet ci, co nie są wierzący, bo nieraz z zaskoczenia nawet bywało to, że ja przychodziłam i mówiłam [...], że jestem prawosławna i się z tego cieszę (kasjerka, Warszawa)*

Warto jednak zauważyć, iż wierni deklarowali, że od znaczenia nabożeństwa uzależnialiby swoją decyzję o obecności w cerkwi w sytuacji, gdyby w tym czasie była konieczna do załatwienia ważna sprawa zawodowa. Jednocześnie respondenci zwracali uwagę na możliwość udziału w nabożeństwie innego dnia i podkreślali znaczenie modlitwy w sytuacji, gdy ważne sprawy zawodowe uniemożliwiają udział w nabożeństwie. Byli oni również świadomi tego, że trudna sytuacja materialna może być powodem decyzji o podjęciu pracy pomimo chęci udania się do cerkwi.

W kontekście możliwości połączenia życia zawodowego z życiem religijnym badani zwracali uwagę również na znaczenie realizacji zasad wyznaniowych w pracy. Ich zdaniem relacje interpersonalne w miejscu zatrudnienia powinno się prowadzić zgodnie z zasadami chrześcijańskimi. Przykładowo:

*Życie religijne to jest [...] życie zgodne z pewnymi zasadami i to oczywiście również się realizuje w pracy, [...] Są /tam/ zawsze relacje z ludźmi, a z [...] życia religijnego jest bardzo dużo [...] postulatów, jak traktować ludzi, więc [...] na co dzień to [...] powinno być tak, że to się łączy, a nie tak, że ja tylko w niedzielę jestem chrześcijanką, a potem już zaczynam być kimś innym, bo zapominam o tym wszystkim (urzędniczka, Warszawa)*

Jako przykłady łączenia życia zawodowego z życiem religijnym respondenci w dalszej kolejności wymieniali lekturę Pisma Świętego i różnych publikacji religijnych podczas pracy, modlitwę podczas wykonywania czynności zawodowych, zatrudnienie w organizacji religijnej oraz pełnienie funkcji duchownego.

Księża w odpowiedzi na pytanie o możliwości połączenia życia zawodowego z życiem religijnym powoływali się na doktrynę prawosławia oraz Pismo Święte (Księgę Rodzaju oraz historię życia Mojżesza, Ezawa i Jakuba, Józefa oraz Jezusa, a także słowa św. Pawła: „Kto nie pracuje, ten niechaj i nie je”). Przekonywali oni, że praca człowieka jest koniecznym warunkiem jego zbawienia. Przykładowo:

*/Związek pracy z religią jest/ przeogromny, dlatego że mamy już to założone w Pierwszej Księdze Rodzaju o grzechu pierworodnym, gdy Adam usłyszał, że „Ty będziesz pracował w pocie czoła”, a dla kobiety „Ty będziesz rodziła w bólach” [...]. Praca jest nieodłącznym elementem tej religii /i/ nieodłącznym elementem prawosławnego człowieka /oraz/ nieodłącznym elementem zbawienia. Ja bym wręcz powiedział, że bez pracy nie jest możliwością się zbawić [...]. Praca [...], gdy czytamy Biblię, jest na każdym kroku. [...] Cerkiew idzie w tandemie z pracą, tak jak Bóg idzie w tandemie z człowiekiem (duchowny).*

Duchowni podkreślali również znaczenie pracy rozumianej jako przemienianie świata. Świadczy o tym następująca wypowiedź:

*W prawosławiu bardzo ważne jest [...] powołanie człowieka do przemieniania świata. Przemienianie świata jest ściśle związane z [...] z ludzką pracą [...]. Jeśli chodzi [...] o [...] zaangażowanie człowieka w pracę, to człowiek [...] powinien [...] starać się rozeznaczyć [...], co tak naprawdę jest trudem, który służy budowaniu [...] świata /i/ odsłaniania jego prawdziwego wymiaru [...]. Idea, która jest bardzo ważna, i ona [...] z [...] Księgi Rodzaju wynika [...], to jest właśnie praca nad przemienianiem świata (duchowny).*

Ponadto przywiązywali oni wagę do pracy człowieka nad samym sobą w kierunku doskonalenia się zgodnie z zasadami religijnymi. Jeden z nich wyraził to następującymi słowami:

*Praca nad samym sobą jest nierozdzielnie związana z wyznawaną religią. [...] My uznajemy to, że człowiek jest powołany do wzrastania, a wzrastanie duchowe, /czyli/ doskonalenie się wymaga pracy nad sobą [...]. Bycie prawosławnym zakłada, że człowiek będzie nad sobą pracował i nieustannie będzie starał się zmieniać na lepsze (duchowny).*

Podsumowując ww. wypowiedzi duchownych, uważam, że warto przywołać następujące słowa Osipowa:

Istotą religii jest to życie duchowe, które ona proponuje człowiekowi. Bez doświadczonego poznania tego życia wszystkie inne prawdy religijne – dogmatyczne, moralne, a tym bardziej zewnętrzna strona religii (kult) – okazują się pustymi i pozabawionymi życia formami, stwarzającymi widzialność życia religijnego, ale pozostawiającymi wierzącego bez Boga (Osipow 2011: 9).

Odnosząc się do zagadnienia możliwości realizacji w pracy swoich zasad wyznaniowych przez wiernych, duchowni przekonywali, że nie można określić specyfiki zasad wyznaniowych obowiązujących wiernych Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego w pracy, ponieważ zostały one określone w Piśmie Świętym i chrześcijanie wszystkich denominacji są zobowiązani je respektować w całym swoim życiu, również w działalności zawodowej. Świadczy o tym następująca wypowiedź:

Zasady wyznaniowe są określone w [...] w Piśmie Świętym i w tradycji uświęconej [...]. Tam są rozwinięte, bo tradycja nie mówi nic innego, jak tylko komentuje to, co jest zawarte w Piśmie Świętym. [...] To są zasady Boże [...]. To jest to, co przekazał nam Chrystus, a więc bałbym się tutaj mówić o swoich zasadach, bo to jest coś takiego, że: „Ja mam swoje zasady, a zasady Kościoła, zasady życia chrześcijańskiego są inne”. Cały problem polega na tym i to jest też związane z Kościołem, i z pojmowaniem Kościoła, i naszego życia, żeby idąc do kościoła, nie być kościelnym tylko w kościele, w budynku, a już poza murami wychodzić w świat zupełnie inny. Te mury kościoła to są mury przez nas zbudowane, bo *de facto* Kościołem jest cały świat (duchowny)

Księża uważali, że możliwość realizacji w pracy zasad wyznaniowych zależy od indywidualnej postawy danego wiernego. Ich zdaniem może się ona wyrażać w modlitwie i w lekturze Pisma Świętego oraz publikacji cerkiewnych (również w formie internetowej) podczas wykonywania obowiązków zawodowych, w przestrzeganiu postów, w codziennym uczestnictwie w Liturgii i w zaangażowaniu w działalność parafialną. Jednocześnie zwracali oni uwagę na to, że ww. możliwość jest zależna od specyfiki danego miejsca pracy, które może mieć również negatywny wpływ na życie duchowe. Ponadto duchowni w sposób szczególny podkreślali znaczenie realizacji zasad wyznaniowych w kontaktach ze współpracownikami oraz przełożonym. Przykładowo:

Nawet jeśli chodzi o relacje z innymi współpracownikami, to można spełnić te zasady, które są postawione przez pracodawcę, stosując też te kryteria, które w jakiś sposób wytycza Kościół. Zatem jest możliwość ich realizacji (duchowny).

Odpowiadając na pytanie o możliwość realizacji w pracy swoich zasad wyznaniowych, jeden z księży przyznał, że znane są mu przypadki ukrywania przez wiernych prawosławnych swojej przynależności wyznaniowej ze względu na dyskryminację w ich miejscu zatrudnienia (szczególnie na terenach, gdzie są oni w diasporze). Wyraził to tymi słowami:

Prawosławni bali się przyznać /do swojego wyznania/ w wojsku, [...] a nawet w innych pracach. Ja znalazłem nauczycielkę, która mówiła, że mieszkała [...] na Śląsku i ona, i inni, nie przyznawała się /do wyznania prawosławnego/, bo byli [...] dyskryminowani społecznie (duchowny)

Stosunek ogółu badanych wobec przedstawionych im sformułowań zaczerpniętych z rocznika 2014 czasopisma „Przegląd Prawosławny”<sup>4</sup>, które odnosiły się do możliwości połączenia pracy z religią, różnił się w zależności od przywołanego stwierdzenia.

Niemal wszyscy respondenci (zarówno wierni, jak i duchowni) w sposób zdecydowany zgodzili się z następującym sformułowaniem zaczerpniętym z „Przeglądu Prawosławnego”: „pracę można uznać za sposób dążenia do takiej czystości umysłu, który umożliwi dostrzeżenie przynajmniej powiewu Łaski Bożej w swojej duszy”. Przekonywali oni (na podstawie własnych doświadczeń zawodowych), że można dostrzec pomoc Łaski Bożej w trakcie trudności w pracy oraz deklarowali, że proszą o pomoc Boga w takich sytuacjach. Przykładowo:

My [w pracy] /.../ dostrzegamy /Łaskę Bożą/ na każdym kroku. [...] Czasami są takie wydarzenia, [...] że jest dobrze, /gdy/ pracujemy /i/ jest spokojnie, /a/ przychodzi taka chwila /i/ takie wydarzenie, że tracimy coś, ale po pewnym czasie [...] niepokoju, nerwów /oraz/ stresu przychodzi [...] chwila, że wszystko się wyprostowuje /i/ zawsze jest lepiej (kobieta prowadząca sklep, Boratyniec Ruski).

Badani zwracali uwagę również na to, że Łaskę Bożą w pracy można dostrzec przede wszystkim poprzez relacje międzyludzkie. Podkreślali oni, że Dekalog nakazuje wzajemną pomoc w pracy, która powinna mieć na względzie dbałość o dobro drugiego człowieka (podwładnego lub współpracownika). Świadczy o tym następująca wypowiedź:

Jeżeli człowiek jest religijny, /czyli/ przestrzega Dekalogu, to tam są zapisane podstawowe nasze relacje z drugim człowiekiem. Jeżeli to będzie przestrzegane, to [...] praca może motywować, żeby lepiej było ludziom. [...] Jest zapisane w Dekalogu, że nie gromadzimy dla siebie, lecz my mamy dać coś od siebie innym. [...] Wiadomo, że [...] kwestia stanowiska [...] może /na to/ wpływać, bo jeżeli ja mam pod sobą podległych mi pracowników, to wtedy ja pracuję na tych pracowników, żeby im pomóc /i/ żeby im było lepiej pracować [...]. /Z kolei/ jeżeli [...] będę złym pracownikiem, to ja też nie pracuję na ten dorobek, a przecież w Dekalogu nie ma napisane, że ja mam być złym pracownikiem, tylko /jest napisane, że/ ja też muszę dać coś od siebie. [...] Zawsze [...] praca, jeżeli jest dobrze wykonywana /i/ [...] służy dla dobra innych, to jest wtedy motywująca /i/ dobra (księgowia, Warszawa).

<sup>4</sup> „Przegląd Prawosławny” to miesięcznik o nakładzie 5 000 egzemplarzy; wydawany od 2002 r. przez Fundację im. Księcia Konstantego Ostrońskiego w Białymstoku; obecnie funkcję redaktora naczelnego pełni Eugeniusz Czykwin; [www.przegladprawoslawny.pl](http://www.przegladprawoslawny.pl)

Ponadto respondenci zwracali uwagę na znaczenie rzetelnej pracy, również nad samym sobą, gdyż to stanowi wyraz działania Łaski Bożej. Jeden z duchownych wyraził to tymi słowami:

Święci mówią, że celem naszego życia jest miłość do Boga. Wyrazem tej miłości jest łaska Ducha Świętego i [...] zdobywanie, czy doskonalenie, tej miłości możemy w różnych aspektach dojrzeć. Dojrzeć w pracy, czy [...] /w/ zarobkowej pracy, czy [w] pracy na rzecz innych osób, czy w pracy nad samym sobą i [...] kwestia jest tego, jak my się odnosimy /do pracy/. Możemy wykonywać jakiś zawód, /czy/ [...] gdzieś [...] pracować i mieć dwa podejścia: albo praca będzie naszym niewolniczym wysiłkiem, /czyli uważamy, że/ marnujemy w niej czas, chodzimy do niej smutni i naszym ulubionym dniem jest piątek, a najbardziej zniechęconym poniedziałek, ale możemy też dostrzegać w tym, że coś robimy, przejaw [...] Boskiego działania. Tak jak Bóg stworzył coś, tak cała nasza praca coś daje. [...] Jeżeli praca jest twórcza i prowadzi ku dobremu, to sama w sobie jest przejawem [...] dzieła /i/ [...] obrazu Boga w człowieku /oraz/ podobieństwa do Boga w [...] dziele twórczym (duchowny).

Przekonuje o tym również teolog prawosławny Paul Evdokimov w następujących słowach: „Człowiek tęskni za tym, by stać się ‘osobą’ i urzeczywistnić to w zjednoczeniu z Osobą Boską. Renouvier mawiał: ‘Czyn i poprzez czyn uczynić się’ [...]. Dla osoby istnienie oznacza stanie się poprzez ‘przewyższenie siebie’” (Evdokimov 1986: 88).

Niemal wszyscy respondenci (zarówno wierni, jak i duchowni) w sposób zdecydowany zgodzili się z następującym sformułowaniem zaczerpniętym z „Przeglądu Prawosławnego”: „osiągnięcie stanu zgodności woli człowieka z wolą Bożą jest największym i najtrudniejszym zadaniem człowieka”. Badani podkreślali trudność związaną z osiągnięciem stanu zgodności woli człowieka z wolą Bożą, a jednocześnie przekonywali, że jedynie takie działanie będzie dawać pozytywne efekty. Przykładowo:

Zgadzam się, że /osiągnięcie stanu zgodności woli człowieka z wolą Bożą/ to jest [...] najtrudniejsze /zadanie człowieka/. Teraz [...] zauważam, że kierując się własną wolą [...], nie przynosi mi to satysfakcji. Dopiero poddanie swojej woli, woli siły wyższej, /czyli/ Boga, daje mi poczucie [...] satysfakcji, ale jest to niezmiernie trudne, żeby się wyzbyć własnej woli i przyjąć cudzą właściwie (recepjonista, Warszawa).

Ponadto zwracali oni uwagę na bardzo duże znaczenie pokory w dążeniu do osiągnięcia stanu zgodności woli człowieka z wolą Bożą. W tym kontekście jeden z respondentów podkreślał znaczenie przyjmowania pokornie wszelkich zdarzeń życiowych (zarówno stanu bogactwa, jak i biedy) i postrzegania ich jako zgodnych z wolą Bożą. Ponadto zwrócił on uwagę na wyznaczone przez Boga zadanie wzajemnej pomocy boga-



tych i biednych (bogaci mają wspierać finansowo biednych, a biedni wspierać modlitwą bogatych). Świadczy o tym następująca wypowiedź:

*/Osiągnięcie stanu zgodności woli człowieka z wolą Bożą/ to jest najważniejsze /i/ najtrudniejsze, co może być. Wszystko, co my robimy, wszystko, co nas w życiu spotyka, czy może to być dobrobyt i bogactwo, czy może /to/ być [...] bieda, to wszystko trzeba przyjąć /i/ uznać, że/ [...] to jest wola Boża, ale to jest bardzo ciężko. Czasem nawet bogactwo przerasta ludzi. Oni ten ciężar bogactwa nie mogą przenieść dostojnie. Czasem oni robią się [...] tacy, że: „Bo to ja bogaty”, „Bo ja to mogę, a co wy tam jacyś”, a przecież Pan Bóg wie, komu On czasem daje to bogactwo, żeby ten człowiek [...] pomógł tym, którzy nie mają. [...] Pan Bóg zrobił i bogatych i biednych [...]. Dlaczego? Żeby bogaty mógł przekazać coś biednym, a biedny mógł modlić się za bogatego. I to nawzajem musi być pomoc (sprzedawczyni, Słupsk).*

Jednocześnie duchowni zauważali, że pokorna postawa nie jest doceniana przez współczesnego człowieka, co utrudnia mu osiągnięcie stanu zgodności jego woli z wolą Bożą. Przykładowo:

*Przede wszystkim potrzebna jest pokora, żeby dopuścić do tego, by wola Boża była na pierwszym miejscu, /a/ wiemy, że w dzisiejszym społeczeństwie współczesny człowiek raczej unika słowa „pokora” w wypowiedziach [...], a co dopiero mówić o jakiś staraniach i dążeniach. /Z tego powodu osiągnięcia stanu zgodności woli człowieka z wolą Bożą/ [...] w dzisiejszym świecie jest [...] bardzo trudne (duchowny).*

Odnosząc się do tego zagadnienia, Hieronim Gabriel (Krańczuk) podkreśla:

*Na pochwałę zasługuje osoba, która zachowa świadomość, że wszystko, co osiągnęła w swoim życiu, jest darem Bożym. [...] Życie takiej osoby będzie przepojone wdzięcznością wobec Boga za niezliczone łaski, jednocześnie taka osoba będzie człowiekiem pożytecznym dla Cerkwi i przydatnym społeczeństwu (2014: 95).*

Zdaniem większości respondentów (zarówno wiernych, jak i duchownych) nie jest zgodne z prawdą następujące sformułowanie zaczerpnięte z „Przeglądu Prawosławnego”: „pracę zawodową można porównać z pracą mnicha na pustyni, którego ciągle kusi diabeł”, ponieważ pokusy, na jakie narażony jest pracownik, różnią się od zagrożeń duchowych, z którymi musi walczyć asceta. Badani byli przekonani, że życie kontemplacyjne wiąże się z większą ilością pokus niż życie świeckie. Jednocześnie zwracali oni uwagę na pokusy człowieka wykonującego pracę zawodową, bardziej związane z relacjami interpersonalnymi, np. przeklinanie i obwinianie współpracowników za swoje błędy. Jedna z osób wyraziła to tymi słowami:

Ja myślę, że /diabeł/ nas kusi na każdym kroku [...] w pracy zawodowej [...], /np./ się [...] zaklnie, czy powie coś więcej, bo coś poszło nie tak, jak trzeba, albo /oskarży kogoś, że/ „ona mi tu przeszkodziła” (urzędniczka, Boratyniec Ruski).

W większości opinii respondentów (zarówno wiernych, jak i duchownych) nie były jednoznaczne odnośnie słuszności następującego sformułowania zaczerpniętego z „Przeglądu Prawosławnego”: „skuteczność naszych wysiłków zależy nie od nas, ale od mocy Ducha Świętego i naszej szczerzej modlitwy”. Badani, chcąc podkreślić konieczność współpracy człowieka z Bogiem jako warunku skuteczności jego działań, wymieniali termin „synergizm”. Duchowni, wyjaśniając ten termin, zwracali uwagę na kwestię dominacji woli i Łaski Bożej nad chęciami człowieka, co nie wyklucza konieczności podejmowania działań (w tym również modlitwy) przez jednostkę. Świadczy o tym następująca wypowiedź:

/Odnosząc się do sformułowania: skuteczność naszych wysiłków zależy nie od nas, ale od mocy Ducha Świętego i naszej szczerzej modlitwy/ zastosowałbym taki termin, jak synergia, czyli współpraca. Współpraca nie jest na równych zasadach, dlatego, że my z Bogiem nigdy nie będziemy na równych zasadach. Nie jest to [...] partnerski dialog, bo Bóg jest naszym stwórcą, a my jesteśmy jego stworzeniem. / Jednocześnie/ [...] Bóg mówi do nas, że On chce, abyśmy byli na równych zasadach. Nazywa nas braćmi /i/ siostrami, więc [...] usynawia nas, /zatem/ [...] stajemy się dziećmi Bożymi [...]. Z jednej strony bez Boga to, jak przysłowie mówi, progę nie jesteśmy w stanie przestąpić, /zatem/ [...] wszystko, co czynimy, zależy od woli Bożej i łaski Bożej, a z drugiej strony wymaga /On/ też naszej woli, [...] chęci i działania. Niektórzy mówią, że jedną z najtrudniejszych prac [...] jest modlitwa, /czyli/ bycie [...] otwartym na [...] na rozmowę z Bogiem, żeby się wsłuchiwać w [...] wolę Bożą, być otwartym na wolę Bożą i [...] w harmonii być z wolą Bożą, więc w pewnym sensie [...] można się z tym /stwierdzeniem/ zgodzić. Z drugiej strony tam brakuje tego elementu, że jeszcze chodzi o [...] działanie w człowieku (duchowny).

Jean-Claude Larchet, patolog i francuski teolog prawosławny, omawiając pychę jako jedną z ludzkich namiętności, stwierdził:

Człowiek duchowy okazuje się pyszny, kiedy [...] pod wpływem tej namiętności, wyobraża on sobie, że własnymi siłami odniósł zwycięstwo nad namiętnościami, które w nim zamieszkiwały, podczas gdy zwycięstwo pochodzi od Boga (Larchet 2013: 224).

Natomiast w reakcji na prośbę o przywołanie maksymy odnoszącej się do pracy respondenci wymieniali najczęściej następujące sentencje: „Bez pracy nie ma kołaczy” i „Praca uszlachetnia”, zatem podkreślali jej znaczenie jako aktywności koniecznej do osiągnięcia swoich celów oraz ugruntowane przekonanie o większej wartości ludzi aktywnych zawodowo w stosunku do osób bezrobotnych. Inne maksymy wymie-

niane przez badanych to: „Żadna praca nie hańbi”, „Praca nie zajac”, „Nie samą pracą człowiek żyje”. Dwóch respondentów wymieniło następujące sentencje religijne: „Nie martw się o jutro, lecz myśl o tym, żebyś był dobrym już dzisiaj” (słowa Ojca Pio) i „Kto nie pracuje, ten nie je” (słowa św. Pawła).

Omawiając zagadnienie zaangażowania w życie Cerkwi, warto zauważyć, że połowa respondentów (zarówno wiernych, jak i duchownych) uznała takie czynności za pracę. Określali to jako obowiązek, porównując społeczność wyznaniową do rodziny i przekonując, że poprzez taką aktywność można starać się realizować cel religijny, tj. dążyć do zbawienia. Przykładowo:

Uznaję /zaangażowanie w życie Cerkwi/ za pracę, ale w innym względzie /i w/ trochę w innym ujęciu, /czyli/ za pracę, która nie realizuje ani [...] celu [...] zarobkowego, ani rozwijania siebie, a bardziej cel [...], /który jest/ najważniejszy, czyli zbawienie (analitik, Warszawa).

Ponadto definiowali oni zaangażowanie w życie Cerkwi jako ofiarę lub służbę, za którą nie oczekują wynagrodzenia i która sprawia im przyjemność. Warte podkreślenia jest również to, że duchowni określali swoje obowiązki jako powołanie lub posługę, a nie pracę. Jako formy zaangażowania w życie Cerkwi badani wymieniali najczęściej prace fizyczne na rzecz parafii (np. budowa cerkwi i domu parafialnego, sprzątanie cerkwi) i pomoc liturgiczną osób świeckich (m.in. śpiew w chórze cerkiewnym), a w dalszej kolejności: pełnienie funkcji duchownego, aktywność w radzie parafialnej, wsparcie działalności charytatywnej parafii, realizacja projektów parafialnych związanych z obchodzeniem różnych świąt i wydarzeń lokalnych (np. organizacja wycieczek), dziennikarstwo w służbie Cerkwi i działalność w bractwie cerkiewnym. Duchowni zwracali uwagę na to, że możliwość realizacji społecznie użytecznych inicjatyw przez prawosławne parafie zależy od stosunku osób decyzyjnych we władzach, głównie samorządowych, do mniejszości wyznaniowych, tj. czy dzielają krzywdzące prawosławnych stereotypy rozpowszechnione w polskich społeczeństwie. Jeden z badanych wyraził to tymi słowami:

Polska to jest [...] dziwny kraj, gdzie [...] prawosławnych traktuje się [...], że to są [...] Rosjanie, że to są spadkobiercy zaborów itd. Polacy zwykle traktują mniejszości wyznaniowe, to dotyczy też ewangelików i prawosławnych, stereotypowo, co [...] w wielu kwestiach [...] nie odpowiada prawdzie. Jeżeli we władzach, które decydują o rozdziale środków [...] w [...] projektach, znajdują się ludzie, którzy w ten sposób stereotypowo to pojmują, są tacy bardzo jednostronni i mają pewien określony światopogląd, to trudno by można mówić o popieraniu jakichkolwiek inicjatyw (duchowny).

Jednocześnie przekonywali oni, że zachowawcza postawa starszego i średniego pokolenia wyznawców prawosławia wobec parafialnych inicjatyw na rzecz lokalnej społeczności wynika z lęku przed negatywnym, stereotypowym postrzeganiem ich społeczności oraz z doświadczeń dyskryminacji w przeszłości. Takie obawy nie występują wśród młodego pokolenia wiernych, które uczy się podejmować owe działania i chętnie angażuje się. Świadczy o tym następująca wypowiedź:

My, prawosławni w Polsce, nie mamy [...] bogatego doświadczenia w podejmowaniu [...] inicjatyw. [...] My się *de facto* dopiero teraz uczymy, w jaki sposób korzystać ze środków unijnych, w jaki sposób pisać projekty [...], czy w jakiś sposób angażować się w życie lokalnej społeczności. Zawsze jest [...] strach przed tym, że zostaniemy odrzuceni, osądzeni, że zostaniemy w jakiś sposób poniżeni, a więc to jest pozycja [...] bardzo zachowawcza i staramy się [...] bardzo uważać, by nikomu nie nadebrać na odcisk. [...] Ten strach przed tym, który wynika z wielowiekowej [...] niechęci, on w tej społeczności, w naszym Kościele, w ludziach on cały czas [...] jest, bo z tyłu głowy zawsze mają tę myśl, że coś się może stać, że to w jakiś sposób zostanie źle ocenione albo że będą represje, [...] więc to jest raczej tak, że są przeszkody raczej [...] mentalne [...]. To jest starsze i średnie pokolenie. Natomiast młode pokolenie [...] już inaczej na to patrzy [...] i rzeczywiście angażuje się. [...] Coś się dzieje, ale to jest uzależnione od [...] księdza, od [...] wspólnoty parafialnej, czy ona chce, czy ona potrafi przezwyciężyć te własne lęki, które wynikają z przeszłości (duchowny).

Duchowni wymieniali następujące przykłady społecznie użytecznych inicjatyw prawosławnej społeczności i przedsięwzięć na rzecz lokalnej społeczności: uporządkowanie terenu wokół cerkwi (stworzenie bulwarów miejskich), współpraca z konserwatorami zabytków w trakcie remontów cerkwi, organizacja festiwali muzyki cerkiewnej, organizacja akcji sprzątania cmentarzy i opieki nad zapomnianymi nagrobkami osób zasłużonych, zbiórki żywności i odzieży dla osób potrzebujących (w kraju i za granicą), wsparcie dla alkoholików i osób mających problemy rodzinne, organizacja posiłków dla ubogich, prowadzenie domów pomocy społecznej dla osób starszych i hospicjów. Podkreślali oni, że w te inicjatywy parafii prawosławnych angażują się również osoby spoza tej społeczności i wyrażali nadzieję, że odnoszą one również efekt ewangelizacyjny.

## Postrzeganie przedsiębiorczości

Omawiając zagadnienie przedsiębiorczości należy uwypuklić, iż wierni podkreślali, że człowiek przedsiębiorczy powinien charakteryzować się przede wszystkim wysokimi kompetencjami interpersonalnymi, wyrażającymi się w życzliwości, dobroci, uprzejmości i szczerości

w stosunku do drugiego człowieka (zarówno klienta, jak i pracownika oraz innego przedsiębiorcy). Przykładowo:

Myślę, że /człowiek przedsiębiorczy/ powinien charakteryzować się dobrocią [...] do innych, że nie tylko myśleć o sobie, ale myśleć też o tych, co są obok (sprzedawcy, Słupsk).

Dopiero w dalszej kolejności respondenci zwracali uwagę, opisując człowieka przedsiębiorczego, na znaczenie takich cech, jak: umiejętność planowania swoich działań, pracowitość, zapobiegliwość oraz sumienność i dążenie poprzez powyższe do wzbogacenia się.

Warto zauważyć, że połowa badanych uznałaby za osobę przedsiębiorczą kogoś, kto osiąga dobre końcowe efekty swojej pracy, ale podczas jej wykonywania nie jest uczciwy np. daje łapówki w celu szybszego załatwienia spraw urzędowych. Jednocześnie wyrażające taką opinię osoby podkreślały, że nieuczciwość w postępowaniu jakiegoś przedsiębiorcy stanowi osobisty wybór tego człowieka w osiągnięciu celów. Świadczy o tym następująca wypowiedź:

To jest [...] wybór stylu /i/ rodzaju przedsiębiorczości. To są decyzje osobiste tej osoby, że /dany/ człowiek ma tendencje do tego, żeby było łatwiej, więc może [...] ułatwia mu to nieuczciwe zachowywanie się /osiąganie swoich celów/ (recepcjonista, Warszawa).

## Postrzeganie zaangażowania w pracę

Przedstawiając wyniki badań odnoszące się do zagadnienia zaangażowania w pracę, warto zauważyć, że zdecydowana większość respondentów nie uznawała za zasadne, aby zwolnienie z pracy przysługiwało pracownikowi jedynie w przypadku choroby. Badani byli świadomi, że jest to kwestia uregulowana prawnie. Jako inne niż choroba przyczyny zwolnienia z pracy wymieniali oni przede wszystkim sprawy rodzinne oraz zdarzenia losowe. Zwracali oni uwagę również na potrzeby religijne, czyli deklarowali, że starają się o urlop z pracy w dni, kiedy Kościół prawosławny obchodzi święta. Jedna z osób wyraziła to tymi słowami:

Jeśli chodzi o /powody zwolnienia z pracy/ powiązanie z religią, to jest tak, że mam święta, /a/ jestem w mniejszości, i akurat jest pierwszy dzień Świąt Bożego Narodzenia, który wypada w poniedziałek, a ja chciałabym z rodziną spędzić święta [...] w cerkwi i [...] uważam, że [...] na takie okoliczności było /mi potrzebne/ [...] zwolnienie z pracy (urzędniczka, Boratyniec Ruski).

Należy podkreślić, że deklaracje badanych odnośnie do chęci migracji zarobkowej nie były jednoznaczne. Część z nich zwracała uwagę na fakt, że ma już takie doświadczenie lub by miała, gdyby inaczej potoczyła się ich biografia. Respondenci, którzy zadeklarowali, że nie zdecydowaliby się na migrację zarobkową, uzasadniali to swoim przywiązaniem do rodziny. Jednocześnie warto zaakcentować, że nie oceniali oni negatywnie osób, które podjęły decyzję o wyjeździe za granicę w celu zarobkowym. Wyrażają to następujące słowa:

Myśmy otarli się o [...] /emigrację zarobkową/, bo mieliśmy zaproszenie [...] trzydzieści lat temu: „Może przyjeżdżajcie. Mamy pracę”. [...] Nie skorzystaliśmy z tego. Nie krytykuję ludzi, którzy [...] pojechali /za granicę/ i /tam/ zarabiają. Cieszę się, że nie dotyczy to nas. Po rozmowie z małżonką, bo [...] nigdy nie chcieliśmy pojechać indywidualnie, albo dwoje, albo nikt, [...] tak się [...] zadziało, że jednak nie /pojechaliśmy do pracy za granicę/ (mężczyzna prowadzący sklep, Boratyniec Ruski).

Odpowiedzi wiernych na pytanie, czy poświęciliby codziennie swój wolny czas po pracy na samodzielną naukę języka obcego, którego znajomość jest wymagana przez obecnego pracodawcę, również nie były jednoznaczne. Badani zwracali uwagę na brak czasu z powodu obowiązków domowych i rodzinnych oraz na trudność w zmobilizowaniu się do nauki. Twierdzili oni, że zdecydowaliby się na naukę języka obcego jedynie w wyniku osobistej motywacji, a nie z polecenia przełożonego oraz tylko wtedy, gdyby to faktycznie byłoby im potrzebne w pracy. Przykładowo:

Jeżeli ten język /obcy/ by nie interesował mnie, niezależnie od tej pracy, to myślę, że raczej bym zmieniła pracę. Ta motywacja /do nauki języka obcego/ musiałaby być wewnętrzna. [...] Ja się lubię uczyć języków, ale ja się ich zawsze uczyłam, dlatego że ja chciałam, a nie dlatego, że ktoś mi kazał. Nie wyobrażam sobie, żeby ktoś mi miał kazać /uczyć się języka obcego/ (urzędniczka, Warszawa).

Ponadto nie pojawiły się jednoznaczne odpowiedzi badanych na pytanie, czy uczestniczyliby w organizowanych przez pracodawcę, dobrowolnych i bezpłatnych szkoleniach oraz kursach pogłębiających umiejętności zawodowe, które odbywałyby się w weekendy. Respondenci deklarowali, że warunkiem ich uczestnictwa w takich szkoleniach byłoby to, czy uznaliby ich tematykę za interesującą oraz przydatną w pracy. Jednocześnie zaznaczali również, że te kursy nie mogłyby się odbywać w każdy weekend.

Podsumowując wyniki badań odnoszące się do kwestii zagadnienia zaangażowania w pracę, za istotne uważam podkreślenie, iż respondenci zadeklarowali, że przed decyzją o podjęciu pracy, odnośnie do



której mają świadomość posiadania przez siebie iluzorycznych kompetencji, wstrzymywałyby ich obawa o nierzetelne wykonywanie związanych z nią obowiązków. Z tego względu podjęliby oni taką pracę pod warunkiem, że mogliby nauczyć się potrzebnych umiejętności w trakcie zatrudnienia. Świadczy o tym następująca wypowiedź:

Jestem w stanie szybko się nauczyć różnych rzeczy i pewnie /przyjąłabym propozycję pracy, mimo świadomości posiadania przez siebie iluzorycznych kompetencji/ [...], ale nie zatajałabym tego, że potrzebuję czasu na nauczenie się pewnych rzeczy, /czyli/ [...] podciągnięcie się (dziennikarka, Warszawa).

## Relacja między pracą a bogactwem

Jako efekt dobrze wykonanej pracy respondenci wymieniali najczęściej satysfakcję. Warto zaznaczyć, że prawosławni podkreślali również znaczenie zadowolenia klientów, pochwał ze strony przełożonego i uznania ze strony współpracowników, czyli wyników ich aktywności zawodowej, które wyrażają się poprzez relacje międzyludzkie. Natomiast dopiero w dalszej kolejności wspominali oni o lepszych zarobkach i awansie, z tego powodu też uznawali za idealistyczne twierdzenie, iż efektem dobrze wykonanej pracy jest spokojne i dostatnie życie. Ponadto respondenci byli świadomi faktu, że nie zawsze osoby, które prowadzą spokojne i dostatnie życie, doszły do tego poprzez dobre wykonywanie pracy. Jedna z osób wyraziła to tymi słowami:

Nie zawsze tak jest, /że efektem dobrze wykonanej pracy jest spokojne i dostatnie życie/ [...]. To zależy od osoby, jaką się jest [...], bo są osoby, które mają [...] inne cele niż samorealizacja i im [...] zależy na tym, żeby jak najmniej się napracować i jak najwięcej zarobić, więc te osoby nie myślą o tym, żeby dobrze wykonywać swoją pracę, tylko żeby jakoś się obronić /i/ zrzucić na kogoś /obowiązki/. Mówię tutaj przede wszystkim o obronie [...] swojej pozycji, stanowiska i żeby [...] pensję dostać, [zatem] [...] oni nie wykonują swojej pracy w [...] sposób [...] sumienny i dokładny, lecz w [...] sprytny sposób, [...] więc zależy, [...] jakim jest się człowiekiem (analityk, Warszawa).

Omawiając zagadnienie wyników aktywności zawodowej, warto zauważyć, że wszyscy badani zgodzili się z następującym stwierdzeniem zaczerpniętym z „Przeglądu Prawosławnego”: „bogactwo jest skoncentrowane w rękach nielicznych”. Jednocześnie precyzowali oni, że ta opinia odnosi się wyłącznie do bogactwa rozumianego w sensie finansowym i podkreślali znaczenie bogactwa duchowego każdego człowieka. Przykładowo:

Bogactwo można różnie rozumieć, więc bogactwo można rozumieć /również/ w sposób niematerialny i wtedy wydaje mi się, że w każdym człowieku da się coś znaleźć (urzędniczka, Warszawa).

W tym kontekście respondenci negatywnie oceniali pogłębianie nierówności materialnych w społeczeństwie poprzez koncentrację dużych majątków w rękach małej grupy ludzi, tym bardziej, że – ich zdaniem – doszli oni do bogactwa w nie zawsze uczciwy sposób i często nie umieją rozsądnie zarządzać swoim stanem posiadania. Świadczy o tym następująca wypowiedź:

Trzeba potrafić z [...] bogactwem sobie poradzić. [...] Ksiądz Tischner [...] mówił: „To, co Ty masz, to ma Ciebie. Jesteś niewolnikiem tego, co Ty masz. Jeśli chcesz być wolnym, to lepiej nic nie mieć”. Nic, czyli mieć tyle, ile Ty ogarniasz. Jeśli potem to rodzi Twoje zakłopotanie /i/ zmartwienie, /to/ [...] stajesz się [...] niewolnikiem swojego bogactwa. Nie każdy to wytrzyma /i/ nie każdy to ogarnie (dentystka, Słupsk).

Należy podkreślić, że respondenci przekonywali, iż nie zawsze bogactwo niektórych ludzi świadczy o ich pracowitości i zapobiegliwości, ponieważ do zasobnych warunków materialnych można dojść również poprzez dziedziczenie. Jednocześnie nie krytykowali oni ludzi, którzy doszli do znacznego majątku poprzez spadek, o ile dobrze rozporządzają tymi pieniędzmi. Jedna z osób wyraziła to tymi słowami:

Można powiedzieć, że bogactwo można zdobyć poprzez zapobiegliwość rodziców, a potem to schodzi na dzieci i dzieci czasami nie potrafią tego uszanować i szastają tymi pieniędzmi. Natomiast jeżeli są przedsiębiorczy i [...] robią z tych pieniędzy, które mają od rodziców, dobry użytek dla siebie, to jest to dobre (kasjerka, Warszawa).

Ponadto badani zwracali uwagę na znaczenie przemian gospodarczych i kapitału kulturowego jako czynników, ich zdaniem, decydujących o tym, czy dana osoba ma szansę stać się człowiekiem zamożnym. Przykładowo:

Myślę, że są oczywiście ludzie, którzy się wzbogacili [...], bo ciężko pracowali, [...] ale też duża część tego największego bogactwa na świecie jest związana [...] z tym, że były [...] przemiany /gospodarcze, czy/ ktoś skorzystał na [...] przywilejach, których nie miał ktoś inny, więc nie jest to [...] równościowe. [...] /Zatem/ trzeba pamiętać /również/ o tym, że [...] kapitał kulturowy odgrywa dużą rolę. [...] Jak ktoś pochodzi z biednego domu, /czy/ z patologicznej rodziny, to często bardzo trudno jest mu się wybić i często to nie jest jego wina, a opowieści o pucybutach, to jak się dobrze sprawdzi, to ten pucybut wcale nie był takim pucybutem i miał wpływowych rodziców albo ktoś mu coś załatwił (informatyczka, Warszawa).

Jednocześnie zdecydowana większość respondentów uważała, że ludzie nie powinni afiszować się ze swoim bogactwem, nawet jeśli doszli do niego uczciwą pracą. Postulowali oni życie w prostocie i skromności, a jednocześnie unikali oceny innej postawy ludzi. Świadczy o tym następująca wypowiedź:

Generalnie uważam, że nikt się nie powinien afiszować /się swoim bogactwem/. To znaczy, niech się afiszuje, jak chce. To jego sprawa, ale [...] wydaje mi się, że [...] nie powinien się afiszować z tym. (analityk, Warszawa)

Uzasadniając swoją opinię badani zauważali, że osoby, które wzbogaciły się poprzez własną rzetelną aktywność zawodową, nie okazują demonstracyjnie swojego stanu posiadania. Ponadto byli oni zdania, że nie należy afiszować się swoim bogactwem ze względu na możliwość niechęci ze strony osób mniej zamożnych. Jedna z osób podkreślała, że zazdrość ludzi biedniejszych może prowadzić do przestępstw dokonywanych na osobach bogatych, dlatego zalecała ona demonstrowanie swojego bogactwa jedynie poprzez wspieranie działalności charytatywnej instytucji kościelnych i świeckich lub poprzez pomoc indywidualnym osobom w trudnej sytuacji życiowej. Wyraziła to tymi słowami:

/Ludzie/ raczej nie /powinni afiszować się swoim bogactwem/ z tej [...] przyczyny, że [...] zazdrość jest bardzo niedobra, bo może wywołać w drugim człowieku różne odruchy /i/ [...] może spowodować, że ktoś może zamordować dla tego bogactwa, porwie dziecko dla okupu, [...] podpali zakład produkcyjny, [...] /czy/ podłoży [...] świnie, więc [...] jeżeli już afiszować się /bogactwem/, to trzeba /robić to/ bardzo mądrze [...]. Można afiszować się [...], wspierając [...] działalność charytatywną [...] Kościoła, czy działalność charytatywną organizacji pozarządowych. [...] Można [...] bogactwo skierować w te kanały. [...] W telewizji mówią, że ktoś [...] się spalił, a ja jestem bogaty, to nie afiszując się, wyślij pieniądze /i/ [...] pomóż tym ludziom. /Zatem/ [...] nie jestem za afiszowaniem się [...] typowo materialnym (księgowa, Warszawa).

## Stosunek do wydawanie zarobionych pieniędzy

Odnosnie do zagadnienia wydawania zarobionych pieniędzy należy podkreślić, że niemal wszyscy respondenci zgodzili się z następującym stwierdzeniem zaczerpniętym z „Przeglądu Prawosławnego”: „prze-trwanie wiązało się i nadal wiąże z wyrzeczeniami finansowymi”. Zwracali oni uwagę (na podstawie własnych doświadczeń życiowych) na potrzebę planowania wydatków, z czym związane są wyrzeczenia finansowe i na konieczność oszczędzania ze względu na niskie dochody oraz podkreślali znaczenie pracy koniecznej do tego, żeby przetrwać trudną sytuację finansową. Przykładowo:

Myślę, że /wyrzeczenia finansowe/ na pewno /są konieczne/, żeby przetrwać. Był okres, kiedy nie mieliśmy na [...] na chleb. Na pewno trzeba przetrwać ten okres, ale trzeba pracować i iść do przodu, /czyli/ nie załamywać się (dentystka, Słupsk).

Zdecydowana większość badanych deklarowała, że nie wydaje szybko zarobionych pieniędzy, lecz je oszczędza i stara się nimi gospodarować w ten sposób, aby starczyły im one na wszystkie obecne i przyszłe potrzeby życiowe. Nie definiowali oni siebie jako osoby rozrzutne i mające duże wymagania materialne. Świadczy o tym następująca wypowiedź:

Wydaję /pieniądze/ tylko na to, co potrzebuję. Nie mam dużych wymagań życiowych, więc co zarobię, to nie wydaję (analityk, Warszawa).

Ponadto respondenci stwierdzali, że skupienie uwagi na inwestycyjnym klimacie i indeksach giełdowych dotyczy tylko osób, które grają na giełdzie, tym bardziej, że, ich zdaniem, wymaga to specjalistycznej wiedzy oraz posiadania dużych zasobów finansowych. Z tych powodów w zdecydowanej większości badani deklarowali, że nie mają takich doświadczeń i nie są tym zainteresowani, również ze względu na – w ich opinii – wysokie ryzyko związane z grą na giełdzie. Część z nich określiła taką formę inwestowania pieniędzy za hazard i oszustwo. Jedna z osób wyraziła to tymi słowami:

Pojawiają się różne firmy, które wykraczają daleko [...] w ryzyku finansowym poza giełdę i próbują [...] sprzedawać swoje usługi o wysokim ryzyku. [...] Spróbowałem. Dałem się namówić i chciałem [...] sprawdzić [...], jak to funkcjonuje i rzeczywiście się [...] przekonałem /oraz/ potwierdziłem swoje zdanie o tym, że to są oszuści. To jest pewne oskarżenie, ale funkcjonowanie tego typu /instytucji/ nie jest uczciwe (recepjonista, Warszawa).

Istotnym wnioskiem jest również to, że badani podkreślali, iż nie czują potrzeby odrabiania konsumpcyjnych zaległości w formie wydawania zarobionych pieniędzy. Deklarowali oni, że nie dokonują zakupów pod wpływem impulsu i kupują tylko rzeczy niezbędne oraz nie na zapas. Warto zauważyć, że jednocześnie unikali oni oceny moralnej odmiennej postawy i że jeden z respondentów zwrócił uwagę, iż ona była powszechna w latach 90-tych, a obecnie jest realizowana jedynie przez niektóre osoby. Świadczy o tym następująca wypowiedź:

Okres /odrabiania konsumpcyjnych zaległości/ już mamy za sobą. Odrabianie zaległości konsumpcyjnych to lata 90-te, [...] a teraz są lata 2-tysięczne [...] /i/ co kto lubi (urzędnik, Warszawa).

Odnosnie kwestii sklepów zdecydowana większość prawosławnych zapewniała, że nie lubi spędzać wolnego czasu w supermarketach, określając przebywanie w takim sklepie za męczące, głównie ze względu na konieczność dokonywania wyboru spośród wielu oferowanych towarów. Z tego względu deklarowali oni, że idą do supermarketu tylko w sytuacji, gdy istnieje potrzeba zakupu jakiegoś towaru. Przykładowo:

Absolutnie /nie lubię spędzać wolnego czasu w supermarkecie, ale/ zakupy to [...] obowiązek, /gdy/ [...] trzeba pójść i kupić chleb, żeby przeżyć, /czy/ buty, żeby chodzić (mężczyzna prowadzący sklep, Boratyniec Ruski).

Ponadto większość badanych podkreślała, że kupując dany produkt kieruje się przede wszystkim jego użytecznością (dla siebie, bądź członków rodziny) i uznawało za bezsensowne gromadzenie rzeczy niepotrzebnych. Świadczy o tym następująca wypowiedź:

/Kupując jakiś produkt kieruję się użytecznością/, bo ja myślę, że powinny być rzeczy takie, które są potrzebne, a po co obsiadać rzeczami, które są niepotrzebne. [...] Ja pracuję w handlu. Czasem przychodzą naprawdę piękne rzeczy [...] /i/ sobie tak myślę: „O, jakie ładne. Ja tego nie mam, to może sobie zostawię [...] jedną rzecz”, a później [...] przechodzi parę dni i po co mi to? Co ja będę w domu robić z tym? Dobrze, to postawię i będzie pięknie wyglądało [...] dla oka /i/ dla przytulności, ale [...] zgromadzenie tego wszystkiego [...] jest niepotrzebne. Później [...] to trzeba wszystko to wziąć i wyrzucić do śmietnika, bo to jest dla mnie nieużyteczne (sprzedawczyni, Słupsk).

## Problematyka bezrobocia

Omawiając problematykę braku aktywności zawodowej chciałabym zaznaczyć, że niemal wszyscy respondenci byli przekonani o tym, że obecnie nie występuje masowe bezrobocie, na co wskazują ekonomiczne wskaźniki (o których, jak deklarowali, dowiadują się z mediów). Jako główne przyczyny pozostawiania bez pracy wymieniali oni niechęć do jej podejmowania wynikającą z lenistwa oraz ze zbyt wygórowanych oczekiwań finansowych. Przykładowo:

Dla chcącego nie ma przeszkód, /aby/ [...] pracować (kobieta prowadząca sklep, Boratyniec Ruski).

Większość badanych zgodziło się w sposób zdecydowany z opinią wyrażoną w „Przeglądzie Prawosławnym”, że: „stan wyczekiwania i bezradności podczas bezrobocia prowadzi do totalnej degradacji”. Zatem

byli oni świadomi tego, że bezrobocie bardzo negatywnie wpływa na psychikę człowieka (prowadzi do depresji) i podkreślali marazm (brak rozwoju) spowodowany taką sytuacją życiową, w wyniku której istnieje zagrożenie popadnięcia w uzależnienia (alkoholizm) i ograniczenia kontaktów międzyludzkich. Jedna z osób wyraziła to tymi słowami:

Myślę, że /bezrobocie/ [...] może faktycznie [...] dobić człowieka. [...] Wyobrażam sobie, że jak ktoś przez parę miesięcy szuka /pracy/ i nic, [...] to może to prowadzić do depresji, /ponieważ/ [...] może to po prostu podważać człowieka (urzędniczka, Warszawa).

Istotnym wnioskiem z części badań dotyczącej problemu bezrobocia jest fakt, że zdecydowana większość respondentów zadeklarowała, iż skorzystałaby z parafialnej samopomocy w sytuacji utraty pracy. Uzasadniali to oni swoim bliskim związkiem ze wspólnotą wyznaniową i uznawali za naturalne kontaktowanie się ze znajomymi, również z parafii, w sprawie poszukiwania zatrudnienia. Świadczy o tym następująca wypowiedź:

/W sytuacji braku pracy/ na pewno bym szukała pomocy w parafii, /ponieważ/ [...] w pierwszej kolejności to się idzie do swoich i się pyta, czy pomogą (dentystka, Słupsk).

Wśród nich znalazły się również osoby, które przyznały, iż już skorzystały z takiego wsparcia w okresie bezrobocia.

Ponadto warto zauważyć, że respondenci mieli różne przekonania odnośnie tego, czy za jeden z efektów braku pracy należy uznać konieczność proszenia o jałmużnę. Część badanych uznawała to za prawdę i nie potępiała ludzi, którzy żebrzą w sytuacji bezrobocia. Przykładowo:

Człowiek pracuje, żeby mieć za co się wyżywić. Jeżeli nie ma środków, żeby przetrwać, to musi szukać innych dróg, więc [...] jałmużna jest [...] naturalną kolejną rzeczą (analityk, Warszawa).

Jednocześnie część z nich była świadoma faktu, iż w przypadku niektórych osób proszenie o jałmużnę wynika z ich lenistwa i jest dobrowolną decyzją w kwestii takiego sposobu zapewnienia sobie bytu. W tym kontekście podkreślali oni, że jedynie chwilowa bardzo ciężka sytuacja życiowa uzasadnia konieczność żebrania, zatem należy dążyć do znalezienia pracy i samodzielnego (również bez korzystania ze świadczeń ze strony pomocy społecznej) utrzymywania się. Jedna z osób wyraziła to tymi słowami:

Jałmużna kojarzy mi się z tym, /że/ [...] człowiek nic totalnie nie ma. [...] Wiele osób ma brak [...] totalny na własne życzenie. Ja tak uważam, bo u nas pod cer-



kwią Św. Marii Magdaleny na warszawskiej Pradze jest dużo żebrzących osób, ale ja mam wrażenie, znając historię niektórych z tych osób, że oni na własne życzenie mają taką sytuację, więc to [...] jest [...] pójście na łatwiznę (księgowia, Warszawa).

Interesującą informacją związaną z badaniami może być brak jednoznacznych deklaracji respondentów odnośnie tego, czy daliby pieniądze żebrakowi na ulicy mimo podejrzania, że wyda on je na alkohol lub narkotyki, a nie na jedzenie. Część z nich przyznało, że czasami daje pieniądze żebrakowi na ulicy, a czasem kupuje mu jedzenie. Należy podkreślić, że niektórzy badani uzasadniali w sposób religijny fakt wspierania osób żebrzących pomimo wyżej opisanych podejrzeń oraz pomimo faktu, że w ten sposób dawali im przyzwolenie na wydawanie uzyskanych pieniędzy według ich uznania, w tym również na alkohol. Przykładowo:

Wiem, że [...] podejrzewanie, /ze osoba żebrząca wyda uzyskane pieniądze na alkohol lub narkotyki/, nie służy mi, ani mojej chęci dania. Staram się [...] prosić Boga [...], żeby odebrał mi tego typu myślenie [...], bo to mi odbiera samopoczucie i całe szczęście udaje mi się dać pieniądze, pomimo tych podejrzeń [...]. Staram się nie podejrzewać tych osób /i/ po prostu daję /im/ [...] drobne kwoty (repcjonista, Warszawa).

Jako czynniki decydujące o uzyskaniu pracy respondenci wymieniali przede wszystkim umiejętność autoprezentacji na rozmowie kwalifikacyjnej, kompetencje oraz chęć podjęcia zatrudnienia. Jednocześnie zdecydowana większość badanych zgodziła się z opinią, że głównym czynnikiem jest osobista aktywność osoby, która szuka wolnego etatu. Ich zdaniem ta aktywność powinna wyrażać się w przeglądaniu ofert pracy w prasie i Internecie, w pytaniu znajomych o możliwość podjęcia zatrudnienia oraz w udziale w rozmowach kwalifikacyjnych. Świadczy o tym następująca wypowiedź:

/Własna aktywność osoby, która szuka wolnego etatu jest decydującym czynnikiem, aby znaleźć pracę/, bo nikt nie będzie prowadził nikogo za rączkę, że – „Słuchaj, bo tam jest praca”. Jeśli ja [...] jestem zdeterminowana, żeby ją znaleźć, to człowiek szuka wszędzie [...] i we wspólnocie swojej parafialnej powie, i powie do koleżanek: „Słuchajcie, gdybyście słyszały o jakiejś pracy, to dajcie mi znać, bo ja potrzebuję”. /Zatem do/ [...] każdego źródła daję sygnał od siebie, że ja [...] poszukuję pracy (urzędniczka, Boratyniec Ruski).

Omawiając problematykę czynników warunkujących znalezienie zatrudnienia, warto podkreślić, że prawie żaden respondent nie podzielał opinii wyrażonej w „Przeglądzie Prawosławnym”, że: „obecnie występuje kryzys gospodarczy i katastrofa ekonomiczna”. Zwracali oni

uwagę na dobre wskaźniki ekonomiczne skutkujące faktem, że obecnie nie występuje masowe bezrobocie i ubóstwo, sklepy są dobrze zaopatrzone oraz wzrasta konsumpcja. Część badanych było świadomych tego, że przekonywanie o kryzysie gospodarczym i katastrofie ekonomicznej jest jedynie zabiegiem propagandowym, kreowanym przez polityków. Jedna z osób wyraziła to tymi słowami:

Nie /występuje kryzys gospodarczy i katastrofa ekonomiczna/. To jest tylko polityka, która jest dla różnych /rządzących/ potrzebna (kobieta prowadząca sklep, Boratyniec Ruski).

## Znaczenie wynagrodzenia za pracę

Odnośnie do zagadnienia znaczenia wynagrodzenia należy zauważyć, że zdecydowana większość badanych nie zgodziła się z przekonaniem, że głównym czynnikiem świadczącym o wartości pracy jest wysokość zapłaty za jej wykonanie. Zwracali oni uwagę na niematerialną wartość pracy, rozumianą jako znaczenie danej aktywności dla społeczeństwa. Przykładowo:

Wartość dla mnie pracy jest w tym, co robi [...] człowiek /np./ wartość pracy [...] kogoś, kto ratuje życie ludzkie. [...] Wartość [...] niematerialna /tej/ pracy jest ważniejsza, /ale/ [...] na [...] wynagrodzenie wpływają różne czynniki i niestety nie jest tak w tym świecie, że [...] wynagrodzenie odzwierciedla faktycznie [...] niematerialną wartość tej pracy (urzędniczka, Warszawa).

Ponadto respondenci argumentowali, że osoby na kierowniczych stanowiskach zarabiają nieadekwatnie dużo w stosunku do wartości swojej pracy oraz ich postawy wobec niej.

Deklaracje badanych nie były jednoznaczne odnośnie tego, czy pracowaliby w danym zakładzie pracy na stanowisku, które spełnia ich osobiste ambicje mimo obniżenia wynagrodzenia o połowę. Kontynuowaliby oni to zatrudnienie jedynie w sytuacji, gdyby było to spowodowane krótkotrwałą trudną kondycją finansową przedsiębiorstwa lub gdyby nie mieli możliwości podjęcia innej pracy. Jednocześnie badani podkreślali, że uznawaliby obniżenie wynagrodzenia za wyraz braku szacunku. Jedna z osób oddała to tymi słowami:

Gdyby ktoś tak postępował, to znaczy, że mnie nie szanuje. [...] Jeżeli uważa, że jestem dobrym pracownikiem, a daje mi mniej /pieniędzy, czyli/ [...] nie docenia, to nie /pracowałabym dalej w tym zakładzie pracy/ (kobieta prowadząca sklep, Boratyniec Ruski).

Warto podkreślić, że w zdecydowanej większości respondenci uznali za pracę „społecznie użyteczne inicjatywy prawosławnej społeczności, czyli przedsięwzięcia na rzecz lokalnej społeczności, które są czynione bezpłatnie”, a które opisuje „Przegląd Prawosławny”. Badani zwracali uwagę, że osoby zaangażowane w takie inicjatywy często otrzymują wynagrodzenie za tę swoją aktywność. Jednocześnie definiowali oni zajęcia wykonywane bez wynagrodzenia również za pracę i deklarowali swój duży szacunek wobec osób zaangażowanych w te aktywności. Świadczy o tym następująca wypowiedź:

Uważam, że /zaangażowanie w społecznie użyteczne inicjatywy prawosławnej społeczności/ to jest bardzo ważna praca. [...] Ja [...] bardzo cenię tego rodzaju [...] inicjatywy i wiem [...], że /jeżeli ktoś/ [...] potrafi się podzielić [...] swoim czasem /i/ talentem [...], to jest to bardzo cenne. Ja to bardzo szanuję (dziennikarka, Warszawa).

Respondenci wymieniali następujące społecznie użyteczne inicjatywy prawosławnej społeczności: działalność Bractwa Prawosławnego, aktywność Eleosu (prowadzenie świetlicy dla dzieci), praca wydawnictw prawosławnych, porady prawne (podatkowe).

## Postrzeganie pracodawcy

Omawiając zagadnienie postrzegania pracodawcy, chciałabym zaznaczyć, że większość wiernych zgodziła się z następującym stwierdzeniem zaczerpniętym z „Przeglądu Prawosławnego”: „wyzysk wielkich mas ludności przez międzynarodowy kapitał wynika z bezsensu współczesnego świata, który wybrał jedną twarz – rynek”. Podkreślali oni eksploatację siły roboczej z krajów biedniejszych w państwach bogatszych (jako przykład podawali najczęściej Chiny) oraz wykorzystywanie pracowników przez korporacje. Przykładowo:

Firmy duże to już chyba w założeniu mają, żeby praca ludzka była jak najmniej opłacana, a zyski były jak największe, więc /jest tam/ [...] wykorzystywanie [...] ludzi (kobieta prowadząca sklep, Boratyniec Ruski).

Natomiast duchowni przekonywali, że przyczyną wyzysku nie jest rynek, lecz egoistyczna chciwość, a w konsekwencji prowadzenie interesów niezgodnie z zasadami biblijnymi (w tym kontekście przywoływali m.in. przypowieść o bogaczu). Jeden z nich wyraził to tymi słowami:

Wyzysk człowieka wynika, moim zdaniem, nie z rynkowości. Wyzysk człowieka wynika przede wszystkim z tego, że człowiek jest chciwy /oraz/ z egoistycznego po-

dejsčia /człowieka do życia, czy/ z egocentryczności, że „ja jestem najważniejszy” i inni są traktowani przedmiotowo albo instrumentalnie. /Zatem wyzysk wynika z myślenia/, że mogą się wzbogacić tylko wykorzystując, bądź okradając drugiego człowieka. [...] Nie składałbym tego na rynkowość, bo jeśli chodzi o [...] rynkowość, to jest ona zawarta w Piśmie Świętym. Są [...] bardzo jasne wytyczne /odnośnie rynkowości/ w Starym Testamencie szczególnie, ale i w Nowym Testamencie, w wypowiedziach Chrystusa. Nawiązując [...] do Starego Testamentu, są /tam/ wskazania, w jaki sposób powinny być prowadzone interesy, że mają być uczciwe, /czyli/ że ten, który waży, nie powinien [...] ciężarków zmniejszać. Tam jest bardzo szczegółowo opisane, w jaki sposób się zachowywać etycznie gospodarczo, /czyli/ [...] żeby [...] dbać o biednych /i/ [...] kłosów z pola nie ścinać, żeby biedni mogli też pożywić się. [...] To jest zachęta do dzielenia się ze sobą różnymi dobrami, /a/ to jest [...] przeznaczeniem i rolą każdego [...] chrześcijanina (duchowny).

Warto zauważyć, że również Larchet pisze o chciwości i zachłanności jako o chorobach duchowych w następujący sposób:

Przyczyną tych namiętności nie są same pieniądze czy też dobra materialne, ale zdeprawowany stosunek człowieka do nich. Pieniądze i dobra materialne powinny służyć człowiekowi do zaspokojenia jego potrzeb związanych z utrzymaniem. Człowiek chciwy czy skąpy nie szanuje tego celu i obiera w stosunku do nich postawę patologiczną, nadając im wartość samym w sobie, zamiast przyznawać im wartość użytkową i ciesząc się nie ich używaniem, a posiadaniem” (Ibidem: 153).

Ponadto, w kontekście problematyki relacji pracodawców i pracowników należy podkreślić, że niemal wszyscy respondenci przekonywali, iż mobbing występuje wobec osób na wszystkich stanowiskach pracy, niezależnie od ich szczebla w danym przedsiębiorstwie. Wskazywali oni również na możliwość mobbingowania osób na kierowniczych stanowiskach przez inne osoby na takich stanowiskach lub przez podwładnych. Ponadto badani podkreślali, że mobbing może dotyczyć pracowników każdego przedsiębiorstwa. Świadczy o tym następująca wypowiedź:

/Mobbing/ może się zdarzać każdemu, /czyli/ [...] nie tylko na kasie w „Biedronce”, ale również komuś, kto pracuje [...] w dużej korporacji, czy w [...] międzynarodowym koncernie (informatyczna, Warszawa).

Jednocześnie zdecydowana większość zadeklarowała, że nie domagała się swoich praw u nieuczciwego pracodawcy, ponieważ nigdy nie miała takiego przełożonego.

## Tradycje, wartości i duchowość prawosławia a wyzwania współczesności związane z problematyką pracy

Za ważne zagadnienie w moich badaniach uznaję kwestię obecnego znaczenia tradycji, wartości i duchowości prawosławia przede wszystkim wobec problematyki pracy. Odpowiadając na pytanie o to, czy wspomniany etos prawosławia może stanowić źródło odpowiedzi na wyzwania współczesności, duchowni stwierdzali, że nie można wyodrębnić wyzwań współczesności, ponieważ są one niezmiennie w historii, a chrześcijaństwo, w szczególności wyznanie prawosławne, jest wobec nich uniwersalną i najlepszą odpowiedzią. Rozumieli oni te wyzwania jako postulat nieustannego dążenia do doskonalenia się, aby być człowiekiem dbającym przede wszystkim o dobre relacje międzyludzkie. Świadczy o tym następująca wypowiedź:

Pismo Święte i nauka Chrystusa jest uniwersalna, [...] /czyli/ jest słuszna i [...] adekwatna do każdego czasu, w którym człowiek żyje, a więc i /do/ dzisiejszych czasów, jeżeli wiadomo, że życie ludzkie i cała konstrukcja człowieka jest zbudowana przede wszystkim na relacji. Wynika to [...] z definicji osoby, którą Kościół prawosławny przyjmuje, [...] która mówi o tym, że naczelną cechą osoby jest zwrócenie się ku twarzy drugiego człowieka, czyli najważniejsza jest relacja, relacja moja z Bogiem, relacja moja z drugim człowiekiem, a więc jeżeli ta relacja będzie odpowiednio budowana w oparciu o prawdę ewangeliczną [...] /i/ o prawdy duchowe, to [...] wyzwania współczesnego świata, które dotyczą [...] właśnie relacji międzyludzkich [...], zostają przewyciężone [...]. Tylko że niestety [...] czasy są pełne [...] egoizmu i egocentryzmu. Człowiek bardzo rzadko chce się przyznać do swoich błędów. Każdy chce uchodzić za mentora, za kogoś, kto jest najmądrzejszy i ma rację, a więc zamyka się w swojej jednostkowości. [...] Takie pojmowanie człowieka jako jednostki [...] powoduje [...] kryzys. Mówimy o ludziach jako o jednostkach, [a] nie jako o osobach. [...] Człowiek to nie jest jednostka. Nie jest sam. [...] /Nikołaj/ Bierdajew powiedział [...], że „człowiek nie zbawia się w pojedynkę”, więc zawsze jest potrzebny człowiekowi drugi człowiek do tego, żeby mógł dążyć do zbawienia i rozwiązywać [...] problemy, dlatego prawosławie stawia na dialog, na porozumienie i na relację, ale [...] te relacje nie mogą być takie, że ja jestem najważniejszy, tylko że są pewne uniwersalne ważne wartości, o których mówimy, że są to wartości Boże, duchowe, te, o których mówi Ewangelia. W oparciu o to uzyskujemy zrozumienie samego siebie, zrozumienie świata i dzięki temu [...] problemy, które do nas przychodzą, mogą być rozwiązane (duchowny).

Przekonuje o tym również Bułgakow w następujących słowach:

Człowiek ma podobieństwo do Boga nie tylko jako istota rozumna i moralna, obdarzona poznaniem prawdy, wolą wolną i poznaniem piękną, ale przede wszystkim jako hipostatyczny duch. W swej osobistej świadomości nosi obraz Bożej hipostazy,

ale jako istota społeczna nosi także obraz hipostatycznej trójjedni, bowiem poznaje siebie nie tylko jako „ja”, ale także jako „ty” i jako „my” (1992: 120).

Ponadto duchowni zwracali uwagę na niezmiennność wartości charakterystycznych dla wyznania prawosławnego, które dzięki temu, ich zdaniem, mogą stanowić punkt odniesienia i alternatywę dla człowieka zagubionego w zmiennym aksjologicznie współczesnym świecie. Jeden z nich wyraził to tymi słowami:

Człowiek musi być przekonany co do tego, co robi. Musi mieć pewne wartości, które się nie zmieniają. Dzisiaj [...] żyjemy w czasach, w których wartości zmieniają się podczas jednego pokolenia parokrotnie i tworzy się chaos. Jeden z metropolitów prawosławnych powiedział bardzo mądrze, że prawosławie dzięki swojej niezmienności, pewnemu fundamentowi i odporności na zmiany współczesności jest jak latarnia morska. Wcale nie trzeba do niej płynąć. Nie o to chodzi, żeby ona wszystkich przyciągała, ale nawet ci, którzy płyną wokół, czy obok, wiedzą, że tam jest punkt, który się nie zmienił, że to jest coś, od czego można dopiero liczyć odległość, szybkość, cokolwiek. [...] Myślę, że taka jest nasza rola, /żeby/ przechować te wartości, które mogą być dzisiaj stare, staroświeckie, dla niektórych niemodne, trącające myszką. To jest ich opinia. Tylko w życiu tych ludzi, którzy tak twierdzą, jeżeli sami byliby uczciwi wobec siebie, to by zobaczyli, że już parokrotnie wartości się zmieniły, a my dalej żyjemy, jak żyjemy, i jest nam naprawdę z tym dobrze (duchowny).

Patriarcha Cyryl również podkreśla, że: „należy zwrócić szczególną uwagę na wartości moralne jednoczącej się Europy, [ponieważ] jest oczywiste, że wartości te również są standaryzowane w oparciu o zachodni liberalizm” (2010: 14).

Przy omawianiu problematyki relacji między wartościami i duchowością prawosławia a wyzwaniem współczesności warto zauważyć, że w odniesieniu do następującego sformułowania zaczerpniętego z „Przeгляду Православного”: „duchowi współczesnej cywilizacji materializmu towarzyszy przede wszystkim rażąca niesprawiedliwość” duchowni podkreślali, powołując się na argumenty teologiczne, że materializm wyklucza sprawiedliwość. Ww. respondenci przekonywali również, że doktryna prawosławia, zgodnie z Ewangelią, nie potępia ludzi bogatych, o ile oni, realizując sumiennie swoje powołanie i rozwijając swoje talenty, dzielą się pieniędzmi z osobami potrzebującymi oraz pamiętają o tym, że wszystko, co posiadają, jest darem od Boga. Wyrażają to następujące słowa:

Ewangelia nigdy nie mówiła, że wszystkim po równo. [...] Za to mówiła, że ci, co mają więcej, mają dbać o tych, co mają mniej. [...] Nie jest [...] zasługą człowieka, że ma to, co ma, jeśli podejść do [...] sprawy biblijnie, ewangelicznie. Człowiek otrzymał pewne talenty i jeżeli ich nie zakopuje, a rozwija, i rozwijając, służy innemu człowiekowi, i coś w zamian otrzymuje, to znaczy, że taki człowiek może spać



spokojnie, bo to jest realizacja jego ewangelicznego powołania. [...] Jeżeli to powołanie realizuje w sposób sumienny, jak najlepszy, pamiętając, że nie jest to jego własność, a jest to dar, który otrzymał i który rozwija na chwałę Boga i bliźniego, na służbę bliźniemu, to dobrze (duchowny).

Zwraca na to uwagę również Święty Starzec Paisjusz Hagioryta: „Ubóstwo i dziewiczość – to nie są przykazania dane przez Boga wszystkim ludziom – to cnoty mnichów. Ubóstwo i dziewiczość – to te ofiary, które mnisi sami, ze swojego umiłowania dobra składają Bogu” (Izaak 2016: 296).

Należy podkreślić, że w odpowiedzi na pytanie, czy zgodziliby się z następującym sformułowaniem zaczerpniętym z „Przeglądu Prawosławnego”: „gospodarcza i handlowa współpraca powinna być oparta na sprawiedliwym modelu kapitalizmu mającym na względzie ekonomiczne związki prawosławnych krajów i narodów”, duchowni zwracali uwagę na duże znaczenie poczucia wspólnotowości w społeczności prawosławnej, z czego wynika pomoc ekonomiczna i serdeczność okazywana współwyznawcom pochodzącym z innych krajów. Jednocześnie byli oni przeciwni zawiązywaniu współpracy ekonomicznej wyłącznie pomiędzy przedsiębiorcami wyznania prawosławnego i pomiędzy państwami, w których wyznawcy prawosławia stanowią większość obywateli. Ich zdaniem relacje biznesowe powinny opierać się na zasadach Ewangelii, które nakazują postawę uczynności, otwartości, szacunku oraz uczciwości w kontaktach z każdym człowiekiem. Świadczy o tym następująca wypowiedź:

Wydaje mi się, że każda relacja pomiędzy podmiotami kierowanymi przez prawosławnych powinna opierać się na uczciwości i szacunku, i na tym, co jest napisane w Ewangelii. [...] Nie wiem, czy [...] jest właściwe z perspektywy prawosławnej wydzielanie prawosławnych narodów, prawosławnych przedsiębiorców i realizacja pewnego modelu prawosławnego [w biznesie]. Raczej nie. Myślę, że prawosławni, jeżeli są [...] prawosławni przedsiębiorcy, czy prawosławne kraje, [to] oni potrafią współpracować z każdym i dla nich nie jest ważne /jego wyznanie/ [...]. Tutaj nie chodzi o to, żeby oszukać nieprawosławnego, a tylko z prawosławnymi zawierać dobre umowy i tworzyć coś w rodzaju [...] zmywy, czy tego, że popieramy się tylko w ramach własnego wyznania, a innych [...] odsuwamy. Nie. Trzeba być [...] transparentnym i otwartym w stosunku do każdego przedsiębiorcy i do każdego kraju. Na tym polega, w [...] moim odczuciu, świadectwo prawosławia (duchowny).

Warto również zaznaczyć, że ww. respondenci byli świadomi faktu, iż w krajach, w których większość obywateli stanowią członkowie Kościoła prawosławnego, w relacjach ekonomicznych niekoniecznie realizowane są chrześcijańskie wartości. Odnosząc się do tych kwestii, Patriarcha Cyryl apeluje:

Europa, z jej tradycyjną wielością kulturową, tolerancją i otwartością, mogłaby wnieść decydujący wkład w proces globalnej harmonizacji tradycji religijnych, kulturowych i społeczno-politycznych. Ważne miejsce powinno w tym przypadku przypaść chrześcijanom. Wszyscy razem [...] będziemy mogli położyć fundamenty pod prawdziwie różnorodne społeczeństwo, oparte na standardach, które, zapewniając ludziom prawa i wolności, zachowywałyby, a nie niszczyły, wartości zakorzenione w tych tradycjach duchowo-kulturowych i religijnych. Jedynie tego typu urządzenie świata może stać się realną alternatywą wobec podejrzliwości, wrogości i prawa siły w relacjach między narodami (2010: 18).

Istotnym wnioskiem z badań odnoszącym się do problematyki relacji między wartościami i duchowością prawosławia a wyzwaniem współczesności jest to, że duchowni podzielali pogląd wyrażony w następującym sformułowaniu zaczerpniętym z „Przeglądu Prawosławnego”: „Unia Europejska jest dzisiaj tylko rzeczywistością ekonomiczną, a całe jej prawodawstwo skłania się ku nihilizmowi moralnemu”. Uzasadniając swoją opinię, zwracali oni uwagę m.in. na likwidację zapisów o wartościach chrześcijańskich w aktach prawnych odnoszących się do tej wspólnoty państw. Ponadto podkreślali oni, że postępujący materializm w postawach oraz wzbogacanie się społeczeństw należących do Unii Europejskiej powoduje odejście od praktyk religijnych (a w konsekwencji przerabianie opuszczonych kościołów na bary i dyskoteki) oraz od wartości i tradycji chrześcijańskich w życiu. Warto również zauważyć, że duchowni ukazywali na przykładzie Grecji, że kryzys ekonomiczny wynika z utraty podstawowych duchowych orientacji, co wyraża się w dążeniu do bogactwa kosztem życia duchowego i w oparciu o wyzysk oraz nieuczciwość w pracy. Jednocześnie byli oni świadomi specyfiki wartości podzielanych przez wyznawców prawosławia. Ich zdaniem polega ona na przedkładaniu kwestii duchowych (rozumianych jako dążenie do zbawienia) nad materialistyczne (czyli wzbogacanie się), z czego mogą wynikać trudności ekonomiczne w krajach rdzennie prawosławnych. Jeden z duchownych wyraził to tymi słowami:

Dla prawosławia nigdy nie były ważniejsze kwestie ekonomiczne. Zawsze były ważniejsze kwestie duchowe. Oczywiście z perspektywy dobrostanu materialistycznego te kraje, które są [...] rdzennie prawosławne [...], rzeczywiście przeżywają trudności ekonomiczne, bo [...] prawosławni mieszkańcy zawsze bardziej myślą o duchu niż o ciele /i/ [...] materii. Materia jest mniej ważna niż duch. [...] Zawsze jest [...] przewaga dla ducha [...]. Zawsze my pracujemy dla Królestwa Niebieskiego /i/ dla zbawienia. Rzeczywistość ziemską jest [...] mniej ważna i być może z tego [...] wynikają [...] trudności ekonomiczne, nieprzywiązywanie wagi do materialistycznych rzeczy i [...] kryzys ekonomiczny [...]. Można powiedzieć, że ekonomia ducha jest dla nas ważniejsza (duchowny).

## Wnioski

Podsumowując swoje badania, chciałabym podkreślić, że o specyfice postawy wyznawców prawosławia wobec pracy świadczy przede wszystkim fakt, że przywiązują oni bardzo duże znaczenie do możliwości nawiązywania relacji interpersonalnych w czasie i miejscu ich aktywności zawodowej oraz do jakości tych kontaktów. Uznają oni, zgodnie z nauczaniem Iannisa Zizioulasa, metropolity Pergamonu, że „indywidualizm to największa herezja współczesności” (Manikowski 2010: 133).

Bułgakow przekonuje, że według nauki wiary Kościoła prawosławnego:

Świat i człowiek wyszli z rąk Stwórcy nieskalani i doskonali, ale była to tylko miara stworzonej doskonałości, która powinna zostać sfinalizowana przez własny i dobrowolny wysiłek człowieka w wypełnianiu woli Boga i w zrealizowaniu swej własnej doskonałości (1992: 120).

Zatem za bardzo istotny wyznacznik postawy wyznawców prawosławia wobec pracy, który wynika z moich badań, należy uznać również to, że wszelkie aktywności wykonują oni z dużą dozą pokory oraz zawierzenia Bogu, a także z przekonaniem o nieustannej konieczności doskonalenia swojej duchowości, fizyczności i rozumu. Jest to zgodne z następującym pouczeniem Świętego Starca Paisjusza Hagioryty:

Staraj się pracować duchowo nie rozumem, tylko sercem. I nie podejmuj żadnej pracy duchowej bez pokornej ufności Bogu. [...] W niepokoju duchowym zwykle kryje się niewiara, ale można doświadczać takiego stanu także wskutek pychy (2016: 36).

Z opracowania całości materiału badawczego wynika, że wyznawcy prawosławia w sposób zdecydowany unikali oceny moralnej osób, które mają odmienną niż oni postawę wobec kwestii związanych z pracą. Święty Starzec Paisjusz Hagioryta w tych słowach przestrzegał swoich wiernych przed wyrażaniem sądów o innych:

Widząc wszystko poprzez dobre myśli człowiek oczyszcza i otrzymuje Łaskę Bożą. Zaś złymi, „lewymi” myślami człowiek osądza i niesprawiedliwie obraża innych, przeszkadza przyjsciu Łaski Bożej, po czym przychodzi diabeł i dręczy go (2012: 1).

Również Larchet, omawiając przyczyny chorób duchowych (namiętności) według teologii prawosławnej, powołując się na myśl Ewagriusza, przekonuje:

Jeśli wszelka złośliwość wytwarzana jest przez rozum, siłę gniewną i siłę pożądlivą, i jeśli możemy tych sił używać zarówno w dobry, jak i w zły sposób, jest więc oczywiste, że przez używanie przeciwne naturze tych części duszy, przychodzą do nas grzechy (2013: 116).

Ponadto należy zauważyć, że badani podkreślali znaczenie bogactwa duchowego każdego człowieka. Jednocześnie byli oni przekonani, że – zgodnie z pouczeniem Świętego Starca Paisjusza Hagioryty –

żeby wzlecieć jak anioł, człowiek musi odrzucić wszystkie swoje duchowe namiętności, a swój majątek rozdać biednym, ponieważ tam, gdzie jest materialne bogactwo, tam jest duchowe ubóstwo (2016: 12).

Zdaniem Osipowa wszystkie zasady prawosławnego rozumienia świętości i dążenia do doskonałości chrześcijańskiej mają właśnie na celu „szczególne zjednoczenie człowieka z Bogiem, ducha ludzkiego z Duchem Bożym” (2011: 192).

Kończąc omawianie wyników moich badań, chciałabym podkreślić słowa Patriarchy Cyryla:

Moralność chrześcijańska powinna być obecna we wszystkim, co stanowi sferę interesów życiowych wierzącego człowieka, [ponieważ] wierzący nie może [...] mechanicznie usunąć duchowo-moralnego kontekstu swego życia z zainteresowań zawodowych lub naukowych, nie mówiąc o działalności politycznej, ekonomicznej i społecznej (2010: 21).

Jak dalej stwierdził:

chrześcijański Wschód charakteryzują [następujące cechy]: bezwarunkowe pierwszeństwo zasady duchowej nad materialną, ofiarność i samoograniczenie w dążeniu do sukcesu ziemskiego, przewaga interesów wspólnych nad osobistymi, wierność prawdzie i ideałom przed pomyślnością życiową, ziemskim powodzeniem (Ibidem: 102).

Na podstawie analizy całości materiału badawczego mogę z całą pewnością stwierdzić, że wszystkie te elementy postawy wyznawców prawosławia wobec pracy były reprezentowane przez moich respondentów<sup>5</sup>.

---

<sup>5</sup> W kontekście moich badań warte podkreślenie jest również to, że w literaturze

## Bibliografia

- Bułgakow S. (1992), *Prawosławie. Zarys nauki Kościoła Prawosławnego*, przeł. H. Paprocki, Orthdruk s.c., Formica, Białystok, Warszawa.
- Carrier H. (2011), *Rola grup odniesienia w integracji postaw religijnych*, przeł. Z. Skórzyńska, K. Wróblewska [w:] *Socjologia religii*, F. Adamski (red.), PETRUS, Kraków: 182–202.
- Evdokimov P. (1986), *Prawosławie*, przeł. J. Klinger, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa.
- Harbatski A. (2015), *Tożsamość religijna a bezpieczeństwo konfesyjne: współczesne wyzwania (na przykładzie Republiki Białoruś)*, [w:] D. Misiejuk, J. Nikitorowicz, A. Sadowski (red.), *Strategie edukacyjne w kontekście społeczeństwa pluralistycznego*, „Pogranicze – Studia Społeczne”, t. XXV, Uniwersytet w Białymstoku, Białystok: 135–150.
- Izaak H. (2016), *Żywoł Starca Paisjusza Hagioryty*, przeł. K. Tur, „Bratczyk”, Hajnówka.
- Kehrer G. (1996), *Wprowadzenie do socjologii religii*, przeł. J. Piegza, NOMOS, Kraków.
- (Krańczuk) Gabriel H. (2014), *Etyczno-praktyczne sentencje prawosławia*, „Bratczyk”, Hajnówka.
- Larchet J. (2013), *Terapia chorób duchowych. Wstęp do tradycji ascetycznej Kościoła prawosławnego*, przeł. N. Aleksiejuk, „Bratczyk”, Hajnówka.
- Manikowski M. (2010), *„Być osobą” to „być dla drugiego”. Perspektywa teologii prawosławnej* [w:] *Teologia bliźniego. Obraz bliźniego a obraz Boga w religiach monoteistycznych*, W. Szczerba, M. Turowski, J. Zieliński (red.), Muzułmańskie Stowarzyszenie Kształtowania Kulturalnego, Białystok: 133–141.
- Mazur B. (2012), *Kultura organizacyjna w zróżnicowanym wyznaniowo otoczeniu*, Oficyna Wydawnicza Politechniki Białostockiej, Białystok.
- Osipow A. (2011), *Droga rozumu w poszukiwaniu prawdy. Teologia zasadnicza*, przeł. H. Paprocki, Warszawska Metropolia Prawosławna, Warszawa.
- Patriarcha Cyryl (2010), *Wolność i odpowiedzialność. W poszukiwaniu harmonii*, przeł. H. Paprocki, Orthdruk, Białystok.
- Piowowski W. (2000), *Socjologia religii*, Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin.
- „Przegląd Prawosławny” (2014), nr 1–12.
- Sahgal N., Cooperman A. (red.) (2017), *Religijność i przynależność narodowa w Europie Środkowo-Wschodniej. Przenikanie się tożsamości narodowej i religijnej w regionie dawniej zdominowanym przez ateistyczne reżimy*, URL=[www.pewresearch.org](http://www.pewresearch.org) [dostęp z dnia 10.05.2017].
- Schutz A. (1985), *Światły obywatel. Esej o społecznym zróżnicowaniu wiedzy*, przeł. D. Lachowska, „Literatura na Świecie” 2 (163): 269–284.
- Synak M. (2015), *Nie mogłem milczeć!*, Stowarzyszenie Bractwo Prawosławne św. św. Cyryla i Metodego, Słupsk – Białystok.
- Swadźba U. (2012), *Wartości – pracy, rodziny i religii – ciągłość i zmiana. Socjologiczne studium społeczności śląskich*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice.
- Święty Starzec Paisjusz Hagioryta (2012), *O walce myśli*, przeł. K. Tur, „Bratczyk”, Hajnówka.

---

przedmiotu można znaleźć publikacje omawiające postawę duchownych prawosławnych wobec ich poza duszpasterskiej aktywności zawodowej. Jako przykład chciałabym przywołać książkę ks. Mariusza Synaka przedstawiającą biografię św. arcybiskupa-chirurga Łukasza (Wojno-Jasienieckiego) (Synak 2015).

- Święty Starzec Paisjusz Hagioryta (2016), *Pouczenia duchowe*, przeł. K. Tur „Bratczyk”, Hajnówka.
- Święty Starzec Paisjusz Hagioryta (2016), *Słowa – wybrane fragmenty*, przeł. K. Tur, A. Bień, „Bratczyk”, Hajnówka.
- Weber M. (1994), *Etyka protestancka a duch kapitalizmu*, przeł. J. Miziński, TEST, Lublin.
- Weber M. (2011), *Asceza i duch kapitalizmu*, przeł. W. Adamek [w:] *Socjologia religii*, F. Adamski (red.), PETRUS, Kraków: 221–227.
- Windyga I. (2009), *Podejście do pracy: protestanci a katolicy* (nieopublikowana praca magisterska napisana pod kierunkiem dr hab. Grażyny Romańczuk-Woronieckiej, prof. UW), Instytut Stosowanych Nauk Społecznych Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa.
- Zaręba S., Zarzecki M. (red.) (2014), *Etyka katolicka a duch kapitalizmu*, KONTRAST, Warszawa.



**Wiktor Józef Jesionek**

ORCID 0000-0002-1696-0386

Uniwersytet Gdański  
Wydział Nauk Społecznych

University of Gdańsk  
Faculty of Social Sciences

## **PRAWOSŁAWIE W ŻYCIU GAGAUSSKIEJ SPOŁECZNOŚCI W MOŁDAWII**

### **Orthodox Faith in the Life of the Gagauz Community in Moldova**

Słowa kluczowe: Gagauzja, Gagauzi, Mołdawia, prawosławie, religijność

Key words: Gagauzia, the Gagauzes, Moldova, Orthodox Christianity, religiosity

#### Streszczenie

Myślą przewodnią jest twierdzenie, że prawosławie pełniło i pełni nadal istotną rolę w życiu społeczności mołdawskich Gagauzów. Celem niniejszego tekstu jest ukazanie roli prawosławia, która zmieniła się w czasie, oraz omówienie wybranych zagadnień związanych z prawosławiem przy uwzględnieniu obecnego stanu rzeczy, dokonane w oparciu o obserwacje własne i literaturę przedmiotu. W toku rozważań zostaną przedstawione bądź zasygnalizowane takie zagadnienia jak: tło historyczne, znaczenie duchowieństwa, religijność, prawosławne święta, cmentarze, świątynie, prawosławie w przestrzeni publicznej oraz struktura organizacyjna cerkwi prawosławnej.

#### Abstract

The keynote idea is that Christian Orthodoxy served and still serves a important role in the life of the Gagauz community in Moldova. The aim of the following text is to show on the basis of the author's observations and literature of the subject the role of christian orthodoxy, which has changed over time, taking into account the current state of affairs. The text presents or indicates such issues as: historical background, the importance of the clergy, religiosity, Orthodox holidays, cemeteries, temples, Orthodoxy in the public space and the organizational structure of the Orthodox Church.

Przywiązanie do prawosławia, obok języka gagauskiego, było i pozostaje nadal podstawowym elementem składającym się na tożsamość mołdawskich Gagauzów. Na przestrzeni relatywnie krótkich dziejów obecności Gagauzów na obszarze mołdawskiego dziś Budziaku, tj. od II połowy XVIII wieku, zmieniały się zewnętrzne warunki funkcyjno-

wania prawosławia, a co za tym idzie również jego znaczenie. Niniejszy artykuł przybliży tematykę związaną z rolą prawosławia w życiu gagauskiej społeczności w Mołdawii, posiadającej własną autonomię w postaci utworzonego w 1994 roku Terytorium Autonomicznego Gagauzja (w skrócie: TAG).

Kim są Gagauzi? Udzielając odpowiedzi na to pytanie, należy uściślić do jakiej grupy nazywanej Gagauzami się ono odnosi. Etonim ten, podobnie jak np. w przypadku Bułgarów lub Tatarów<sup>1</sup>, bywa używany w odniesieniu do różnych, odległych sobie grup etnicznych. Niniejszy artykuł dotyka kwestii prawosławia wyłącznie wśród mołdawskich Gagauzów, pomijając inne grupy Gagauzów<sup>2</sup>. W zwięzłych encyklopedycznych definicjach zwraca się zwykle uwagę, że jest to ludność pochodzenia tureckiego, tureckojęzyczna, wyznająca prawosławie, zamieszkująca w głównej mierze obszar Budziaku (tereny dzisiejszej południowej Mołdawii i pobliskiego pogranicza mołdawsko-ukraińskiego), przede wszystkim wiejska (Buckmaster 2018; Encyklopedia pwn.pl; Wikipedia, Wolna encyklopedia). Cechy te właściwie wskazują na wyróżniki mołdawskich Gagauzów. Religia prawosławna w zestawieniu z tureckim pochodzeniem może jednak budzić dysonans, gdyż współczesne ludy tureckie są na ogół, nie bez rzeczywistych podstaw, kojarzone z islamem.

Rys historyczny wiąże się nierozzerwalnie z problematyką etnogenezy Gagauzów. Mówi się o dwóch zasadniczych perspektywach: sięgającej czasów zamierzchłych, do której odnoszą się jedynie bardziej lub mniej prawdopodobne teorie, oraz o perspektywie wydarzeń historycznych znajdujących potwierdzenie w źródłach. O ile na poziomie czasów zamierzchłych prawosławie nie jest istotne, o tyle już problematyka etnogenezy bez wątplenia wiąże się z prawosławiem w odniesieniu do czasów, z których pochodzą wiarygodne źródła historyczne (a więc od wieku XVIII i XIX).

Teorie etnogenezy, jakie wyodrębnia się w nauce, są bardziej lub mniej wiarygodne (badacze mówili o rodowodzie np. greckim, czy o rumuńsko-mołdawskim). Należy zwrócić uwagę na dwie teorie. Pierwsza, mówiąca o korzeniach tureckich, odwołuje się do plemion tureckich,

---

<sup>1</sup> Odniesienia te bywają bądź to wynikiem błędu, bądź wynikiem niezależnego użycia tego samego etnonimu w odniesieniu do różnych grup. Dla przykładu: Tatarzy zamieszkują zarówno Tatarstan w Rosji, jak i półwysep Krymski, jednakże słowo „Tatar” funkcjonuje w języku polskim jako synonim najeźdźców mongolskich.

<sup>2</sup> Bądź to grupy bez wątplenia spokrewnione z mołdawskimi Gagauzami (diaspora, nieodlegli terytorialnie od mołdawskich ukraińscy Gagauzi, Gagauzi zamieszkujący Bułgarię), bądź tylko prawdopodobnie dzielący wspólny etnonim greccy Gagauzi.

które przybyły na Balkany, a następnie znalazły się na ziemiach Dobrudży, krainy między dolnym Dunajem a Morzem Czarnym. Druga mówi o tym, iż Gagauzi są rdzennymi mieszkańcami Bułgarii i południowej Besarabii. Tak czy inaczej, pewne jest, że w XVIII wieku Gagauzi przebywali w Dobrudży, skąd rozpoczęły się ich migracje na północ, na ziemie, które obecnie zamieszkują.

Przyczyny migracji były wielorakie. Z pewnością wskazać należy, że migracje były konsekwencją wojen toczonych między Rosją a Turcją w XVIII i XIX wieku oraz związanych z nimi zmian terytorialnych i ekonomicznych. Prawdopodobnie pierwsi koloniści przybyli na stepy Budziaku w wyniku wojny rosyjsko-tureckiej (1768–1774). Kolejne fale migracji, nieodległe w czasie, miały miejsce w wyniku następnych wojen (1787–1792, 1806–1812, 1829–1830), toczonych między Rosją a Turcją. Z kolei po przegranej przez Rosję Wojnie Krymskiej (1853–1856), część ziem zamieszkiwanych już przez Gagauzów znalazło się pod panowaniem rosyjskim, a część pod rumuńskim. Zarówno obecni już w Budziaku Gagauzi, jak i przybywający z następnymi falami migracji, zamieszkiwali krainę należącą, w zależności od kolejnych zmian granic, do Rosji lub Rumunii, państw, w których religią dominującą było prawosławie.

W zależności od okresu i fali migracji wskazuje się m.in. na ich przyczyny ekonomiczne, tj. indywidualne chęci polepszenia bytu przez przesiedleńców (zarówno wewnątrz Imperium Osmańskiego, jak i z Imperium Osmańskiego do Imperium Rosyjskiego) oraz stymulowane przez państwo zachęty i organizowane przesiedlenia (Hatłas 2009: 40–48), a także – co istotne – pobudki religijne. Należy przy tym mieć świadomość, że problematyka etnogenezy, roli i przyczyn migracji Gagauzów oraz stosunku do nich ówczesnych władz państwowych pozostaje do dziś aktualna o tyle, iż jest istotna z punktu widzenia różnych narracji historycznych i szukania paraleli do teraźniejszości. Problematyka owa jest wreszcie elementem tworzenia współczesnych tożsamości, mobilizacji etnicznej, patriotycznej jak też jednoczenia (lub dzielenia) społeczności. Przez wzgląd na wyżej wymienione powody, w nauce można spotkać wielostronne spojrzenia na tę samą historię.

W podręcznikowym uproszczeniu stwierdza się, że Gagauzi zamieszkujący ziemie należące do Imperium Osmańskiego przybywali na ziemie Imperium Rosyjskiego, uchodząc ze świata islamu, spod panowania muzułmańskiego, aby stać się poddanymi prawosławnego cara. Po okresie migracji upowszechniło się w ludowej świadomości przekonanie o religijnych przyczynach przesiedleń. Tak rolę prawosławia opisuje Stepan Stepanovič Bulgar: „Od czasów przyjęcia chrześcijaństwa Gagauzi tradycyjnie byli prawosławnym ludem. Swoją wiarę zdołali zacho-

wać przez pięć wieków osmańsko-tureckiego jarzma, ona pomogła im zachować swoją samoistność” (Bulgar 2006: 464, tłum. autor). Z drugiej strony w Imperium Osmańskim, w warunkach braku możliwości otwartego praktykowania chrześcijaństwa, gdy życie religijne i nabożeństwa odbywały się w domowym ukryciu, wiara stała się powierzchowną, a znajomość zasad wiary była niewielka (Hatłas 2013: 258).

W XIX wieku następuje rozwój życia religijnego, budowane są cerkwie (na terenach pod panowaniem osmańskim nowe nie mogły być wznoszone) i organizowane są rozwijające się struktury kościelne. Zostają utworzone: Besarabia jako administracyjna część Imperium Rosyjskiego (w 1812 roku jako obwód, od 1873 – gubernia) oraz w 1813 roku Eparchia (diecezja) Besarabska. Przez większą część XIX wieku Gagauzi znajdowali się pod wpływem prawosławia rosyjskiego. W efekcie wojen i migracji w owym czasie Gagauzi żyli w warunkach, w których oficjalne prawosławne praktyki religijne nie napotykały przeszkód, a wręcz były wspierane państwowo. Duchowni wywodzili się z różnych narodowości. Problem stanowiła nieznanomość języka gagauskich parafian przez duchownych, co często wpływało na ich lekceważący stosunek wobec nich (Hatłas 2009: 273). W okresie tym wzrasta rola duchowieństwa prawosławnego, które pełniło przewodnie role w gagauskich społecznościach, uczestniczyło w organizowaniu akcji osadniczej, nauczało w cerkwiach i szkołach, angażowało się w życie społeczne, a nawet w zakładanie miejscowości (np. w 1819 roku Zaharij Çakir założył wraz ze swoimi parafianami miejscowość Czadyr-Łunga).

Cerkiew prawosławna nie używała w liturgii języka gagauskiego. Nabożeństwa były sprawowane zarówno w języku rumuńskim, jak i cerkiewnosłowiańskim, a spór o przynależność terytorialną ziem między Prutem a Dniestrem znajdował swoje odbicie w kwestii oficjalnego języka liturgii. O ile we wczesnych dekadach migracji Gagauzów używany był język rumuński (Kapaló 2011: 102) i przez pierwsze dekady władzy rosyjskiej posługiwanie się nim nie napotykało trudności ze strony Cerkwi (Kapaló 2011: 95), to z upływem czasu używanie języka rumuńskiego albo cerkiewnosłowiańskiego na obszarze Besarabii stało się istotną kwestią polityczną i wiązało z aktualną przynależnością państwową. W efekcie z jednej więc strony Gagauzi, tak jak inni mieszkańcy, byli poddani rusyfikacji za pośrednictwem Cerkwi (zwłaszcza w latach 1871–1882) (Turcescu 2003: 444–448), z drugiej romanizacji (rumunizacji), zwłaszcza w okresie międzywojennym XX wieku. Zauważa się, że kilkukrotne zmiany języka prawosławnej liturgii na przestrzeni minionych 200 lat wpłynęły na ograniczoną zdolność rozumienia obrzędów i przesłania cerkwi wśród kolejnych pokoleń Gagauzów (Kapaló 2011: 92).

Wielkie historyczne wydarzenia XX wieku nie ominęły Besarabii. W wyniku I Wojny Światowej, w 1918 roku rosyjska dotychczas Besarabia stała się częścią tzw. Wielkiej Rumunii, a obszar dzisiejszej Gagauzji znalazł się w jej granicach. Dla osób prawosławnych oznaczało to zmianę państwa, która nie przekładała się na negatywną bądź pozytywną metamorfozę stosunku władzy do samego prawosławia, które w obu krajach pozostawało dominującą religią. Jednakże za zmianą przynależności państwowej poszła modyfikacja w strukturze organizacyjnej Cerkwi. Obejmująca rosyjską Besarabię Eparchia Kiszyniowska, będąca dotychczas częścią Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego, w 1918 roku zmieniła podporządkowanie, stając się Eparchią Besarabską w składzie Rumuńskiego Kościoła Prawosławnego, zaś w 1928 roku Eparchia Besarabska została przekształcona w Metropolię Besarabską.

Okres międzywojenny, czyli czas tzw. Wielkiej Rumunii, był naznaczony zasadniczą zmianą: prawosławna dotychczas Rosja stała się antyreligijnym państwem radzieckim, z którym sąsiadowała prawosławna Rumunia, obejmująca również ziemie dzisiejszej Gagauzji. Rumunia, zwłaszcza wobec przenikania rewolucyjnej propagandy z bliskiego sąsiedztwa państwa radzieckiego, dążyła do umocnienia swojej obecności na nowo przyłączonym wieloetnicznym obszarze, na którym wciąż żywe były wpływy kultury rosyjskiej, a język rosyjski, szczególnie na obszarze Budziaku, pozostawał powszechnie używanym *lingua franca*. Dwoma głównymi instrumentami budowy jednolitego państwa z narodem rumuńskim były: szkolnictwo i Rumuński Kościół Prawosławny. Zauważa się, że zagrożenie komunizmem, czego świadomość przekazywało Gagauzom duchowieństwo, było istotnym czynnikiem w rozwoju gagauskiej religijności i, jako takie, stanowiło istotny element narodowej idei. Mimo że w okresie międzywojennym Gagauzi żyli w państwie konsolidującym naród rumuński, to sami wyszli z tego okresu, posiadając już historię, piśmiennictwo i zapoczątkowaną budowę własnej tożsamości opartej na religii, języku i wspólnym pochodzeniu (Kapaló 2011: 55–58).

Lata II Wojny Światowej oznaczały zmiany granic: w 1940 roku Besarabia została odłączona od Rumunii i anektowana przez ZSRR, ale już w następnym roku została odwojowana i do 1944 pozostała rumuńska. Wkrótce też ponownie wróciła pod kontrolę ZSRR i pozostała w jego składzie do czasu ogłoszenia niepodległości w 1991 roku. Należy zauważyć, że w konsekwencji wielokrotnych zmian granic, obszar dzisiejszej Mołdawii nie pokrywa się w całości z obszarem historycznej Besarabii, a Gagauzi, którzy wcześniej zamieszkiwali Besarabię, dziś zasiedlają nie tylko w mołdawską Gagauzję, ale również, w mniejszej liczbie, przygraniczne obszary po stronie ukraińskiej.

Okres radziecki wpłynął zasadniczo na rolę prawosławia w życiu mołdawskich Gagauzów. Już po pierwszym przyłączeniu Mołdawii do ZSRR w 1940 roku negatywnej zmianie uległ stosunek nowego państwa do Cerkwi i zaczęto zamykać świątynie. Ponowne przyłączenie w 1944 roku skutkowało trwającą prawie pół wieku polityką ateizacji i państwowego prześladowania religii. Na terenie dzisiejszej Gagauzji działały tylko dwie cerkwie, w miejscowościach Kongaz i Czok-Maidan. Burzone świątynie zastępowano budynkami szkół, domów kultury, czy pomnikami (Hatlas 2012: 200–201). Cerkwie, o ile nie zostały zburzone, stały nieużytkowane, ewentualnie przekształcano je do innych celów, np. sobór św. Jana Chrzciciela w Komracie służył jako muzeum.

Ostatnie lata istnienia ZSRR, okres tzw. pieriestrojki, to czas ujawnienia się dążeń mołdawskich Gagauzów do utworzenia własnego bytu politycznego. Jeszcze w okresie istnienia ZSRR ogłoszono istnienie nieuznanej Gauskiej Autonomicznej Socjalistycznej Republiki Radzieckiej, w 1989 roku, przekształconej następnie w Republikę Gauską. Po proklamowaniu przez Mołdawię niepodległości w 1991 roku Republika Gauska nadal istniała, nieuznawana przez państwo, w granicach którego się znalazła. Dopiero w roku 1994 utworzono legalnie istniejące Terytorium Autonomiczne Gagauzja, czyli dzisiejszą Gagauzję. W 1998 roku przyjęty został Statut Gagauzji będący swoistą „konstytucją” TAG, zaś w 2003 istnienie Gagauzji w ramach Mołdawii zostało wpisane do Konstytucji Republiki Mołdawii.

Co istotne, to nie przebudzenie religijne i zwrot ku prawosławiu wpływały na gauskie dążenie ku samostanowieniu, ale kwestie narodowe i etniczne, hasła akcentujące obawy przed zjednoczeniem Mołdawii z Rumunią, utratą statusu języka rosyjskiego na rzecz języka rumuńskiego i rumunizacją. Dopiero powstanie niepodległej Mołdawii otworzyło drogę do odradzania się prawosławia w Gagauzji.

Konstytucja Republiki Mołdawii przyjęta w 1994 roku (art. 16) oraz Statut Gagauzji (art. 18) gwarantują równość wobec prawa bez względu na wyznawaną religię. Z kolei art. 31 mołdawskiej konstytucji gwarantuje wolność sumienia, równość i niezależność od państwa wyznań religijnych. Podobnie Statut Gagauzji (art. 27) gwarantuje wolności sumienia i wyznania. Obydwa akty prawne nie zapewniają żadnej religii uprzywilejowania.

Oficjalna symbolika TAG: flaga, godło i hymn, nie zawiera odniesienia do prawosławia; jedynie w jednej ze zwrotek hymnu umieszczono bezpośredni zwrot-prośbę do Boga. Emblematyka prawosławna jest za to obecna w ikonografii niższego szczebla i tak np. w herbie miasta Komrat znajduje się wieża soboru, a w herbie i na fładze miasta Cza-



dyr-Łunga widnieje główny symbol miasta, tj. namiot zwieńczony prawosławnym krzyżem<sup>3</sup>.

Religijność Gagauzów jest w literaturze opisywana w sposób, który prowadzi do różnych, nie zawsze zbieżnych wniosków (Guboglo 2012: 366). Dawne, sięgające czasów migracji Gagauzów do Besarabii, narracyjne opisy przedstawiają różne obrazy. Można stwierdzić, że wpływ religii prawosławnej na życie ludności gagauskiej był znaczący. Dobrze rozpoznane w nauce są folklor, obrzędowość, tradycje, twórczość ludowa itp., w których widoczne są wpływy prawosławia. Z drugiej strony świadectwa z XVIII i XIX wieku zwracają uwagę na słabą znajomości zasad wiary żyjących w Besarabii Gagauzów. Choć podkreśla się ich przywiązanie do prawosławia, to jednocześnie zwraca się również uwagę na niewielką znajomość zasad wiary, modlitw oraz lekceważący stosunek wobec powinności uczęszczania do cerkwi (znane są przykłady przymusowego prowadzenia do świątyni przez wojsko carskie, czy grzywnien nakładanych na nowożeńców przez duchownych za nieznajomość modlitw). Można stwierdzić, że wpływ prawosławia odzwierciedlał się w żywej ludowej religijności, jednak o normach odmiennych niż oficjalnie aprobowane przez władze cerkiewne. Dzięki pracy duchownych i edukacji cerkiewnej w drugiej połowie XIX i na początku XX wieku nastąpił wzrost religijności (Kvilinkova 2012). Odwrotną tendencją oznaczały się czasy radzieckie. Propaganda ateistyczna, zamknięcie i burzenie cerkwi także na obszarze Gagauzji przyniosły pożądany przez ówczesne władze skutek spadku religijności.

Dane dotyczące współczesnej religijności mołdawskich Gagauzów obrazowane są danymi liczbowymi, co pozwala uchwycić nieprecyzyjne zagadnienie „religijności” w nośnych współcześnie aspektach. Badania przeprowadzone już po rozpadzie ZSRR, w 1998 roku, ujawniły, że wśród Gagauzów zbieżny jest poziom osób uznających znaczenie tożsamości etnicznej (59,2%) i religijnej (58,6%), zaś chęć wzięcia ślubu wyznaniowego deklarowało aż 70,9% ankietowanych (17,8% było obojętnych, a 5,3% przeciwnych). Najczęściej Gagauzi zwykli uczęszczać do cerkwi z okazji świąt i uroczystości rodzinnych (54,2%), natomiast w ogóle tego nie czyniło tylko 19,6% (wobec choćby 32,9% Rosjan). Za osoby wierzące uważało się 67,8% (wobec 72,6% Mołdawian i 50,0% Rosjan) Gagauzów (Guboglo 2012: 368–377). Jak się zauważa, dostępne dane liczbowe pozwalają sformułować ogólny wniosek, że współcze-

<sup>3</sup> W 2016 roku został wybrany projekt flagi, obecnie jednak nie jest jasny aktualny stan prawny owej flagi Czadyr-Łungi. Por. *V Čadyr-Lunge est' flag goroda* (2016), *Oficialnyj sait mun. Čadyr-Lunga*; *Gerb i flag goroda Čadyr-Lunga mogut vidoizmenit'să* (2016), *Oficialnyj sait mun. Čadyr-Lunga*.



sną społeczność gagauską charakteryzuje (podobnie jak to wynika z dawnych świadectw) wyższy niż u sąsiadów innych narodowości stopień religijności. Wskazuje się też na związek powrotu do prawosławia wśród Gagauzów ze wzmocnieniem tożsamości etnicznej, mającej wypełniać pustkę po upadku tożsamości sowieckiej (Guboglo 2012: 370).

Spotyka się różne opinie na temat rzeczywistej religijności dzisiejszych Gagauzów. Sądy o ich braku zaangażowania religijnego mogą wydawać się uzasadnione, zwłaszcza dla obserwatorów z Polski, gdzie religijność rzymskokatolicka jest mocno widoczna, a znajomość tradycji – powszechna. Do mołdawskich Gagauzów należy jednak przykładać inną miarę. Dzisiejsze postawy są być może zbieżne z podobnymi postawami wobec religii, jakimi odznaczyli się Gagauzi w XIX wieku, stąd ich religijność wydawać się może powierzchowna. Z kolei okres radziecki, podobnie jak okres Imperium Osmańskiego, przeniósł religijność do sfery praktyk domowych i ludowych zwyczajów. Wydaje się, że nie należy bezkrytycznie przykładać do religijności Gagauzów takiej miary jak choćby częstotliwość uczęszczania na nabożeństwa. Autor obserwował<sup>4</sup> świąteczne nabożeństwo, w trakcie którego uczestniczący wierni nie mieścili się w cerkwi. Wiele osób obecnych przed świątynią traktowało święto jako wydarzenie towarzyskie i okazję do spotkania z innymi mieszkańcami wsi. Być może skutkiem dekad ateizacji jest brak głębszej znajomości zasad i sensu religii, a identyfikowanie się z prawosławiem polega na przyjmowaniu go nie tyle jako religii, ile jako kategorii przynależności grupowej: do prawosławnych Gagauzów, do prawosławnej rodziny, do świata prawosławnego, czy do kręgu prawosławia rosyjskiego (w odróżnieniu od prawosławia rumuńskiego).

Znaczenie duchowieństwa prawosławnego w zależności od okresu historycznego różniło się. Kapłani oprócz pełnienia posług religijnych byli też liderami społecznymi i elitą umysłową. Opisy dawnego duchowieństwa przedstawiają je w różnym świetle: z jednej strony jako nadgorliwych stróży moralności nadzorujących, aby nikt nie pracował podczas niedzieli, czy wpływających na wspólnotę wiejską przez nakłanianie do nakładania kar na osoby żyjące niemoralnie, np. na upijających się. Z drugiej strony wskazuje się na pożyteczną pracę i zasługi osób duchownych, w Gagauzji po dziś dzień znani są przedstawiciele rodziny prawosławnych duchownych: Zaharij Çakir oraz jego potomkowie: Dmitrij Çakir i Mihail Çakir.

<sup>4</sup> Autor poczynił swoje obserwacje podczas kilkudniowych pobytów w Gagauzji w sierpniu 2008 roku i w maju 2013 roku, na ogół będąc obserwatorem niezaangażowanym i niejawnym, w niektórych sytuacjach wchodząc w bezpośrednie interakcje ze członkami omawianej w tekście społeczności (np. wizyta w domu).

Jak już zostało wspomniane, Zaharij Çakir na początku XIX wieku założył Czadyr-Łungę. Dmitrij Çakir napisał pracę biograficzną poświęconą swojej rodzinie. Z kolei Mihail Çakir (ur. 1861 Czadyr-Łunga, zm. 1938 Kiszyniów), który prowadził działalność na rzecz rozwoju języka gagauskiego oraz opisał historię Gagauzów, jest dziś osobistością gagauskiego panteonu, upamiętnioną m.in. pomnikiem i teatrem w Czadyr-Łundze oraz szkołą w Komracie. Zarówno pod panowaniem rosyjskim, jak i w okresie międzywojennym, wydawał literaturę religijną i prasę w języku gagauskim. Mihail Çakir postawił przed sobą zadanie przetłumaczenia kanonu chrześcijańskiego na język gagauski i doprowadził do wydania zarówno niektórych ksiąg Pisma Świętego (*Psalterz, Ewangelia wg św. Mateusza*), jak i elementarnej literatury religijnej (katechizm, żywoty świętych) (Bulgar 2006: 468). Jest też autorem słownika gagausko-rumuńskiego, artykułów poświęconych Gagauzom i wydanej w 1934 roku *Historii Gagauzów w Besarabii*. Jego działalność doprowadziła do uczynienia z języka gagauskiego języka pisanego: najpierw zapisywanego cyrylicą, a następnie – wraz ze zmianą przynależności państwowej Besarabii – zapisywanego alfabetem łacińskim.

Po okresie radzieckim, czasie marginalizacji znaczenia duchowieństwa, obecnie działalność duchownych prawosławnych nie ogranicza się tylko do przestrzeni cerkiewnej. Poza sprawowaniem posługi religijnej duchowni prawosławni uczestniczą w przedsięwzięciach świeckich, np. poprzez obecność na uroczystościach organizowanych przez władze. Jak obrazowo opisuje jeden z badaczy:

[...] najbardziej aktywni z nich rwą się do władzy, zostając deputowanymi organów ustawodawczych, biorą udział w organizacji pracy wychowawczej wśród młodego pokolenia, organizują festiwale, kółka zainteresowań, konkursy twórczości młodych pisarzy, poetów, artystów. Słowem, biorą na siebie te funkcje, które w minionych (radzieckich) czasach wypełniane były przez pracowników frontu ideologicznego (Guboglo 2012: 370, tłum. autor).

Święta obchodzone na obszarze Gagauzji związane są z dwoma kalendarzami: państwowym (zawierającym święta religijne i świeckie) oraz ludowym (który jest rezultatem synkretyzmu zwyczajów o pogańskich korzeniach, jak i mających źródło w chrześcijaństwie (Bulgar 2006: 631).

W Mołdawii część z dni ustawowo wolnych od pracy jest powiązanych ze świętami religijnymi. Wszystkie z nich to święta prawosławne, gdyż podobnie jak w Gagauzji, tak i w całej Mołdawii, prawosławie jest wyznaniem dominującym. Święta wolne od pracy przypadają na:

- a) 7 i 8 stycznia (Narodziny Pańskie wg starego stylu),

- b) pierwszy i drugi dzień Paschy wg kalendarza cerkiewnego,
- c) drugi poniedziałek po święcie Paschy (Radonica, dzień wspomnienia zmarłych),
- d) 25 grudnia – Narodziny Pańskie wg nowego stylu (*Postanowienie nr. 433...* 1990).

Z kolei prawo miejscowe przyjęte przez Halk Toplusu (miejscowy parlament Terytorium Autonomicznego Gagauzji), ustanawiające święta obowiązujące na obszarze TAG, wymienia 5 świąt prawosławnych. Oprócz wyżej przedstawionych świąt ogólnopaństwowych (pomięte jest święto 25 grudnia) są to:

- a) 6 maja *Hederlez*,
- b) 8 listopada *Kasym*.

Wszystkie te święta są w Gagauzji dniami wolnymi od pracy (*Postanowienie Narodnego Sobraniâ...* 2004).

Prawie wszystkie najważniejsze święta obchodzone wspólnie przez Gagauzów są świętami chrześcijańskimi<sup>5</sup>. Zgodnie z zasadami religii dwa najważniejsze to Pascha (odpowiadająca Wielkanocy w chrześcijaństwie zachodnim) i Narodziny Pańskie (Boże Narodzenie). W Gagauzji świętami o szczególnym znaczeniu i lokalnej specyfice są też dni świątecznych: Jerzego i Dymitra. Święta te obchodzone są zarówno publicznie, jak i prywatnie z bliskimi (rodziną, sąsiadami).

Pascha i Boże Narodzenie są obchodzone przez Gagauzów podobnie jak przez innych prawosławnych sąsiadów: nabożeństwo w cerkwi, procesja wokół cerkwi (Pascha) oraz wspólne świętowanie z rodziną przy stole. Środki masowego przekazu dostarczają informacji, jak należy przygotować się do świąt, a tradycyjne wypieki i potrawy można kupić jako gotowe produkty w sklepach.

Zauważyć należy, że bogate opisy zwyczajów świątecznych u Gagauzów w literaturze naukowej odnoszą się do czasów minionych. Jak bowiem trafnie stwierdza E. Kwilnikowa: „Począwszy od przełomu XIX/XX wieku, w ewolucji zwyczajów i obrzędów kalendarzowych, charakterystyczne jest stopniowe obumieranie elementów religijno-magicznych na rzecz sfery rozrywkowej” (Kwilnikowa 2012: 155, tłum. autor). Dodać należy, że dla czasów współczesnych charakterystyczne natomiast jest nie tyle kontynuowanie tradycji (co jest efektem ateizacji), ile odtwarzanie jej. Zauważalne jest, iż święta cerkiewne traktowane są jako okazja do spotkania, a ich świętowanie niekoniecznie

---

<sup>5</sup> Dobrze ilustruje to broszura adresowana do uczniów klas początkowych, z której młody czytelnik dowiaduje się, że 5 najważniejszych gagauskich świąt to: Pascha, Boże Narodzenie, *Hederlez*, *Kasim* oraz (!) Dzień Zwycięstwa (9 maja). Por. Paśaly 2017.

wiąże się z przeżywaniem religijnego wymiaru i zamiast uczestnictwa w nabożeństwie obchodzi się je jedynie w gronie bliskich, np. przy suto zastawionym stole i, co charakterystyczne, winie. Dni te nie są traktowane jako wolne od handlu, stąd możliwe jest np. zrobienie świątecznych zakupów na bazarze w dniu święta, przez co przy świątecznym stole nie spotykają się jednocześnie wszyscy domownicy i goście, ale jedynie osoby, które wróciły lub nie wyszły jeszcze z domu. Z drugiej strony sprawia to, że obchodzenie tych świąt jest powszechne i nie ogranicza się jedynie do osób głęboko wierzących.

*Hederlez* i *Kasim* są świętami dzielącymi rok w ludowym kalendarzu na dwie części: lato i zimę. *Hederlez*, czyli Dzień św. Jerzego, przypada 6 maja i w Gagauzji jest świętem związanym z hodowlą bydła (Kwilinkowa 2012: 148). Hodowla i pasterstwo postrzegane są jako tradycyjne zajęcia ludności zamieszkującej stepową krainę, stąd *Hederlez* to dzień wypędzania bydła na letnie pastwiska. Święto *Hederlez* nie jest więc *stricte* świętem świata prawosławnego, ale przede wszystkim celebracją właściwą dla świata ludów tureckich i dla obszaru Bałkanów. W Gagauzji jest ono jednak powiązane z kalendarzem chrześcijańskim. Święto to, związane z pasterskim bytem, zaadoptowane przez prawosławie, nabiera obecnie współczesnego świeckiego oblicza. Organizowane są imprezy plenerowe adresowane do mieszkańców Gagauzji i turystów, koncerty, jarmarki sztuki i rękodzieła ludowego oraz sportowe zawody jeździeckie „Złoty koń” (Axenti 2016).

Święto *Kasim*, czyli Dzień św. Dymitra, przypada na 8 listopada i również jest związane pasterskim bytem i hodowlą bydła. Był to dzień rozliczeń z pasterzami i robotnikami oraz najmu na nowy sezon (Bulgar 2006: 632). Jest to także dzień zakończenia żniw. Tradycyjnie święto nie było obchodzone tak wystawnie jak *Hederlez* (Kvilinkova 2003), ale przetrwało do dzisiejszych czasów, przybierając nowe formy. Jest uważane za święto rodzinne i okazję do odwiedzenia przez dzieci i wnuki domów dziadków. Dla uczniów jest to dzień wolny od nauki, organizowane są festiwale, koncerty (*V Gagauzii otmečăut...* 2012) oraz wystawy rolnicze. W cerkwiach sprawowane są nabożeństwa, szczególnie w mieście Czadyr-Łunga, gdzie św. Dymitr jest patronem tamtejszego monasteru.

Cmentarze na obszarze TAG wyraziście odzwierciedlają zwrot ku prawosławiu w życiu mołdawskich Gagauzów, a stan ich zachowania, obecnego utrzymania, występowanie dawnych i współczesnych mogił oraz formy pomników są dobrym probierzem stosunku do tradycji i pamięci o przodkach. Na terenie Gagauzji znajduje się wiele cmentarzy w miejscowościach lub na ich skrajach. Różny jest ich stan zachowania, np. w stołecznym dla TAG Komracie odnowiono cały cmentarz:

chodniki, wiele ławeczek, stołów i grobów. Na cmentarzach w Gagauzji obok zadbanych, stosunkowo nowych grobów znajdują się krzyże nagrobne ustawione jeszcze w XIX wieku, a w miejscowości Joltai (Dżoltaj) nawet na początku XVIII (*V sele Dżoltaj...* 2018). Choć nie noszą śladów dewastacji, nie będąc otoczone szczególną opieką<sup>6</sup>, najstarsze pomniki niszczone są przez czas: zarastają chwastami, pokrywa je ziemia bądź upadają. Bywa, że stare pomniki wręcz przylegają do współczesnych, co daje wrażenie „ciasnego” grzebania lub grzebania nawet na wykorzystanym już miejscu.

Odejście od państwowej ideologii ateistycznej i swoboda otwartego wyznawania religii, jaka nastąpiła po upadku Związku Radzieckiego, jest odzwierciedlana przez groby z minionych dziesięcioleci. Dawne, typowe dla okresu radzieckiego, betonowe obeliski zwieńczone pięcioramienną czerwoną gwiazdą są wciąż obecne na cmentarzach jako groby relatywnie niedawnych pokoleń. Obecnie jednak z wielu z nich wieńczące je metalowe gwiazdy zostały odpiłowane, a z tych, na których gwiazda pozostała, odpadła farba i zwykle rdzewieją zaniedbane. Zdarzają się też przypadki zastępowania usuniętych gwiazd krzyżami. Współczesne groby odzwierciedlają wielość gustów, jednak cechą wspólną jest wyraźnie dominująca symbolika prawosławna. Oprócz wystawnych pomników widoczne są groby z wzniesionymi jedynie krzyżami. Formy i materiały, z których wykonano krzyże prawosławne, są różne, a charakterystyczne, zwłaszcza dla najstarszych mogił, jest wykorzystanie miejscowego kamienia, podatnego na erozję, wapienia (Nikogło 2012: 119). Często spotykane są typowe dla prawosławnych cmentarzy stoliki i ławeczki obok grobów, przy których zasiąść może kilka osób i, upamiętniając zmarłego, spożyć posiłek, a także wysokie metalowe ogrodzenia solidnie okalające całą mogiłę.

Świątynie prawosławne na terenie Gagauzji, które przetrwały okres radziecki, po wyremontowaniu przywrócono do funkcji religijnych (Hałas 2015: 108). Proces zwracania cerkwi do użytkowania wspólnotom prawosławnym rozpoczął się w końcu lat 80. XX wieku. Dziś w większości miejscowości na terenie TAG znajdują się wybudowane na nowo lub budujące się cerkwie. W Gagauzji istnieją obecnie różnorakie miejsca kultu: świątynie różnej rangi, monastyr oraz święte źródła i przydomowe krzyże, które powstają jako prywatnie ufundowane inicjatywy. Najważniejszą świątynią jest sobór św. Jana Chrzciciela w Komracie, który od 2004 roku jest cerkwią katedralną (Ageeva 2017).

---

<sup>6</sup> Nie dotyczy to wszystkich cmentarzy, np. na cmentarzu w Komracie nawet stare krzyże nagrobne są „odnawiane” farbą.

Prawosławie w przestrzeni publicznej Gagauzji jest widoczne w wielu postaciach. Mieszkańcy Gagauzji otwarcie manifestują religijność, a symbolika prawosławna nie jest ograniczona tylko do budynków cerkiewnych bądź cmentarzy. Miejsca kultu są jawne i ogólnodostępne, nierzadko, jak to ma miejsce w przypadku odbudowanych cerkwi, są ulokowane w centralnych częściach miejscowości. Z ulic można zauważyć przydomowe krzyże. Spotyka się ludzi noszących religijną biżuterię. Symbole kultu umieszczane są w miejscach pracy, np. kierowcy, nie tylko w prywatnych samochodach, ale i w komunikacji publicznej posiadają wizerunki świętych prawosławnych.

Struktura organizacyjna Cerkwi prawosławnych na terenie Republiki Mołdawii, a więc i na terenie Gagauzji, jest złożona ze względu na nakładanie się na obszarze jednego państwa dwóch ważnych prawosławnych struktur: autonomicznego Mołdawskiego Kościoła Prawosławnego (Metropolia Kiszyniowsko-Mołdawska), podlegającego Rosyjskiej Cerkwi Prawosławnej Patriarchatu Moskiewskiego, oraz Metropolii Besarabii, będącej częścią Rumuńskiego Kościoła Prawosławnego (Patriarchatu Rumuńskiego). Istnienie przywróconej do działania w 1992 roku Metropolii Besarabii (obejmującej terytorium Republiki Mołdawii) jest powodem sporu pomiędzy Rumuńskim Kościołem Prawosławnym a Patriarchatem Moskiewskim. Rosyjska Cerkiew Prawosławna nie uznaje bowiem Metropolii Besarabii, stojąc na stanowisku, iż ta obejmuje jej teren kanoniczny. Obecnie oba wyznania działają legalnie na terenie Mołdawii.

Obszar Gagauzji obejmuje w ramach Mołdawskiego Kościoła Prawosławnego Eparchia Kagulsko-Komracka z soborami katedralnymi w Kagule (poza terytorium TAG) i w Komracie, a w ramach Metropolii Besarabii – Eparchia Besarabii Południowej z siedzibą w Cantemir. Oznacza to, że na terenie Mołdawii funkcjonują świątynie i działalność prowadzą duchowni obu kościołów, ale przewaga zarówno w infrastrukturze jak i liczbie wiernych należy do cerkwi podległej Patriarchatowi Moskiewskiemu. Nie inaczej jest w Gagauzji. Całe terytorium Gagauzji obejmuje, większa od niej w zasięgu, utworzona w 1998 roku, eparchia Kagulsko-Komracka. Niedługo po utworzeniu w 1994 roku TAG, już w 1995, z 3 jej dekanatów (ros. *благочиние*): Komratu, Czadyr-Łungi i Vulcănești, utworzony został Dekanat Gagauzji z siedzibą w Komracie (Ageeva 2017). Jako godną odnotowania ciekawostkę należy zauważyć, że w ostatnich latach pojawiło się hasło utworzenia Eparchii Gagauskiej (Keleşev 2015), jednak podejmowane działania okazały się bezskuteczne. Można to ocenić jako działania motywowane doraźną polityką, nie mające faktycznego znaczenia.



Kończąc niniejsze rozważania, należy zasygnalizować aktualną i zasługującą na osobne rozpoznanie kwestię, jaką jest rola prawosławia w kształtowaniu współczesnej tożsamości gagauskiej społeczności w Mołdawii poprzez propagowanie wzorców współczesnej kultury rosyjskiej. Dobitym przykładem jest, zaobserwowane przez autora w 2013 roku, rozpowszechnianie przez dostępne w Gagauzji czasopismo prawosławne w formie insertu, tzw. wstążki św. Jerzego, symbolizującej obecnie nie tylko radzieckie zwycięstwo w wielkiej wojnie ojczyźnianej, ale też której noszenie jest uznawane za wyraz aprobaty i poparcia dla takich działań, jak wkroczenie wojsk rosyjskich do Abchazji i Osetii Południowej (2008), czy aneksji Krymu (2014).

W podsumowaniu należy stwierdzić, że mołdawscy Gagauzi byli pod wpływem dwóch konkurujących ze sobą wariantów prawosławia: rumuńskiego i rosyjskiego, przy czym dłuższy historycznie wpływ i większe znaczenie miało (i zachowuje dziś) to drugie. Z kolei swoiste, gagauskie oblicze prawosławia wyraża się przede wszystkim w religijności ludowej oraz tradycjach i zwyczajach ukształtowanych pod wpływem prawosławia, przy specyficznym stosunku do zorganizowanego przez Cerkiew praktykowania wiary. Prawosławie nie ogranicza się więc do prywatnych przestrzeni, ale jest obecne w szeroko rozumianej przestrzeni publicznej. Obecnie prawosławie w Gagauzji, rozumiane nie tylko jako indywidualnie przyjmowany kanon wiary, czy zinstytucjonalizowane wyznanie z własną infrastrukturą i duchowieństwem, rozwija się mimo dekad państwowo wspieranej ateizacji, co istotne, jako część narodowej kultury Gagauzów.

## Bibliografia

- Ageeva E.A., Pidgajko V.G. (2017), *Kagul'skaâ i Komratskaâ Eparhiâ*, URL=<http://www.pravenc.ru/text/1319764.html> [dostęp z dnia 30.09.2018].
- Axenti M. (2016), *Hederlez – a unique celebration of Gagauz traditions*, URL=<https://ygmoldova.com/hederlez-unique-celebration-gagauz-traditions/> [dostęp z dnia 11.09.2018].
- Buckmaster B., Hitchins K.A., Latham E., Sukhopara F.N. (2018), *Moldova*, URL=<https://www.britannica.com/place/Moldova#ref476800> [dostęp z dnia 9.09.2018].
- Bulgar S.S. (2006), *Istoriâ i kultura gagauzov*, Sovet naučnyh issledovanij v oblasti istorii, kultury i obrazovanîâ pri ispolkome Gagauzii, Komrat-Kišinev.
- Gagauzi*, [w:] *Encyklopedia pwn.pl*, URL=<https://encyklopedia.pwn.pl/haslo/Gagauzi;3903548.html> [dostęp z dnia 9.09.2018].
- Gagauzi*, [w:] *Wikipedia. Wolna encyklopedia*, URL=<https://pl.wikipedia.org/wiki/Gagauzi> [dostęp z dnia 9.09.2018].
- Gerb i flag goroda Čadyr-Lunga mogut vidoizmenit'sâ* (2016), Oficjalnyj sait mun. Čadyr-Lunga, URL=<http://ceadir-lunga.md/novosti/item/1947-gerb-i-flag-goroda-čadyr-lunga-mogut-vidoizmenitsy> [dostęp z dnia 30.09.2018].



- Guboglo M.N. (2012), *Religioznost' i religioznaâ identičnost' gagauzov v nastoâšee vremâ*, [w:] *Gagauzy v mire i mir gagauzov Tom 1: Gagauzy v mire*, M.N. Guboglo (red.) Ispolkom ATO Gagauziâ (Gagauz Eri), Komrat-Kišinev: 365–378.
- Hatlas E. (2009), *Osnovnye periody sušestvovaniâ hristianstva u gagauzov Budžaka i ih ocenka s istoričeskoj točki zreniâ*, „Tyragetia, serie nouâ” III (XVIII)/2: 273–282.
- Hatlas J. (2009), *Gagauzja i Gagauzi: historia oraz współczesność*, Biblioteka Uniwersytecka w Poznaniu, Poznań.
- Hatlas J., Żyromski M. (2012), *Christian Orthodox Churches in Gagauzian Villages in South Bessarabia After Second World War*, „Sacrum et Profanum” V: 199–203.
- Hatlas J. (2013), *Gagauzi na obszarze Terytorium Autonomicznego Gagauzja – przeszłość oraz terażniejszość*, [w:] *Spotkania Polsko-mołdawskie. Księga poświęcona pamięci Profesora Janusza Solaka*, M. Kosienkowski (red.), Wydawnictwo Episteme, Lublin: 245–273.
- Hatlas J. (2015), *Gagauzi w Bułgarii, w Mołdawii oraz na Ukrainie – wybrane aspekty*, „Balcanica Posnaniensia. Acta et Studia” XXII/2: 101–116.
- Kapaló J.A. (2011), *Text, context and performance: Gagauz folk religion in discourse and practice*, Brill, Leiden.
- Keleşev P. (2015), *Gagauzská Eparhiâ: byt' ili ne byt'?*, URL=<https://regnum.ru/news/1882667.html> [dostęp z dnia 22.09.2018].
- Konstytucja Republiki Mołdawii* (2014), przeł. i wstęp B. Zdaniuk, Wydawnictwo sejmowe, Warszawa 2014.
- Kvilinkova E.N. (2003), *“Kasym” – načalo zimy*, URL=<https://web.archive.org/web/20070319072258/http://turkolog.narod.ru/info/I230.htm> [dostęp z dnia 12.09.2018].
- Kvilinkova E.N. (2012), *Sostoânie religioznosti gagauzov v istoričeskoj retrospektive (po arhivnym, istoriografičeskim i êtnografičeskim dannym)*, [w:] *Gagauzy v mire i mir gagauzov Tom 1: Gagauzy v mire*, M.N. Guboglo (red.) Ispolkom ATO Gagauziâ (Gagauz Eri), Komrat-Kišinev: 351–365.
- Kwilinkowa E. (2012), *Cechy wspólne i różnice regionalne w gagauskiej obrzędowości kalendarzowej*, [w:] *Między etnicznością a lokalnością. Pogranicze bułgarsko-gagauskie w Besarabii*, J. Derlicki (red.), Instytut Archeologii i Etnologii Polskiej Akademii Nauk, Warszawa: 145–156.
- Nikoglo D., Stepanow W. (2012), *Tradycyjne praktyki pochówkowo-grzebalne Gagauzów* [w:] *Między etnicznością a lokalnością. Pogranicze bułgarsko-gagauskie w Besarabii*, J. Derlicki (red.), Instytut Archeologii i Etnologii Polskiej Akademii Nauk, Warszawa: 105–128.
- Pašaly P.M. (2017), *Gimn. Flag. Gerb*, Upravlenie Kul'tury i turizma Gagauzii, Komrat. *Postanovlenie Narodnogo Sobraniâ Gagauzii #69-VII/III ot 12.08.2004 ob učreždenii znamenatel'nyh dat, prazdničnyh i pamâtnyh dnej na territorii Gagauzii (Gagauz Eri)*, URL=<http://www.halktoplushu.md/index.php/postanovleniya/1496-ob-uchrezhdenii-znamenatelnykh-dat-prazdnichnykh-i-pamyatnykh-dnej-na-territorii-gagauzii-gagauz-eri> [dostęp z dnia 12.09.2018].
- Postanovlenie nr. 433 ot 26.12.1990 o dnâh pamâti, prazdničnyh dnâh i dnâh otdyha v Respublike Moldova*, URL=<http://lex.justice.md/viewdoc.php?action=view&view=doc&id=306859&lang=2> [dostęp z dnia 11.09.2018].
- Turcescu L., Stan L. (2003), *Church–State Conflict in Moldova: the Bessarabian Metropolitanate*, “Communist and Post-Communist Studies” 36: 443–465.
- V Čadyr-Lunge est' flag goroda* (2016), Oficjalnyj sait mun. Čadyr-Lunga, URL=<http://ceadir-lunga.md/novosti/item/1593-v-chadyr-lunge-est-flag-goroda> [dostęp z dnia 30.09.2018].

*V Gagauzii otmečaût vsenarodnyj prazdnik Kasym* (2012), Novostnoj portal gagauzinfo.md, URL=<http://gagauzinfo.md/index.php?newsid=5575> [dostęp z dnia 30.09.2018].

*V sele Džoltaj idet rekonstrukciâ territorii 300-letnego kladbiša* (2018), Informaciono-analitičeskij portal Gagauznews, URL=<http://gagauznews.md/42724> [dostęp z dnia 13.09.2018].

***Gohar Sergeyevna Mkoyan***

ORCID 0000-0002-9165-7782

ԽԱՉՍՏՈՒՐ ԱԲՈՎՅԱՆԻ ԱՆՎԱՆ ՀԱՅԿԱԿԱՆ  
ՊԵՏԱԿԱՆ ՄԱՆԿԱՎԱՐԺԱԿԱՆ ՀԱՄԱԼՍԱՐԱՆ  
Կրթության հոգեբանության  
և սոցիոլոգիայի ֆակուլտետ

Armenian State Pedagogical University  
after Khachatur Abovyan  
Faculty of Education Psychology and Sociology

## **ARMENIAN APOSTOLIC CHURCH AND SPIRITUAL VALUES OF TWO GENERATIONS IN MODERN ARMENIAN SOCIETY**

### **Apostolski Kościół Ormiański i duchowe wartości dwóch pokoleń współczesnego społeczeństwa Armenii**

Słowa kluczowe: Apostolski Kościół Ormiański, wiara, chrześcijaństwo, generacja, wartości

Key words: Armenian Apostolic Church, faith, Christianity, generation, value

#### Streszczenie

Artykuł omawia problem zachowania przekonań religijnych w nowoczesnym społeczeństwie armeńskim. W czasach Armeńskiej Socjalistycznej Republiki Radzieckiej Ormianom udało się zachować wiarę w sferze prywatnej, bez pośrednictwa Apostolskiego Kościoła Ormiańskiego. Dzisiaj Apostolski Kościół Ormiański prowadzi ukierunkowane działania mające na celu odbudowę swojej pozycji. Celem zaprezentowanych badań socjologicznych (przeprowadzonych w latach 2013, 2014) było zbadanie roli i znaczenia Apostolskiego Kościoła Ormiańskiego w społeczeństwie armeńskim, na przykładzie dwóch pokoleń – dzisiejszej młodzieży (18–30 lat) i starszego pokolenia (56–66 lat). Wybór tych dwóch generacji podyktowany był chęcią dostrzeżenia ciągłości postaw religijnych.

#### Abstract

This article discusses the level of preservation of religious beliefs in modern Armenian society. The Church is carrying out targeted activities to increase its ranks, which it could not do during the Soviet era. The Armenians have always maintained their faith without the mediation of the church.

This article examines the role of the Armenian Apostolic Church in the formation of moral and spiritual values in our society between two generations.

The government used to take care of all social groups and created conditions enabling Armenian society to function within its country, to develop their culture and values, and to refrain from other ideas and values.

## Introduction

“Religion is a spiritual formation, a special type personal relationship with the world, conditioned by the idea of otherness (the world beyond the grave) as dominant in relation to the ordinary existence of reality”(Zabiyako, Krasnikova, Elbakyan 2008: 1069). Religion was, and still remains to this day, the focus of universal values which, no doubt, exist regardless of whether a person believes in their divine origin or sees in them the collective wisdom of mankind as a result of his immediate life experience. It should be noted that the attention thinkers pay to this issue is noted at all stages of the development of theoretical knowledge – from the ancient world until today.

The Russian-American sociologist and culturologist P. Sorokin presents his point of view on religion. In his work *Religion as a social phenomenon* Sorokin interpreted religion as a social phenomenon outfit that can be “removed and worn”. Sorokin admitted that faith can be changed, but the problem of religion is not only faith towards some ideas but also emotional attachment to religious beliefs (Sorokin 1992: 1).

J. Fraser saw religion as a force that directs and controls human life. He noted that religion consists of theoretical and practical elements and that such higher powers exist (Fraser 1922: 2).

T. Parsons interprets the essence of religion in terms of the role it plays in the process of social integration and considers it as part of the society; a subsystem, symbolic intermediary, and value-orientated factor, which contributes to religion and to the regulation of social life. R. Merton, radically revising the universal role of religion, believes that there may be institutions within society that can adequately perform the function of unity by an alternative principle. Like a number of structural functionalists, Merton lists not only traditional religions among religious phenomena but also any system of values.

So B. Malinowski viewed religion as a cultural institution and found that a social relationship or an institute ceased to exist if it did not perform a function. In *Magician, Science and Religion*, Malinowski emphasizes the two main functions of religion.

1. In crisis situations it prevents the collapse of the group, pointing out the future prospects for each member.
2. By accepting rituals, a person becomes a full member of the society who is obliged to follow “sacred values and norms”.

At the same time, he shows that religious beliefs are not always imposed on a person, but society is able to organize them in such a way that the individual agrees to follow the rules. Based on specific

ethnographic facts, Malinowski analyzes religion from the point of view of the relationship between science and magic and shows that people turn to religion (magic) when occasional incidents, failures and misfortunes, enter their life and raises its opportunities (Malinowski 1998: 79–90).

American sociologist and theologian of the Evangelical Church P. Berger and German researcher T. Luckmann also provide a phenomenological interpretation of religion. Analyzing the essence of religion from the point of view of phenomenological sociology, the focus is on the study of “everyday knowledge” used in everyday life. “Religion is a feeling of holiness standing beyond everyday life”, concludes Berger. Berger sees religion as a basis for human understanding, adjustment, harmony and sense of stability – as a basis for the meaning of life. Luckmann makes the central concept of religion a “focal point” which interprets it as a process of building a “sense universe” (the universe) which goes beyond the bounds of human biology. Luckmann distinguished “specific” and “non-specific”, “visible” and “invisible” forms of religion. The first is the church form of religion, and the second is the universal social form. “Invisible Religion”, unlike church belief, is preached by the clergy, is spread throughout society. From this point of view, every public and individual act towards making life meaningful is seen as a manifestation of religious affiliation and proof of the existence of religion (“Etchmiadzin” 1997, V11–12: 37)..

## **The Armenian Apostolic Church – Past and Present**

Christianity in Armenia was adopted as a state religion in 301. The fact of the adoption of Christianity in Armenia has been differently evaluated by historians, public and political figures. Some researchers are of the opinion that Christianity will save the Armenian people and in order to support their opinions they present the following viewpoints. In the absence of the State, the church became the anchor for our people; Armenians found their way among historical nations through Christianity: the church, maintaining its identity and independence, saved the Armenian people, and counteracted external aggression and the danger of assimilation. After Christianity was spread among Armenians, monasteries, with their monks and monastic schools, became the source of literacy.

As we know, the Armenian Apostolic Church is one of the most important institutions in the Armenian national value system. Thanks to

the church, for centuries moral values such as faith, religion and way of life, were distributed and preserved. Christianity acts as a system of values and form of moral norms, a mode of life. For centuries our people lived by these principles and norms. The Church is not only a spiritual institution but an institution which promotes the preservation of national identity. While preserving the traditional and the fundamental, the Armenian church has always been considered modern and relevant, enlightening its people with advanced ideas. And it is no accident that practically at all times schools and universities operated under the supervision of churches and, in addition to spiritual values, the basics of literacy and secular knowledge were taught (Haroyan2005: 52–53).

To this day, the Armenian Apostolic Church continues its enlightenment activity, establishing new seminaries and spiritual educational centers. The greatest role of the Armenian Apostolic Church is to spread and preach morality and moral values and the foundations of Christianity in society.

The main function of the Armenian Apostolic Church was the propaganda of moral principles and Christianity, its penetration into society. The role of the Armenian Apostolic Church is also important in the issue of the unity and consolidation of state, church and people. Today, the church is trying to solve the challenges faced.

As the result of both a secondary sociological survey, as well as in the result of our expert research, carried out among young Armenians over the last few years, it is shown that there are changes in attitude towards religion and the church, and we can mention that currently young Armenians do not often attend Church, the number of sectarian organizations and the number of those enrolled in them has increased, and one can also notice decreased confidence in the work of the clergy. It is important to study the level of implementation of the functions of the Armenian Apostolic Church, the role and significance of the church in the life of young people, and the framework of cooperation between church, state and society.

## **Methodological Assumptions of the Research**

The purpose of the sociological research is to examine the role and significance of the Armenian Apostolic Church in the formation of moral and spiritual values in our society between two generations – today's youth (18 to 30 years) and the older generation (56 to 66 years), to provide a comparative analysis and assessment of the data.



In this way we can speak of continuity from the religious aspect. The results are based on two sociological surveys (2013 and 2014). A pilot study was initially conducted, as a result of which the instruments for the sociological research were refined and finalized. At the second stage, data were collected and processed using quantitative and qualitative analysis methods. In the first qualitative research (2013), 198 residents of Yerevan took part, and in the second (2014) 205 students from the National Polytechnic University of Armenia and the Kh. Abovian Armenian State Pedagogical University took part. Representatives of students aged from 18 to 30 and representatives of the older generation aged 55 to 65 participated in the survey. Statistical representativeness was provided by gender, taking into account equal opportunities for each participant to be selected. The aim of this sociological research was to find out whether the majority of respondents (particularly among the older generation) did not show religiosity openly as reflected in their church attendance. Active propaganda from the Armenian Church, in particular speeches given by priests on television and radio on various occasions, have led to the fact that, for many Armenians, attending church at least once a month has become a norm, and this is reflected in the survey of 2016–2018. A sociological study was carried out in 2016 in the Republic of Armenia,. During the survey, the urban population was interviewed. The total sample of the survey was 250 residents of Yerevan aged, from 18 to 66 (33.5% of the total population). The sample is random, quota and proportional. Quotas were distributed according to age and sex. Among the respondents from 18 to 30 (57.2% of the total number of respondents) 45.3% were men and 54.7% were women; from 55 to 66 (42.7% of the total number of respondents), men accounted for 57.5%, and women for 42.5%. The sampling error does not exceed 5%. Among the qualitative methods a typological choice was selected to conduct deeper research.. The young people were typed according to gender – male/female, according to the professional orientation – humanitarian/non-humanitarian, according to place of residence – village, town, according to educational degree – bachelor/master. In the course of in-depth interviews, 32 respondents were selected. Based on the above, studies were conducted in 2016 in Yerevan and in 2018 at the Kh. Abovyan Armenian State Pedagogical University to understand the attitude of young people and students to the Armenian Apostolic Church.

The results of the research show that every year the role of the Armenian Apostolic Church is increasing in the ordinary life of the Armenian people, especially in the lives of young people. The positive contri-

bution of the Armenian Apostolic Church is as follows: 43.1% of respondents believe that the Church contributes to national and spiritual cultural values; 26.5% to the preservation of national consciousness; 15.6% – to the suggestion of faith in the fulfillment of the covenants of the Lord; 14.4% – to the formation of a moral image. Young people happily take part in religious festivals such as Christmas, Easter, and the Transfiguration of Jesus Christ (Vardavar), each of which is unique in the socialization of youth and the formation of their spiritual culture.

At the same time, 37.4% of young people found it difficult to answer the question concerning the role of religion. This percentage is explained by the fact that in the Soviet years the church and its services were often deprived of authority. It is worth noting that in the lives of both the old Armenian patriarchal family and the Soviet nuclear family, we can see the strict execution of a religious fast. Thus, the church took care of protecting children from the habit of overeating and from poverty. In addition to preserving the sacrament of fasting in Armenian families, the baptism of a child takes an important place among the rituals.

Based on the results of the sociological surveys, we can talk about continuity in the religious aspect: for example, 85% of respondents answered that members of their families are followers of the Armenian Apostolic Church, and they follow the traditions and customs prescribed by the church with joy and respect. Families of 15% of the respondents, because of responsibilities at home and at work do not find time to visit the church.

It is also noted that in Armenia there are still many traditional families whose members do not consider it necessary to show respect for each other. Representatives of 3–4 generations living in the same house may not show respect for each other. Thus, only 189 respondents out of 205 answered the question of what kind of relationship they have with their grandfathers and grandmothers. 155 out of 189 students are in good relations with the representatives of older generations, which indicates that the Armenian family still has such positive emotional manifestations as respect, closeness and warmth. Poor and misunderstanding relations with grandfathers and grandmothers were reported by 8 respondents, and 26 of the respondents did not have grandparents. Regarding the relationship with the parents, 142 of the 205 respondents noted that they got on well with their parents, 45 students rated the relationship with their parents as average, and 18 respondents had poor relationships with their parents.

The results indicate that the representatives of the two specified age groups, regardless of their employment (in particular, the older

generation) do not show open religiosity, which was reflected in their lack of church attendance, but the active propaganda work and purposeful activities of the Armenian Apostolic Church is influencing the activation and increase in the number of believers, as well as the dissemination of spiritual values among the two generations.

Results for the three values of priority were as follows:

Each participant was given a choice of three possible answers.

In the first response 42.0% of the respondents emphasized the importance of the family. This is clear testimony to the fact that in Armenian society generally as well as among the young, the family continues to occupy a leading and important place. Love, faith, and human relationships had lower percentages

For the second answer we see that 30.5% of the respondents chose love. Taking into account the fact that the respondents are young, this is rather natural. Other versions of the survey, in which faith, homeland and human relationships are most relevant, are also remarkable. Career was also highlighted.

In the third case, the most common answer was friendship (27.5%). Everyone is a part of society and everyone in this social relationship seeks and finds people sharing the same ideas. The importance of friendship also speaks about the healthy condition of Armenian society itself.

In summary, it is possible to rank the importance of the presented values for young people and to show that the family, love and friendship are in first place. It is also evident that each of the values faith, homeland, human relations and career received a similar percentage. The results of the survey suggest that the State should pay particular attention to the spiritual and cultural upbringing of young people (among the priorities approved by the protocol decision N 6 of February 2, 2006 of the Government of the Republic of Armenia *Strategies of the State Youth Policy of the Republic of Armenia for 2006–2007* also noted the importance of spiritual, cultural and patriotic education: “The state considers the spiritual and physical development of youth as an important part of national development and great social value” (see: *The Strategy of the State Youth Policy of the Republic of Armenia for 2006–2007*, Chapter 1, item 1.3). It is clear that one of the most important pillars of development for any society is the proper education of the young and the improvement of its spiritual-cultural value system.

The next important issue under discussion is whether religious life is important to the respondents. This issue highlights young people’s religious beliefs and how important religious life is for them.

The results show that 62.2% of respondents unambiguously attach importance to religious life, and 21.8% consider it more important, and that these two indicators are very close to one another; that is, religious life is important for the overwhelming majority. We can therefore conclude that the overwhelming majority of Armenian young people value the role of religion in their lives. For 11.2% of the respondents, religious life is not so important, which is natural because at all times religious life has not been so important for a particular group of people, which can be explained by the individual's ideas, imagination, lifestyle and circumstances. 4.3% of the respondents do not consider religious life at all, and if we discuss the last two answers together, we see that only 15.5% of the respondents did not value religious life. Analysis of the answers of this group, must take into account a number of important factors, such as the historical period, prevailing morals, and personal and public relations,.

The next subject of the study is a logical continuation of the preceding topic and aims to reveal the three essential elements of a person's religious life.

The young people were offered three variants of the answer, and 80.7% considered "belief in God" to be the most important element of religious life, for 10.0% "church attendance" was important, for 6.3% "prayer" and for 3.0% "faith". These answers clearly show the high level of faith in God among young people. It is also remarkable that the "faith" answer was mentioned as a separate phenomenon. The second highest indicator is church attendance; this is possibly due to changes in public perception and the high position of the Armenian Apostolic Church.

In summary, one can conclude that the three most important elements of religious life are belief in God, praying, religious holidays and celebrations. The other elements were less frequently chosen by the respondents and are in almost equal positions.

Answers to the question of faith showed that the greatest preference among representatives of the two generations (65.6%) is given to Christianity and the respondents are fully aware of the fact that for centuries the Armenian Apostolic Church played a decisive role in the formation and self-preservation of the Armenian people. Responding to the statement "Faith is the most important component of my life," 20.4% of respondents stated that they are in a state of uncertainty and only 14.0% have firmly identified themselves as non-believers. It is curious that among the young believers only 43.4% are believers in the traditional sense of the word: they regularly attend church and carry out religious duties. The rest are mostly modernized believers, since they declare that

their faith is their own business. And, despite the fact that today the number of sects and sectarian organizations which preach ideas different from the Armenian Apostolic Church is growing in Armenia, the Armenian church, family and state have a firm faith and they invariably realize Christian ideas with the help of celebrations and rituals.

In the course of the study it was also important to clarify how often the respondents went to church. Answers in percentage terms show that in Armenian society almost an absolute majority of young people, in contrast to the older generation, consider themselves followers of Christianity (46.2% young people, 19.4% older generation). This fact also determines the frequency of visits to church and religious centers by young people.

Before moving on to the next question about how much the respondents trusted the Armenian Apostolic Church, it is important to refer to data from another study which are directly related to the role and significance of the Armenian Apostolic Church. In particular, the National Youth Report of Armenia noted: if the religious and secular alignment of Armenians plays an important role in the number of problems of national unity, then the Armenian Apostolic Church, with its tactics and strategy, plays an important role in this and similar issues.

On this basis, it seemed to us important to find out the opinion of the respondents on the question of the authority of the Armenian Apostolic Church among young people, and on what is the nature of Armenians' consciousness on the issue of secular divergences in the context of intra-national unity.

Among national and state institutions, the Armenian Apostolic Church has the highest percentage of confidence in the opinion of Armenian young people—(90.9%). In the past 15 years, such a high level of trust has not been observed in relation to any state and political institution in Armenia. In addition, 93.2% of Armenian young people consider themselves followers of the Armenian Apostolic Church, and 0.9% consider themselves atheists. 4.1% of the respondents believe in God, but do not consider themselves adherents of any religion and do not attend any church.

The survey showed how much the respondents trust the Armenian Apostolic Church: 68.9% of respondents do trust, 21.1% are more likely to trust. Comparing these indicators, we noted that 90.0% of respondents trust the church, which indicates the increased role of the Armenian Apostolic Church among young people.

The overwhelming majority of young people consider themselves adherents of the Armenian Apostolic Church, which is evident from the re-

sults of our survey. So, most of the respondents, answering the question “How often do you attend church?”, answered that they attend often. This once again confirms the growing authority of the church among young people. At the same time, it is important to note that frequent church attendance by young people is to a great extent caused not by the developed religious consciousness, which is connected with the preaching activity of the Armenian Apostolic Church, but more manifested as a dogmatic component of national identity. It should also be noted that a visit to the church several times a week (10.3%) or the rate of church attendance at church festivals (31.5%) indicates a fairly high level of involvement in church life. In fact, only a small percentage of the respondents (3.3%) do not participate in church life, and these are a group of people with atheistic views, and a large percentage (39.9%) of the respondents gave an answer “not sure” as a result of not being involved in the church life, but it doesn’t mean that they don’t believe in God.”

## **Conclusions**

Having studied the peculiarities, role and significance of the Armenian Apostolic Church in the formation of spiritual and moral values in modern Armenian society, between two generations – today’s youth (from 18 to 30 ) and representatives of the older generation (from 56 to 66), we come to the following conclusions:

1. Thanks to the Armenian Apostolic Church, for centuries moral values – faith, religion, way of life – were spread and preserved. And today the church conducts purposeful activities to activate and strengthen community life, within which the number of believing followers is increasing. However, the church now faces the problem of the formation of spiritual values as elements of the national image
2. In the conditions of the democratization of Armenia, when the authorities are legitimate, the church is reinterpreting its role in spreading its influence among the population, actively using the principles of freedom of speech and conscience, approved in the Constitution of the Republic of Armenia
3. It can be argued that, although there is a large number of sectarian organizations functioning in Armenia which question the dogmas of the Armenian Apostolic Church, the faith of the Armenian family, the church and the state is strong enough, and the majority of Armenians invariably follow Christian ideas.



This condition can be regarded as a victory for Christian ideology, which should induce Armenian society to unite and appreciate Armenian culture, to refuse to accept the values of others and not to be influenced by them.

4. One of the most important means of church influence on the moral and psychological state of young people is their education in the spirit of Christian morality in all spheres of public life. The role of the family and the state in satisfying social and cultural needs and harmonizing the moral and psychological state of members of society, and the harmonious moral and psychological state of members of society depends not only on their living conditions. People's traditions and customs have a positive impact on the relationships between people in the church and in the family.
5. Armenian young people are more religious than the older generation, brought up in the spirit of atheism, which in general, in our opinion, contributes to the favorable moral and psychological state of the young representatives of Armenian society.
6. The Armenian Apostolic Church in modern conditions acts as a guarantor of the translation of socio-cultural values and the spiritual connection of generations.

## References

- Antonov V.I. (2000), *Problems of Theoretical Sociology*, [in:] *Language in the Mirror of Ethnology and Culturology*, A.O. Boronoeva (ed.), St. Petersburg University, St. Petersburg: 261–272.
- Apresyan R.G., Huseynov A.A. (1998), *Ethics: a Textbook*, Gardariki, Moscow.
- Berman J.H. (2008), *Faith and Law: the Reconciliation of Law and Religion*. *Library of the Moscow School of Political Studies*, Moscow School of Political Studies (MSPS), Moscow.
- “Etchmiadzin. Periodical Church Scientific Journal” 1997, 7–12.
- Fraser J. (1922), *Investigation of Magic and Religion*, The Golden Bough, London.
- Lisovsky V.T. (2008), *Sociology of Youth*. St. Petersburg University, St. Petersburg.
- Malinowski B. (1998), *Magic, Religion and Science*, Reff-beech, Moscow.
- Mirzakhanyan R. (2009), *Cultural Life of Soviet Armenia 1956–1990*, Gitutyun, NAS RA, Yerevan.
- Rousseau J.J. (1998), *On a Social Contract or the Principles of Political Law*. Social-econom. Publishing House, USSR Academy of Sciences, Institute of Philosophy. Moscow.
- Sorokin P. (1992), *Man. Civilization. Society*, trans. A.Yu. Sogomonov, Politizdat, Moscow.
- Zabiyako A.P., Krasnikova A.N., Elbakyan E.S. (eds.) (2008), *The Encyclopedia of Religions*, Akademichesky proyekt, Moscow.



## *Armen Kolyayi Sahakyan*

ԽԱՉԱՏՈՒՐ ԱԲՈՎՅԱՆԻ ԱՆՎԱՆ ՀԱՅՎԱԿԱՆ  
ՊԵՏԱԿԱՆ ՄԱՆԿԱՎԱՐԺԱԿԱՆ ՀԱՄԱԼՍԱՐԱՆ  
Կրթության հոգեբանության  
և սոցիոլոգիայի ֆակուլտետ

Armenian State Pedagogical University  
after Khachatur Abovyan  
Faculty of Education Psychology and Sociology

# THE ROLE OF RELIGION IN THE FATE OF THE ARMENIAN PEOPLE

## Rola religii w historii Ormian

Słowa kluczowe: religia, chrześcijaństwo, Apostolski Kościół Ormiański, kościół narodowy, państwo, naród

Key words: religion, Christianity, Armenian Apostolic Church (AAC), National Church, state, nation

### Streszczenie

Artykuł przedstawia rolę i znaczenie chrześcijaństwa jako religii narodowej oraz Apostolskiego Kościoła Ormiańskiego jako narodowego kościoła w dziejach Armenii i narodu ormiańskiego. Biorąc pod uwagę fakty historyczne, zwraca się uwagę na nieoceniony wkład kościoła ormiańskiego w zachowanie ormiańskiej tożsamości i wzmocnienie państwowości ormiańskiej. Dokonuje się w nim historyczno-chronologicznej analizy relacji państwo-Kościół, biorąc pod uwagę w okresie nowożytnym globalizację i bezpieczeństwo narodowe.

Artykuł przedstawia wyniki serii badań socjologicznych ujawniających religijną tożsamość ormiańskiej młodzieży, próbując w ten sposób ukazać znaczenie chrześcijaństwa oraz Apostolskiego Kościoła Ormiańskiego dla współczesnej młodzieży ormiańskiej.

### Abstract

This article presents the role and significance of Christianity as a national religion and the Armenian Apostolic Church as a national church in the life of Armenia and the Armenian people. Taking into account historical facts, the invaluable contribution of the Armenian Church to the preservation of the Armenian identity and the strengthening of the Armenian statehood are pointed out. An historical-chronological analysis of state-church relations is carried out, considering these relations in the framework of the modern period as one of the priority issues of globalization concerning the national security of the republic.

The article presents the results of a series of sociological studies revealing the religious perceptions of young Armenians, thus showing the role and significance of Christianity and the Armenian Apostolic Church among contemporary young Armenians.

## Introduction

Religion, as a social phenomenon, has always accompanied the the history of manikind in the different stages of its development. For millennia, as a dominant element in the system of spiritual values, religion has often merged with other forms of spiritual activity, has involved all aspects of social life, and has directly influenced people's psychology and consciousness, determining their behaviour and actions, relationships and mentality.

Religion is a complex, unique phenomenon, and for its perception and understanding the various existing theoretical-scientific approaches and explanations are limited and insufficient.

The word 'religion' originated from the Latin word *religio*, which can be translated as 'faith', 'piety', 'godliness', 'sympathy'. Religion is a form of social conscience, an outlook which is based on faith in supernatural powers, deities. It can be defined as a science which unites Man and God (according to the Christian author and oracle, Lactantios) (Yablokov 2000) or as an organized worship of higher or supernatural powers (according to the *Oxford Dictionary*). It should be noted that religion is not only based on superstition, but it also defines a particular attitude and behavior towards superstition.

Christianity (Greek Χριστός – "anointed") is the most widely spread among the world religions . It has followers from the East to the West, and in some regions it is dominant, as, for example, in America, Europe and Africa.

Christianity is more than just a religion, it is a reality where an individual lives under God's protection, in communion with Him and with the hope of an everlasting life to come. It helps the individual not to fear death, to value life and its beauties, to experience full joy, to love with all the heart, to sympathize sincerely, to help disinterestedly, to make friends and to find peace of mind.

In the countries of the 21st century Christianity is being gradually threatened for various reasons, and hostility towards Christians is escalating; Christianity is being denied to the life of society, sometimes with such «prominent» slogans as humanism, freedom, liberty, modern, conscious, educated, which make the individual and society more inhuman, slavish, unconscious and ignorant. In the context of a rapidly changing and evolving world outlook, Christianity has lost its uniqueness and importance for many people, remaining unexplained, unassailable and inappropriate. Modern freedom leads us to pre-Christian paganism.

According to the study conducted by the Center for Global Christian Studies under the Gordon-Conwy Seminary (USA), Christians will continue to be the world's dominant religious community by the mid-21st century. Nowadays they comprise 2.479 billion, in second place are the Muslims, who comprise 1.784 billion. Projections indicate that by 2025 the number of the Christians will comprise 2.732 billion, and the Muslims will comprise 2.044 billion. In 2050 the Christians will remain the religious majority (3.443 billion), whereas the Islam will be practised by 2.766 billion. Today, the greatest number of Christians (591 million) live in Latin America, and 582 million live in Africa. However, eight years from now, Africa will become the center of Christianity. The number of followers of Christ on the Continent will be over 721 million, and in 2050 it will be 1.253 billion. In 2025, the number of Christians in Latin America will be 633 million, and in 2050, 704 million. The number of Christians by 2050 will increase by 200 million in other regions, especially in Asia. And only in Europe will the number of Christians decrease from 554 million in 2017 down to to 494.9 million in 2050 (Center issledovanyi hristianstva v teologicheskoy seminarii Gordon-Conwella 2016).

In addition to the above-mentioned statistical predictions, it is worth mentioning that 9 million of the 2.479 billion Christians currently living in the world are followers of the Armenian Apostolic Church (Ibidem).

## **The Role and Significance of Christianity in Armenia**

Like many other post-Soviet countries, the countries of the South Caucasus are still in a transition period. Being the smallest regional republic, Armenia is still trying to orient itself between Europe and Russia, as well as among the values, integration models and security factors relating to them. According to the population census data of Armenia in 2011, 98% of the Armenian population lives in Armenia, 92% of whom are members of the Armenian Apostolic Church (AAC) (*Rezultati perepisi 2011 goda v Respublike Armenia* 2013).

Among modern challenges and important issues in the context of globalization in modern Armenia are issues of religion-society and state-church relations, the religious factor in public life, the role of religion and issues that require coherent research and analysis. The realities mentioned below may serve as factors supporting the actuality of the issues discussed above:

The activation of the existing and emerging religious communities in Armenia during the years of independence, as well as destructive and dangerous sectarian movements, are a serious threat to national security.

The increasing role of religious factors at national and international levels which, in the first case, is conditioned by the need to preserve national-spiritual identity and, in the second case, is conditioned by the principle importance of international norms of conscience and religion on the way to integration into the European family. In international relations, religious freedom is under the control of powerful states and is a lever of intervention into the domestic affairs of states (Astsatryan 2005).

Therefore, considering the above-mentioned observations, we find it important to activate the function of the Armenian Apostolic Church, to restore its role, and to expand the scope of the relations between the Armenian Church and the Republic of Armenia in the domain of state control.

The Armenian Apostolic Church (also, the Holy Apostolic Church of Armenia Armenian Church) (*Armyanskaya apostolskaya cerkov* 2010), is one of the oldest in the world, belonging to the group of Eastern Orthodox non-Chalcedonian churches. The spiritual leader is the Catholicos of All Armenians, whose residence is The Holy Mother Throne of the Apostolic Church of Etchmiadzin in Vagharshapat, Armavir province of the Republic of Armenia (*Christian Armenia Encyclopedia* 2002). The Armenian Church has four hierarchical chairs or centers – *The Holy Mother Throne of the Apostolic Church of Etchmiadzin, the Catholicosate of the Great House of Cilicia, the Armenian Patriarchate of Jerusalem, the Armenian Patriarchate of Constantinople*. The Catholicosate of The Holy Mother Throne of the Apostolic Church of Etchmiadzin, which is known as the Catholicosate of All Armenians, is the head and the leader of the common heritage. It is dominant and authoritative over the other three chairs. Besides the aforementioned Four Hierarchical Churches, a number of countries around the world have church organizations called dioceses, which have their diocesan leaders. The great majority of the Dioceses, such as the United States, France, Germany, Romania, Bulgaria, Argentina, Brazil, and Australia, are under the spiritual authority of the Catholicosate of All Armenians. The Armenian Dioceses of Cyprus, Lebanon, Syria and Iran are under the aegis of the Catholicosate of the Great House of Cilicia (with its seat in Antilia).

Throughout its existence, the Armenian Apostolic Church (AAC) has been an inseparable part of Jesus Christ's «One, Holy, Universal, and Apostolic» Church. Traditionally, the Armenian Church is called Apostolic, as the first preachers of Christianity in Armenia were Thaddeus and Bartholomew – two of the 12 disciples of Jesus Christ (I cen-



tury BC), who were named “The First Enlighteners of Armenia”. Armenia was the first country where Christianity was declared as a state religion. This crucial point in the history of Armenia occurred in 301 A.D., during the reign of the Great Armenian King Trdat the 3rd (287–330) and was consolidated by the efforts of St. Gregory the Illuminator (302–326).

This historic act had a decisive significance for further development of the Armenian nation, its social and political life and spiritual culture. Since then, our people and their faith have become indivisible. Christian faith became crystallized, turned into black blood, so that our self-sacrificing ancestors converted their faith into their skin, boldly confessing that “Neither angels, nor humans or fire and sword can break us from this faith”. And the dictators of other religions and other nations have had to put up with this fact over the centuries.

The role of the Armenian Church in the creation and preservation of the national identity of the Armenian people is invaluable, with the definition of the national church given to it by the Armenian people. The fact that the Armenian Church is a national church is more telling and significant when we look at the definitions given to the church within the framework of complex words with the word “mother” as a root. Our people say Motherland, Mother Armenia, Mother tongue, Mother Church, Mother Throne: Being a reliable support for the Armenian statehood, and during the period of absence, the organizer of national life, the Armenian Church and the clergy (M. Mashtots, St. Partev, Yeghishe, M. Khorenatsi, Garegin Narekatsi, Hovhannes Imastaser, Nerses Mets, N. Shnorhali, S. Yerevantsi, H. Jalalyan, N. Ashtaraketsi, Gevorg the IVth, Khrimyan Hayrik, G. Hovsepian Catholicos and numerous bibliographers) contributed to the consolidation of the people’s unity and the development of Armenian culture.

Valuing the role of Christianity in the development of medieval Armenian culture, Catholicos Vazgen I said that thanks to the Christian religion, the Armenian people “united and constituted a nation with its psychology, consciousness and became people of culture. The same Christian spirit also formed the collective consciousness of the Armenian people, the consciousness of the homeland. The real and national Armenian history began” (Armenian Patriarch Vazgen 1<sup>st</sup> 1959).

In order to properly understand the notion of the National Church, we must once again look back to our history of the 4<sup>th</sup> and 5<sup>th</sup> centuries, the political upheaval in the East, the inner instability of Armenia and the fragmentation between Byzantium and Persia, as well as the Arabian Crusades in the 7<sup>th</sup> century, as a result of which even

Sassanid Persia was rebuffed and could not even maintain its Zoroastrian worship. Under the circumstances of opposing political interests, diverse cultures, ancient paganism and Zoroastrianism, the Armenian people would not have been able to maintain any form of national unity, if they had not created a spiritual union in the Armenian world by adopting Christianity, and then that union would not have drowned by Sahak-Mesropian school (405).

Thus, the aggrieved Armenian people who passed through the hardships of history, thanks to their faith, tremendous will and unhesitant striving, preserved their national identity. In the absence of statehood, the Armenian Church, by exercising unusual secular-state functions, objectively contributed to the survival of the nation, the ethnos, and has played an ethnically significant role in coexistence with other nations.

Since the independence of Armenia (1991), the Armenian Apostolic Church has tried to play a greater role in the life of the state and society, which is characteristic of the other post-Soviet Union republics. This is explained by the fact that during the Soviet era (1920), the communist regime, officially proclaiming the ideology of atheism, initiated persecution against church and religion. The authorities in various ways settled accounts with the clergy (Archimandrite Arsen Ghetchyan, archimandrite Daniel Zadoyan, pastor Grigor Hayrapetyan, archimandrite Yeznik Vardanyan and others).

## **Results of Researches Revealing the Religious Perceptions of the Contemporary Armenian Society**

In the post-Soviet era, political pressure on religious institutions was abolished, and the number of acting churches increased dramatically. Religious holidays are celebrated at the state level, and all this cannot but have an impact on the formation of young people's mentality. Referring to religion in more detail, it should be mentioned that in Soviet Armenia in 1970 the number of followers of the Armenian Apostolic Church was only 33.9%, whereas after the declaration of independence in 1995 it reached 73.4%, and in 2000 it reached 78.2%.

The «national» character of the Armenian Church attributes the latter not only with religious privileges, but also with the privileges of entering the spheres of finance, taxation, schools, army and so on. Which infers the Church's:

involvement in public affairs, responsibility for them and adoption of some kind of a position, with the purpose of the solution of a number of basic issues such as poverty, friendship injustice, discrimination, money-worshipping, as well as the problems of ecology, technical progress and others (Guaita 1999: 212).

The status of the Armenian Church as a National Church is also established by the RA Constitution. In the RA Law on Relations between the Republic of Armenia and the Holy Armenian Apostolic Church we read:

The Republic of Armenia recognizes the exclusive mission of the Armenian Apostolic Church as a national church in the spiritual life of the Armenian people, in the development of its national culture and preservation of national identity (Sarkisyan 2007).

Today, the Armenian Church is trying to spread its influence, especially in the areas where public opinion is shaped – schools, science, and the media.

In 2007, February 22, the National Assembly of the Republic of Armenia adopted a law “On Relations between the Armenian Apostolic Church and the RA”, in which the Church was entitled to play a role in state schools. It gave the AAC an opportunity to deepen relations with various state bodies, as a result of which the “history of religions” was replaced by “The history of the Armenian Church” in comprehensive schools. In addition, authorities began to appear more often alongside clergymen in public, the Church acquired a more weighty role in government affairs, and new laws started being introduced regularly to settle the issues in the religious sphere.

Highly appreciating the role of Christian education in the overall upbringing of the new generation, the Armenian Apostolic Church helps Armenian children and adolescents to integrate into different Christian education groups in all areas of life – intellectual, social and spiritual and to become worthy sons and daughters of our nation. By including children in educational and artistic spheres, the Church does everything for the children to be able to discover and develop their abilities, receive Christian truths by studying the Bible, and to transform their views of life and their attitude towards Christian values. One can say that the church has ceased to be “emptyreal” and has concentrated its attention on everyday issues, seeking to find answers in the scriptures.

Thus, it can be stated that the Armenian Apostolic Church, as a social institute, has so far remained faithful to its mission and continues its patriotic activity, considering itself as a part of the state and people. In this regard, it is interesting to discover the role and signifi-

cance of Christianity as a national religion among young people in Armenia, and their religious perceptions. Analysts have already shown that religiousness is linked among young people to concrete, socially acceptable and pro-social ethical behavior and attitudes (Donahue, Benson 1995: 153, 155). Empirical research shows that a relatively higher level of social capital is recorded among young people in a religiously active environment (Furrow, King, White 2004). Both the academic and social capacities of young people are associated with religious participation and the perception of relevant values. Young people who attach importance to religion are more likely to be able to deal with stressful situations than those who do not care about it. Recent research also shows that religious socialization of younger adults from relatively more traditional families is more effective than the younger generation of non-traditional families (Petts 2014).

The role of religion in the process of transmitting social values to young people and the preservation and development of culture is particularly high. According to the recent Caucasus Barometer research, 2015, the younger the respondents' age (younger than 35) the more they have confidence in religious institutions, which indirectly indicates that the post-Soviet generation is more religious. This can also be confirmed by the discoveries made within the framework of this study.

This study explores the interests of young Armenians, their aspirations, values and behaviors. Today's young people aged from 14 to 29 have grown up since the collapse of the Soviet Union, in independent Armenia; they are "the generation of independence". In this respect, this generation represents Soviet heritage on the one hand and further development of Armenian society on the other. The survey is based on a panarmenian representative poll, which was carried out by the Friedrich Ebert Foundation in February-March, 2016, among 1200 young people from 14 to 29 years old. The guideline to it was Shell youth research, periodically held in Germany since 1953, which is a reliable and valuable indicator of mid-term social development (*Nezavisimoe pokolenie: Issledovanie sredi molodej* 2016: 232).

According to the results of the survey, young Armenians youth emphasize particularly that they are Armenians (29.1%), Christians (24.4%) and children of their parents (22.1%). As we see, parallel to considering themselves Armenians, young people also highly consider themselves to be Christians, which makes religion and Christianity an essential element of their national identity. Thus, the close relationship between religion and ethics has not lost its traditional significance for today's young Armenians. Christianity is a fundamental

driving force of Armenian history for young people and an important part of Armenian identity, not only in Armenian society, but also in terms of self-reflection in the international context. Thus, Christianity is perceived in the context of history as a phenomenon symbolizing Armenian identity.

94.7% of young people consider themselves to be Christian followers of the Armenian Apostolic Church, 1.8% are Catholic Christians, and 1.0% are atheists. Overall, 91.9% of respondents believe in God, 85.4% believe that God created the world, God is a source of morality (83.9%) and that hell and paradise exist (64.1%).

For some young people, religion is purely a ritual. 77.3% of the respondents regularly or frequently pray, 76% celebrate religious holidays, and 25.8% attend liturgy. Confession and pilgrimage are not, however, widespread among young people – 80.3% and 70.1% respectively have never done it, and 33.1% do not trust religious leaders at all. Additionally, 72.9% of respondents do not watch religious programs.

Interestingly, according to young people participating in focus groups, in today's Armenia young people highlight religion in their lives, go to church more often and follow church councils more than their parents. Many have explained this by the fact that their parents lived in the Soviet Union where atheism was officially preached and that it was not encouraged to be a believer. In addition to this, young people in the Christian congregation attach great importance to family upbringing, which conveys Christian values and norms to them.

As to Armenian young people's confidence in the religious structure, we have the following picture: 50.3% of young respondents have a deep trust in it, and 31.2% trust it to some extent. This is a useful indicator since the problem of confidence in various institutions is quite acute in today's Armenian society. Deeper trust in religious structures among unemployed young people from rural areas and of low age groups, compared to those young people who work, live in urban conditions and are older (aged 25 to 29), should also be noted.

Thus, based on the results of the above studies, one can conclude that:

In the process of self-identification of young Armenians, civic belonging is almost of no importance as an element characteristic of the nation, whereas, as far as self-definition is concerned, ethno-symbolic elements, particularly ethnicity and religion, according to which being Armenian means to be a Christian, are of central importance.

Modern young Armenians who live and work in urban conditions and are older (aged 25 to 29) have more confidence in the religious organization (church) than unemployed, rural and lower-aged young

people, indirectly indicating that the post-Soviet community is more religious.

The majority of modern Armenian young people (94.7%) are followers of the Armenian Apostolic Church, believe in God (91.9%), the existence of hell and paradise (64.1%), and the fact that God created the world (85.4%); they pray regularly or often (77.3%), celebrate religious holidays (76%), and attend liturgy (25.8%).

## Conclusions

Thus, by looking at the glorious pages of our history, we can reaffirm the indisputable role of the Armenian Church in the life of the Armenian people. In the absence of state, in the conditions of political division, the Armenian Church, besides its own spiritual leaders, has acted as a unifying and leading force, as a National Church.

And today, in this complicated and transitional phase, as a necessary component of national security, it is important to be concerned with the issues of preserving national identity and developing national culture: that is, to free the national consciousness from foreign value systems, and to return it to its original roots and reaffirm national identity. Thus, the stabilization and targeted cooperation of state-church relations in the current situation are considered to be of primary importance. Especially in view of the Armenian Diaspora, the role of the church is particularly significant in keeping Armenians the way they are, by faith, language, culture and history.

## References

- Armyanskaya apostolskaya cerkov* (2010), [in:] *Armyanskaya enciklopedia*, URL=<http://www.encyclopedia.am/pages.php?bId=2&hId=1316> [accessed 12.018.2018].
- Astsatryan V. (2005), *Cerkovno-gosudarstvennie otnosheniya. Konceptualnye podhodi*. "Officialny jurnal svyatogo Etchmiadzina" 8: 169–183.
- Astsatryan V. (2005), *State-Church Relations. Conceptual Approaches. Echmiadzin*, "Official Journal of the Mother Throne of Holy Etchmiadzin": 169–183.
- Azaryan A.R. (2002), *Enciklopedia hristianskoy Armenii*, Orion, Yerevan.
- Center issledovanyi hristianstva v teologicheskoy seminarii Gordon-Conwella (2016), *Status globalnogo hristianstva, 2016, v kontekste 1900–2050*, URL=<http://www.gordonconwell.edu/ockenga/research/documents/1StatusofGlobalChristianity20161.pdf> [accessed 17.01.2018].
- Derenik D. (1987), *Vardanank*, Luys, Yerevan.



- Donahue M.J., Benson P.L. (1995), *Religia i podrostki*, "Jurnal socialnih problem" 51 (2): 145–160.
- Furrow J., King, P., White K. (2004), *Religia i pozitivnoe razvitie molodeji: Lichnost, smisl, i pro-socialnaya zabota*, "Prikladnaya nauka razvitia" 8: 17–26.
- Guaita G. (1999), *Kat'oghikos vsex armyan: razgovori s Jovannom, Guaytaynom het, Ėjmiatsin*.
- Jablokova I.N. (ed.) (2000), *Izuchenie religii: Obzor nauki i Slovar obuchauahego minimuma*, University of Moscow, Moscow.
- Nezavisimoe pokolenie: Issledovanie sredi molodeji. Armenia 2016* (2016), Yerevan Friedrich Ebert Foundation Armenian Branch, Yerevan.
- Patriarch pervoprestolnogo Etchmiadzina Vazgen 1st. (1959), *Izdatelstvo svyatogo Ėjmiadzina*, Etchmiadzin.
- Petts R.J. (2014), *Semya, Religioznaya privlekatelnost i traektorii psihologicheskogo sostoyanie sredi molodeji*, "Journal semeynoy psixologii" 28(6): 759–768.
- Respublikansaya komissia organizacia perepisi 2011ogo goda. Nacionalnaya statesticheskaya slujba Respubliki Armenia* (2013), *Rezultati perepisi 2011 goda v Respublike Armenia (2013)*, Orion, Yerevan, [http://armstat.am/file/article/1.\\_bajin\\_5\\_583-664.pdf](http://armstat.am/file/article/1._bajin_5_583-664.pdf) [accessed 11.02.2018].
- Sarkisyan S.A. (2007), *Vzglyad armyanskogo zakona na otnoshenia mejdu Respublikoy Armenia i Armyanskoy Apostolskoy cerkvi, Gorod Etchmiadzin*, URL=[http://www.gov.am/u\\_files/file/kron/ekegheci.pdf](http://www.gov.am/u_files/file/kron/ekegheci.pdf) [accessed 11.02.2018].
- Yablokov I. (ed.) (2000), *Izuchenia religii: Vvedenchesky slovar*, University of Moscow, Moscow.



# **INNE TEMATY**



***Dobrosława Wężowicz-Ziółkowska***

ORCID 0000-0001-8423-9198

Uniwersytet Śląski  
Wydział Filologiczny

University of Silesia  
Faculty of Philology

## **MIMESIS I ANTHROPOS ALBO O PRZYMUSIE NAŚLADOWNICTWA. DAWKINS – TARDE – GIRARD**

### **Mimesis and Anthropos – on the Subject of Compulsion to Imitate. Dawkins – Tarde – Girard**

Słowa kluczowe: memy, mimesis, anthropos, Dawkins, Tarde, Girard

Key words: memes, mimesis, anthropos, Dawkins, Tarde, Girard

#### Streszczenie

Memetyka to jedna ze współczesnych teorii kultury. Przyjmuje ona, że zasadniczym mechanizmem replikacji informacji pozagenetycznej jest naśladownictwo (Dawkins 1976), a życie społeczne i kultura to wynik podatności naszych umysłów na jednostki naśladownictwa – memy. Artykuł stanowi krytyczną syntezę stanowiska memetyków wobec ludzkiego mitemizmu i przybliżając inne (filozoficzne, socjologiczne, antropologiczne, psychologiczne i neurobiologiczne) koncepcje naśladownictwa, zmierza do ugruntowania wyjściowej tezy memetyki, że człowiek jest zwierzęciem mimetycznym.

#### Abstract

Memetics is one of contemporary theories of culture. It postulates that the fundamental mechanism of replicating non-genetic information is imitation (Dawkins) and thus social life and culture exist as a result of our minds' susceptibility to the units of imitation, known as memes. This article presents a critical synthesis of the stance memeticists take on human mimetism, and through exploration of other concepts (philosophical, sociological, anthropological, psychological and neurobiological) reinforces memetics' basic premise that human beings are mimetic animals.

### **Dwoistość *mimesis***

Jednym z zasadniczych założeń memetyki jest założenie o propagacji replikatorów kulturowych – memów na drodze naśladownictwa. W istocie, mając zwłaszcza na uwadze analogię gen – mem, przedstawioną po raz pierwszy w teorii Richarda Dawkinsa (Dawkins 1976),

wyraźnie dostrzegalną różnicę między nimi stanowi sposób, w jaki dokonuje się ich powielenie: odpowiednio – biologiczny (chemiczny) w przypadku replikacji genów oraz pozabiologiczny (kulturowy) w przypadku memów. Względna niezależność memów od biologicznej maszyny reprodukcji sprawia, iż wśród memetycznie zorientowanych badaczy istnieje dziś *quasi-zgoda* co do tego, że memy nie są przekazywane drogą płciową ani przez dzieworództwo czy rozmnażanie wegetatywne, ale dzięki zdolnościom imitacyjnym osobników. Zdolności te wykazują różne organizmy żywe, co pozwala mówić o istnieniu pewnych form przekazu memetycznego nie tylko wśród ludzi i innych naczelnych, lecz także wśród owadów, ptaków, gadów, a nawet bezkręgowców (Norman, Hochberg 2005), które, podobnie jak *Homo sapiens*, czerpią informację z otoczenia i naśladują je dla własnych celów życiowych. Zgodnie z przyrodoznawczym pojmowaniem mimikry obejmuje ona też świat roślin i bakterii, trzeba zatem pamiętać, iż ludzkie zachowania imitacyjne, jeśli nawet realizują się poza czysto adaptacyjnym przystosowaniem ochronnym, ewolucyjnie najpewniej z niego się wywodzą. Instynktowy charakter naśladownictwa w obszarze memetyki eksponowali zwłaszcza zwolennicy „kierunku epidemiologicznego”, jak dla odróżnienia od „kierunku imitacyjnego” został on nazwany w pierwszej monografii memetyki na gruncie polskim (Wężowicz-Ziółkowska 2008). Najlepszą reprezentacją tego podejścia jest definicja Glenna Granta, zakładająca, iż mem to „zaraźliwy wzorzec informacji, replikujący się przez symbiotyczne infekowanie umysłów ludzi i zmieniający ich zachowanie tak, że propagują oni ten wzorzec” (Grant 2005: 73). Ostatecznie przyczyniło się to też do funkcjonowania dwóch równoległych definicji memu: jako „jednostki naśladownictwa” oraz jako „wirusa umysłu”, co – bez względu na rozróżnienie wynikające z silniejszego bądź słabszego akcentowania ewolucyjnej niezależności memów jako replikatorów – pozostaje w zgodzie z przekonaniem Dawkinsa, że „umysł stanowi przyjazne środowisko dla pasożytniczych, samoreplikujących się idei lub informacji oraz że może dochodzić do masowych infekcji umysłowych” (Dawkins 2014:180). Podobnie traktował memy Daniel Dennett (Dennett 1991). Oczywiście, nawet w „złotym wieku” memetyki, który przypadł na czas wzmożonej aktywności „Journal of Memetics”, a więc na okres między 2000 a 2005 rokiem, nikt spośród jej przedstawicieli nie zakładał, że zarażenie memetyczne jest tym samym, co zarażenie grypą, ponieważ jest jasne, że idee/gesty/mody nie są inhalowane przez drogi oddechowe. Memy, zgodnie z ustaleniami Dawkinsa, „propagują się w puli memów, przeskakując z jednego mózgu do drugiego w procesie szeroko rozumianego naśladownic-



twą” (Dawkins 1996: 267). Ich replikacja opiera się na bardziej lub mniej świadomym kopiowaniu informacji pozagenetycznej przez nosiciela, co na przykład w wypadku tzw. mimikry emocjonalnej, czyli „tendencji do automatycznego naśladowania i synchronizowania ekspresji, wokalizacji, pozycji ciała i zachowań z innymi osobami” (Gazzaniga 2013:140) prowadzi do konwergencji emocji. Z badań nad tym rodzajem mimikry wynika także, że skutki zarażenia mogą być ekstrapolowane na otoczenie (Ibidem), a więc dawać w istocie efekty przypominające epidemie. W kontekście teorii „wirusa umysłu” taką sytuację emocjonalnej mimikry opisywał np. socjolog Paul Marsden, uznający przydatność memetyki jako nowego paradygmatu rozumienia zachowań zbiorowych (Marsden 1997). W swoim szkicu na temat „wirusa kraksy Diany” dobrze scharakteryzował ten nowy paradygmat, pisząc: „Zamiast pytać, dlaczego ci i ci wierzą w pewną ideę lub też dlaczego zachowują się w określony sposób [...] memetycy pytają, co jest takiego w danych działaniach, co powoduje, że inni je naśludują i w jaki sposób rozprzestrzenia się taka infekcja” (Marsden 2009:170). Za sprawą Susan Blackmore i jej *Maszyny memowej* (Blackmore 1999), w której rozbudowała ona szeroko koncepcję naśladownictwa kulturowego, określonego przez nią jako właściwe/autentyczne, a opartego na świadomym uczeniu się, zdecydowanie wykraczającym poza mimikry świata przyrody i zwykłą konwergencję emocjonalną, wątek wirusowości replikatorów kulturowych zszedł jednak na plan dalszy dociekań memetycznych. Warunkowana ewolucyjnie mimikra emocjonalna, a z nią panika, radość, smutek, gniew, pożądanie, strach, przywiązanie jako skutek naśladownictwa i mechanizm szerzenia się memów, przestały absorbować uwagę badaczy na rzecz analizy rodzących się w tym czasie teorii umysłu, który uznano za refugium memów oraz pytań o samą kulturę – efekt działania „samolubnych” memów. Jak trafnie ten stan rzeczy skwitowali w 2005 r. Wojciech Borkowski i Andrzej Nowak:

[...] Susan Blackmore. W *Maszynie memowej* definiuje [...] memy, jako „zachowania i idee powielane między ludźmi na drodze naśladownictwa” i takim postawieniem sprawy anektuje pojęcie „memu” dla bardzo wąskiego kręgu zastosowań, definicyjnie izolując „memetykę” od wszelkich dziedzin, które w swoich zainteresowaniach śmiały wychodzić poza człowieka, przy okazji tracąc jednak jej podstawową zaletę – wspólną, interdyscyplinarną płaszczyznę porozumienia różnych nauk (2005:45).

Do ostatecznego ugruntowania się memetyki jako teorii i metody badań humanistycznych (czy lepiej – posthumanistycznych) znacząco przyczynił się zwłaszcza filozof Daniel Dennett, który już w 1991 r. stwierdził: „[...] ludzki umysł sam w sobie jest artefaktem powstałym

dzięki memom, modyfikującym ludzki mózg tak, by uczynić go bardziej odpowiednim dla siebie siedliskiem” (1991: 45). Bez względu jednak na to, czy naśladownictwo będziemy sytuować bliżej czy dalej natury, bliżej zaraźliwości (sfery instynktowej) czy „autentycznego” naśladownictwa (sfery świadomościowej), warto uwzględnić fakt, że jego rola została dostrzeżona już przez filozofów starożytności, którzy jako pierwsi wprowadzili je do rozważań o człowieku pod pojęciem *mimesis*. Dla Demokryta, jak pisze Władysław Tatarkiewicz, „*mimesis* była naśladowaniem *sposobów działania natury*” (Tatarkiewicz 1976: 313), dla Platona i Arystotelesa „powtarzaniem *wyglądu rzeczy*” (Ibidem: 313), przy czym każdy z nich uznawał jej fundamentalne znaczenie dla rozwoju kultury ludzkiej. „Uprawiając sztuki ludzie wzorują się na naturze: w tkaniu naśladowują pająka, w budowie jaskółkę, w śpiewie – łabędzia i słowika” – twierdził Demokryt, natomiast dla Arystotelesa naśladowanie było głównie „naśladowaniem działań ludzkich” (Ibidem: 316). W *Poetyce*, w całości poświęconej mimetyzmowi, pisał też, że człowieka od innych zwierząt odróżnia właśnie wielka zdolność do naśladownictwa. Jak widać, towarzyszący dziś memetykom dylemat, czy naśladownictwo jest raczej „powtarzaniem z natury”, czy imitowaniem zachowań drugiego człowieka, czy jest twórcze czy odtwórcze, zaistniał już w V w. p.n.e. Początki filozofii odsłoniły również pewną, oczywistą właśnie dla memetyków, ale dotąd niepopularną wśród humanistów prawdę o *anthropos* – jesteśmy zwierzętami mimetycznymi i to dzięki temu zbudowaliśmy własne środowisko – kulturę i społeczeństwo.

## Somnambulizm społecznych marionetek

W dobie nowożytnej tę znaczącą rolę wszechobecnej *mimesis* doznał szczególnie francuski socjolog Gabriel Tarde, rozpoznając w niej podstawę zachowań społecznych. W swych licznych pracach, takich jak *Monadologie et sociologie* (1893), *Les lois sociales. Esquisse d'une sociologie* (1898) oraz *L'opinion et la foule* (1901) rozwijał własną teorię imitacji, przedstawioną wstępnie w wydanych w 1890 r. *Les lois de l'imitation*, gdzie stwierdził jednoznacznie: „Podsumowując postawione przez nas pytanie: czym jest społeczeństwo? odpowiadamy: jest naśladownictwem” (Tarde 1890, 1979: 65). Znamienne jest przy tym, że w naśladownictwie społecznym widział on manifestację ogólniejszych praw powtarzalności, dowodząc:

Fizyka bada fakty odtwarzane przez okresowe ruchy, falowania i grawitacje, biologia bada zdarzenia fizyczno-chemiczne odtwarzane przez rodzenie się kolejnych pokoleń. Socjologia musi badać zdarzenia psychologiczne odtwarzane na skutek naśladownictwa i kiedy znajdzie ona swój własny obszar powtarzalności, numeracji i pomiaru, jej niezależność zostanie zapewniona bez konieczności wymyślania arbitralnych i fantastycznych formuł ewolucji (Ibidem: 65).

Tarde odróżniał jednak zjawiska naśladownictwa społecznego od zjawisk powtarzalności w przyrodzie, uważając, że naśladownictwo u ludzi ma nieco inne podłoże niż podobnie mierzalne zdarzenia fizyczne. Siły społeczne, prądy opinii, tradycje i obyczaje, jak to ujmował, powstają wyłącznie z elementów, które mogą być przekazywane i komunikowane z jednej świadomości do innych, a mechanizmem przekształcania tego, co jednostkowe, w to, co społeczne, jest właśnie powtarzalność aktów indywidualnych, które, nie zmieniając swej natury, prowadzą jednak do nadania zachowaniom ludzkim jednolitości i regularności. Zachowania takie nazywał zaś „interpsychicznymi fotografiami”, kopiami kopii. Powołując się na Hippolyta Adolpha Taine’a, również XIX-wiecznego psychologa, uważał nawet, iż można mówić o społecznym hipnotyzmie, somnambulizmie (67), wynikającym właśnie z naszej podatności na szerzące się w danym czasie i miejscu idee. Twierdził także coś bardzo dla memetyki zajmującego, a mianowicie, że naśladowanie idei poprzedza naśladowanie sposobów ich wyrażania, a więc że naśladowanie celów poprzedza naśladowanie środków, natomiast „organizacja nie jest niczym więcej niż tylko środkiem, którego celem jest przeżywalność, jak reprodukcja generatywna lub naśladowcza jest celem (samym w sobie)” (Ibidem). Takie i inne stwierdzenia Gabriela Tarde’a pozwalają nam jasno uświadomić sobie, że to jego w zasadzie powinniśmy uznawać za prekursora memetyki, tyle tylko że bez memów. Pośród Tarde’ańskich ustaleń znajdujemy również, potwierdzone dzisiaj badaniami (Gazzaniga 2013) przekonanie, iż to jednostki usytuowane niżej w hierarchii społecznej z reguły naśladowują jednostki usytuowane wyżej, chociaż – jak zauważył – społeczeństwo nowoczesne otwiera się na większą elastyczność naśladowania, bowiem w nim klasy wyższe również mogą naśladować klasy niższe. Pamiętając, że teorie Tarde’a powstały jeszcze w XIX wieku, podczas gdy Gazzaniga prowadzi swoje badania nad zachowaniami imitacyjnymi w ponowoczesnym społeczeństwie bezklasowym, zdecydowanie trzeba zwrócić uwagę na nowatorskie wtedy rozróżnienie przez Tarde’a dwóch zasadniczych efektów naśladownictwa – obyczaju i mody, zgodnie z którym moda to jedna z podstawowych, esencjonalnych form związku społecznego opartego na naśladownictwie, naśladowaniu tego, co tu

i teraz, podczas gdy obyczaj jest naśladowaniem tego, co było wczoraj. Ze wszech miar interesujące jest także stwierdzenie Tarde'a, iż jedynym źródłem zmiany społecznej może być tylko wynalazek dokonany przez jednostkę, który dzięki naśladownictwu zostaje przyjęty przez wiele jednostek, ale dokonuje się najczęściej w wyniku błędu repetycji bądź nieoczekiwanego połączenia istniejących wcześniej idei/zachowań, „kombinacji imitacji”, doprowadzającej do pojawienia się czegoś zupełnie nowego. Szersze relacjonowanie poglądów tego oryginalnego socjologa i kryminologa nie wydaje się tutaj konieczne, ponieważ na jego paramemetyczne dokonania zwrócił na szczęście uwagę Paul Marsden, który na łamach „Journal of Memetics” w 2000 r. zamieścił poświęcony mu artykuł (Marsden 2000). Ostatnimi czasy Tarde wraca zresztą do łask filozofów społecznych, zwłaszcza dzięki innemu francuskiemu filozofowi – Brunonowi Latourowi, w pewnym stopniu właśnie na bazie Tardeańskich koncepcji budującemu swoją teorię aktora-sieci (Latour 2010), którą także należy polecić memetykom, choćby z powodu obecnej tam idei przychodzących z zewnątrz „psychomorfów”, które użyczają kształtu naszej psychy, czy przekonaniu Latoura, iż „Podmiotu nie dotyczy nic, co uprzednio nie było mu dane” (Latour 2010: 311), nie mówiąc o analizach tegoż podmiotu jako marionetki społecznej, stającej się agensem za sprawą oddziaływania pola anonimowych sił, które nie są, co prawda, „władne, by coś zdeterminować, to mogą *sprawić*, by ktoś coś *uczynił*” (313). Działają one zatem dokładnie tak, jak według koncepcji memetycznych działają memy, dla których człowiek jest maszyną memową, wehikulem, dzięki któremu podróżują one w czasie, wchodząc w zdumiewającą sieć powiązań z mózгами i kulturami. Uwzględnienie obecności memów, czy też mówiąc językiem Latoura – „substancji urabiających umysł” (Ibidem: 315) w splataniu na nowo tego, co społeczne, czyni podejście Latoura zdecydowanie bardziej dynamicznym niż tradycyjne widzenie związków między „marionetką” a „lalkarzem”, zgodnie z którym „sznurki” są wyłącznie w dyspozycji „lalkarza”. Nie zmienia to wszakże faktu, iż sprawczość odjęta w ten sposób lalkarzowi zostaje przekazana przez Latoura „lalce”. Czyniąc centrum swego zainteresowania „mediatory *sprawiające*, że inni mediatorzy coś *czynią*” (Ibidem: 316), teoria aktora-sieci *de facto* (w czym zapewne nie zgodzi się ze mną wielu jej interpretatorów) nie tyle emancypuje marionetki, co ujawnia o wiele głębsze ich uzależnienie od „pozostających w ruchu wtyczek” niż zwykli dotąd sądzić badacze społeczeństwa jako skutku instynktu naśladownictwa, albowiem, jak zresztą pisze sam Latour: „najpierw przychodzą załączniki, a później aktorzy” (Ibidem: 317). W pewnym stopniu wyjaśnia on takie swoje

stanowisko wobec „psychotropów” w artykule *Gabriel Tarde and the End of the Social*, gdzie zauważa: “Blackmore nie wspomina Tarda, co jest bardzo niesprawiedliwe, ponieważ memetyka jest uproszczoną wersją monadologii. Tarde na przykład nigdy nie popełniłby błędu odróżniania genów od memów” (Latour 2014: 121).

## Od kameleona do skandalona

Współczesne badania nad naśladownictwem szeroko prezentuje z kolei praca Wojciecha Kuleszy pt. *Efekt kameleona* (Kulesza 2017), w której twierdzi on wszakże, iż poważne naukowe zainteresowanie tym zjawiskiem pojawiło się dopiero w 1999 r.(!) Co prawda, zdawkowo wspomina o jednym z najwybitniejszych XIX-wiecznych prekursorów takich badań w psychologii, Williamie Jamesie, nadmieniając, że naśladownictwem zajmował się również Gabriel Tarde, ale ich dokonania pomija zupełnie, podobnie jak ustalenia neuropsychologa Michaela Gazzanigi, według którego systematyczne badania przejawów naśladownictwa zaczęto prowadzić już w latach 70. XX wieku. Kulesza koncentruje się natomiast na weryfikacji tezy sformułowanej w 1999 r. przez Tanyę Chartrand i Johna Bargha, że „mechanizm mimikry odpowiedzialny jest za tworzenie i utrzymanie satysfakcjonujących relacji z innymi ludźmi; jest spoiwem społecznym” (Kulesza 2017: 52). Wykłada ją jednak zdecydowanie bardziej radykalnie niż sami autorzy, przyjmując, że „mimikra to naśladowanie i prowadzi do lubienia naśladowcy” (Ibidem). Trzymając się założeń twórców konceptu *efektu kameleona* – bo tak Chartrand i Bargh nazwali ów skutek naśladownictwa wśród ludzi – badacz ten zakłada więc, że dzięki imitowaniu zachowań innych uzyskujemy nagradzające relacje interpersonalne. Wnioski, do jakich dochodzi na drodze szczegółowo opisanych i zaprojektowanych przez siebie eksperymentów, są następujące: po pierwsze „mimikra nie pojawia się zawsze, czyli automatycznie” (Ibidem: 235), jednak – według Kuleszy – w literaturze naukowej nie znajdujemy wyjaśnienia tego fenomenu. Po drugie, wbrew założeniom twórców teorii *efektu kameleona*, iż automatyczna mimikra zawsze tworzy skutki naśladowania, Kulesza ustala, że: „dopiero naśladownictwo istotnego dla relacji aspektu interakcji prowadzi do zysków naśladowcy” (Ibidem: 236). Jego trzeci wniosek zaś brzmi: „założenie mówiące, iż każde naśladownictwo prowadzi do lubienia, jest przekonująco udokumentowane” (Ibidem: 236). Uchylając tu dyskusję nad pewnymi mankamentami metodologii badań Kuleszy, z których zresztą zdaje on sobie sprawę i pomijając fakt, że z pola

swoich zainteresowań ruguje niektóre ważne odkrycia dotyczące instynktowego charakteru ludzkich zdolności imitacyjnych, a więc potwierdzające istnienie bezrefleksyjnych odruchów sterowanych przez biologiczną tendencję do naśladowania (Gazzaniga 2013), wspomniane wyżej rozstrzygnięcia Kuleszy warto skonfrontować z jeszcze jedną, dotąd nie przywoływaną tu koncepcją mimetyzmu ludzkiego, mianowicie koncepcją, którą od lat 60. XX wieku budował francuski antropolog René Noël Théophile Girard. Ten dobrze znany antropologom i kulturoznawcom, ale jak się okazuje, także i neurobiologom (o czym za chwilę) niezwykle oryginalny autor takich prac, jak *La Violence et le Sacré* (1972 Paris: Grasset); *Le Bouc émissaire* (1982 Paris: Grasset); *La Route antique des hommes pervers* (1985)<sup>1</sup>, sformułował własną teorię *mimesis*, zdecydowanie przeczącą optymistycznym ustaleniom badaczy *efektu kameleona*, a po części także niektórym tezom zwolenników memetyki, jak Susan Blackmore. I chociaż, podobnie jak memetycy, Girard przyjmuje, że zasadniczym motorem działań ludzkich przyczyniającym się do powstania społeczeństwa i kultury jest naśladownictwo, to jednak stwierdza też: „Dawkins nie ma zielonego pojęcia o tym, czym jest rywalizacja mimetyczna, kryzys mimetyczny, kozioł ofiarny ani jakkolwiek inna forma wyrazu teorii mimetycznej” (Girard 2006: 97). Rozpoznawszy mimetyzm jako konstytutywny element natury ludzkiej, zresztą w przekonaniu, że każde zwierzę przejawia zachowania imitacyjne, przyjmuje on, iż to człowiek właśnie wykazuje najwyższą w nim sprawność, co należy wiązać z dziejami naszego gatunku i sprzężeniem zwrotnym między genetycznym mimetyzmem *Homo sapiens* a rozwojem mózgu (ewolucją). W procesie hominizacji zdolności naśladowcze udoskonalały się za sprawą życia stadnego, które zwrótnie wpływało na te zdolności z powodu potrzeby i konieczności życia w grupie. Początkowo więc przynajmniej wzrost zachowań naśladowczych miał charakter adaptacyjny, w czym, zauważmy, Girard nie odstaje od ustaleń współczesnej paleoantropologii i psychologii ewolucyjnej. Jednak w jego przekonaniu naturalne naśladownictwo i pragnienie bycia takim jak inni, nie będąc pierwotnie pragnieniem konfliktogennym, zaczęło nabierać cech negatywnych w postaci wzmagającego się pożądania tego, co posiada lub czego pragnie ten drugi. Ewolucyjna strona naszej natury dawała zatem o sobie znać w sposób szczególny – w trak-

<sup>1</sup> W języku polskim wydano następujące książki autorstwa René Girarda: *Kozioł ofiarny* (Łódź 1987, 1991; wyd. fr. 1982); *Dawna droga, którą kroczyli ludzie niegodziwi* (Warszawa 1992; wyd. fr. 1985); *Sacrum i przemoc* (Poznań t. 1: 1993, t. 2: 1994; wyd. fr. 1972); *Szekspir, Teatr zazdrości* (Warszawa 1996; wyd. ang. 1991); *Prawda powieściowa i kłamstwo romantyczne* (Warszawa 2001; wyd. fr. 1961) oraz *Początki kultury* (Kraków 2006).



towaniu innego jako wzoru i lustra. Wywoływało to pierwsze społeczne konflikty, których efektem musiał być kryzys nazwany przez Girarda *kryzysem mimetycznym*. Mimo że Girard nie przedstawia tego w taki sposób, łatwo możemy sobie wyobrazić, iż były to sytuacje analogiczne do zwierzęcych walk o samice, stanowiące przedmiot pożądania wielu samców, które konkurując między sobą, wzajemnie też, lecz bezwiednie, wskazywały sobie biologicznie najlepszy obiekt do rozrodu, prowokując równocześnie naśladowanie osobników zwyczajnych. Z jednej strony zatem naśladownictwo przejawiało swoją dobrą stronę – uspołniania grupy, harmonizowania (synchronizowania) działań, upodobnienia i konsolidacji wokół wspólnego celu – bezpiecznego przetrwania, z drugiej jednak, kierując pożądanie ku tym samym obiektom, stawało się motorem rywalizacji i przemocy. Nakierowanie pragnienia na „ten sam obiekt” Girard wyjaśnia dość zaskakująco, twierdząc, że u człowieka „pragnienie autentyczne nie istnieje” (Girard 2006: 97), albowiem „Ludzki jest pragnienie tego, czego pragną inni, ponieważ tego pragną” (Ibidem: 59), na co wcześniej zwrócił już uwagę Aleksander Kojève (Gallese 2009:20). „Podmiot pożąda przedmiotu, gdyż pożąda go rywal. Rywal, pożądając czegoś, wskazuje na to coś podmiotowi jako na rzecz godną pożądania” – twierdzi Girard (Girard 1993: 202). Przyczyną pożądania u człowieka nie jest więc, zgodnie z tą teorią, obiektywna wartość wybranego przedmiotu, ale obecność pożądania tego przedmiotu u innego, co oznacza, że pożądanie ma charakter mimetyczny. Pożądliwość przeradzająca się w naśladowanie nie jest zatem spontaniczna; potrzebuje pośredników i impulsu z zewnątrz. Mimo że rozpoznanie to ma charakter paradoksu, jak bowiem może pojawić się pożądanie tego, czego pragnie drugi, skoro nikt nie pożąda sam z siebie, można przyjąć (np. za durkheimistami) wtórność jednostki wobec społeczeństwa, które już w chwili narodzin jednostki narzuca jej sposoby postępowania oraz obiekty warte pożądania; nie rodzimy się przecież w pustce i z niczego. Przychodzimy na świat w grupie, w której konfliktogenna *mimesis* już istnieje, do czego można odnosić i spostrzeżenia Latoura o „polach anonimowych sił” sprawiających, że „każda kompetencja, ulokowana głęboko w czeluściach naszego wnętrza, musi najpierw przyjść z zewnątrz” (Latour 2010: 310), że „podmiotu nie dotyczy nic, co nie było mu uprzednio dane” (Ibidem). Nasze naśladownictwo jest konfliktogenne, ponieważ rozgrywając się w przestrzeni społecznej, nie może istnieć bez rywalizacji, którą Girard nazywa *rywalizacją mimetyczną*.

Imitując pożądanie brata, pożadam tego, czego on pożąda i obaj uniemożliwiamy sobie zaspokojenie naszego wspólnego pożądania. Im bardziej rośnie obustronny opór, tym intensywniej rośnie pożądliwość; wzór staje się coraz większą przeszko-



da, a przeszkoda w coraz większym stopniu wzorem. Ta reakcja łańcuchowa jest do tego stopnia skuteczna, że pożądlivość przestaje się interesować czymkolwiek poza tym, co miesza jej szyki. Przywiązuje się jedynie do przeszkód przez nią samą powołanych do istnienia (1987: 190).

Za sprawą rywalizacji model do naśladowania staje się więc zawadą, przedmiotem gwałtownej nienawiści, „który odpycha, aby przyciągać, przyciąga, aby odepchnąć” – *skandalonem* (Ibidem: 194), natomiast przedmiot pożądania zaczyna schodzić na plan dalszy. Relację między obiektem wspólnym dla obu rywalizujących a modelem i naśladowcą Girard nazywa trójkątem mimetycznym, dowodząc, że naśladowujący coraz silniej ulega modelowi, tracąc w zasadzie z pola widzenia sam obiekt, co w finale doprowadza do skandalu ujawniającego całą prawdę o istocie *mimesis* (Urbańska 1997). Nieco upraszczając subtelne wywody Girarda, prawdę tę, której uosobieniem jest *skandalon*, można przedstawić następująco: naśladujesz mnie, bo powoduje tobą pożądanie i chęć przywłaszczenia, pragnienie bycia mną, zajęcia mojego miejsca, zastąpienia mnie tobą. Naśladowany (model fascynacji) staje się przeszkodą, którą trzeba usunąć, a naśladowanie – prześladowaniem<sup>2</sup>. Wbrew zatem koncepcjom psychologów współczesnych, że „każde naśladownictwo prowadzi do lubienia” badania Girarda wykazują raczej, że prowadzi ono do konfliktu i stanowi podstawę przemocy, która jest zaraźliwa. Oczywiście imitacja otoczenia lub drugiej osoby sama w sobie nie jest jeszcze konfliktogenna, podobnie jak nie jest takim oparty na naśladownictwie sam proces uczenia się. „W zachowaniu człowieka nie ma niczego lub prawie niczego, co nie byłoby wyuczone, a każde uczenie się można określić jako imitację. Gdyby ludzie przestali nagle wzajemnie się naśladować, zaczęłyby stopniowo zanikać wszelkie formy kulturowe – twierdzi Girard” (Girard 1983: 79). W jego przekonaniu, chociaż naśladownictwo kulturowe w znacznym stopniu jest oparte na *mimesis przywłaszczenia*, to naśladowanie tego, co można dzielić (np. dobrych manier, sposobu artykulacji głosek itp.) nie stanowi źródła rywalizacji (Girard 2006). Kiedy jednak w grę wchodzi pożądanie naśladowcze, właściwa *mimesis* według tego badacza, na którą składa-

<sup>2</sup> Zjawisko to współcześnie potwierdzają, w pewnym stopniu, relacje zachodzące zwłaszcza między tzw. celebrytami a ich wielbicielami/fanami, których namiętne pożądanie stopienia się z modelem (wzorem) doprowadza do zamordowania naśladowanego i choćby chwilowego zajęcia jego miejsca i przejęcia jego sławy – obiektu pożądania. Zob. przypadki gwałtownych śmierci Johna Lennona, Gianniego Versace, Sharon Tate etc. Choć niemiarodajne, bo spektakularne, relacje takie warto uwzględnić, podobnie jak uwzględniali je starożytni tragicy budujący wiedzę o naturze ludzkiej na przykładzie zachowań odstających od „normy”, a nie zachowań „normalnych”.

ją się dodatkowo: podwójny mimetyzm, mimesis rywalizacji wraz z pojęciem *hubris*, mimesis antagonistyczna z układem bliźniaczym, mimesis tłumy i mimesis pojednawcza, naśladownictwo jako „spoiwo społeczne” zaczyna objawiać swoje groźne oblicze.

## Odzwierciedlanie – konkluzja

Na rozpoznania dokonane przez Girarda zwrócił również uwagę Vittorio Gallese, jeden z odkrywców neuronów lustrzanych, zafrapowany wcześniej nie dostrzeżoną przez neurobiologię „ciemną stroną” mimetyzmu. Z perspektywy badacza mózgu koncepcję Girarda uznaje on za trafnie oddającą ambiwalencję *mimesis*, która, jako podstawowy mechanizm funkcjonalny i rdzeń naszych zróżnicowanych kompetencji i działań społecznych, nie jest ani wewnętrznie dobra, ani zła. Niemniej jednak, jak właśnie wyeksponował to Girard, *mimesis* potrafi być zabójcza, co – zdaniem Gallesego – wynika z gatunkowej historii człowieka. „Nasze „ontologiczne” pragnienie bycia jak Inny, model, wynika z naszej ontologicznej otwartości na inność, która z kolei jest określana przez fakt, że Inny jest konstytutywną częścią naszej Jaźni” (Gallese 2009: 39). Zgodnie z jego przekonaniem powinniśmy więc porzucić kartezjański pogląd na prymat Ego i przyjąć perspektywę, w myśl której to Inny jest pierwotnym źródłem Jaźni. Inny i jaźń są ze sobą intymnie splecione. Podsumowując w kontekście teorii pożądania mimetycznego swoje badania nad empatią, rozwinięte dzięki odkryciu w mózgu ssaków szczególnego rodzaju komórek nerwowych, odpowiadających za synchroniczne odzwierciedlanie docierających do mózgu stanów emocjonalnych obserwowanych obiektów, Gallese stwierdza też:

Kuszące może być użycie takich dowodów w celu potwierdzenia neurobiologicznej podstawy rzekomej naturalnej skłonności ludzkości do współczucia, miłości, dobrej woli i altruizmu. Myślę, że musimy opierać się tej pokusie i patrzeć na ludzką naturę taką, jaka jest naprawdę, a nie taką, jak byśmy chcieli. Pod tym względem teoria mimetyczna Girarda jest oświecająca, ponieważ pokazuje, że mimesis ma wewnętrzną potencjalność doprowadzania ludzi do agresji i przemocy (Gallese 2009: 32).

Podobnie jak inne przywołane tu teorie naśladownictwa, Girardowska koncepcja *mimesis* jest także oświecająca dla memetyków. Nie tylko potwierdza ona zasadność wyjściowych założeń tej nowej biologicznej teorii kultury o wadze naśladownictwa jako ścieżce transferu memów, ale pozwala także na odparcie zarzutów o spekulatywność i redukcjonistycznych zapędach, jakie nadal są formułowane pod jej adresem ze

strony antropocentrycznie zorientowanej humanistyki. Ujawnia też sprawczą moc *mimesis* już przez starożytnych rozpoznawanej jako podstawa relacji społecznych i źródło kultury. Odslaniając zaś ambiwalencję zachowań imitacyjnych u naszego gatunku, pomaga memetykom zrozumieć wewnętrzne zróżnicowanie puli memowej oraz wyjaśnić niszczycielską wręcz skuteczność wielu mempleksów, których jądro stanowi pożądanie, przemoc, fascynacja i nienawiść. Mimetyzm adoracji, jak wykazał Girard, potrafi łatwo zmienić się w mimetyzm zawiści stanowiącej doskonałą pożywkę dla całych pokoleń destrukcyjnych memów działających *de facto* przeciwko ludzkości. Rzecz jasna, z punktu widzenia tych samolubnych „jednostek dziedziczności kulturowej” każda z dróg naśladownictwa jest dobra, o ile wiedzie do celu „kopiuj mnie”. Z perspektywy człowieka – ich nosiciela – nie jest jednak obojętne, czy naśladownictwo uruchomi „dobrą” czy „złą” wzajemność.

## Bibliografia

- Blackmore S. (2002), *Maszyna memowa*, przeł. N. Radomski, Dom Wydawniczy Rebis, Poznań.
- Borkowski W., Nowak A. (2005), *Wpływ społeczny jako model rozprzestrzeniania się memów*, „Teksty z Ulicy. Zeszyt memetyczny” 9: 44–67.
- Dawkins R. (1996), *Samolubny gen*, przeł. M. Skoneczny, Prószyński i S-ka, Warszawa.
- Dawkins R. (2014), *Kapłan Diabła. Opowieści o nadziei, kłamstwie, nauce i miłości*, przeł. M. Lipa, Wydawnictwo Helion, Gliwice.
- Dennett D. (1991), *Consciousness Explained*, Little Brown, Boston.
- Gallese V. (2009), *The Two Sides of Mimesis. Girard’s Mimetic Theory, Embodied Simulation and Social Identification*, „Journal of Consciousness Studies” 16 (4): 21–44.
- Gazzaniga M. (2013), *Kto tu rządzi – ja czy mój mózg? Neuronauka a istnienie wolnej woli*, przeł. A. Nowak, Smak Słowa, Sopot.
- Girard R. (1983), *Rzeczy ukryte od założenia świata*, przeł. M. Goszczyńska, „Literatura na świecie” 12: 296–308.
- Girard R. (1987), *Kozioł ofiarny*, przeł. M. Goszczyńska, Wydawnictwo Łódzkie, Łódź.
- Girard R. (1993), *Sacrum i przemoc*, przeł. M i J. Plecińscy, Brama, Poznań.
- Girard R. (2006), *Początki kultury*, przeł. M. Romanek, Znak, Kraków.
- Grant G. (2005), *Leksykon memetyczny*, przeł. D. Wężowicz-Ziółkowska, J. Polakowska, „Teksty z Ulicy. Zeszyt memetyczny” 9: 69–77.
- Kulesza W. (2017), *Efekt kameleona. Psychologia naśladownictwa*, Scholar, Warszawa.
- Latour B. (2014), *Gabriel Tarde and the End of the Social*, [in:] *The Social in Question. New Bearings in History and the Social Sciences*, P. Joyce (ed.), Routledge, London: 117–132.
- Latour B. (2010), *Splatając na nowo to, co społeczne. Wprowadzenie do teorii aktor-  
-sieci*, przeł. A. Derra, K. Abriszewski, Universitas, Kraków.
- Marsden P. (2009), *„Wirus krakusy” i śmierć Diany*, przeł. M. Sośnicka, [w:] *Infosfera. Memetyczne koncepcje kultury i komunikacji*, D. Wężowicz-Ziółkowska (red.), WSZOP, Katowice.

- Marsden P. (2000), *Forefathers of Memetics: Gabriel Tarde and the Laws of Imitation*, "Journal of Memetics – Evolutionary Models of Information Transmission" 4, URL=[http://cfpm.org/jom-emit/2000/vol4/marsden\\_p.html](http://cfpm.org/jom-emit/2000/vol4/marsden_p.html) [accessed 7.08.2018].
- Marsden P. (1997), *Crash Contagion and the Death of Diana: Towards a Memetic Paradigm for Understanding Mass Behavior*, URL=<http://www.viralculture.com/diana.htm> [accessed 7.08.2018].
- Norman M.D., Hochberg F.G. (2005), *The "Mimic Octopus" (Thaumoctopus mimicus n. gen. et sp.), a New Octopus from the Tropical Indo-West Pacific (Cephalopoda: Octopodidae)*, "Molluscan Research" 25 (2): 57–70.
- Tarde G. (1895), *Les lois de l'imitation*, Sladkine, Paris. [Réimpr. de l'éd. de Paris, 2016].
- Tatarkiewicz W. (1976), *Dzieje sześciu pojęć*, PWN, Warszawa.
- Urbańska A. (1997), *Koncepcja mimesis Rene Girarda*. „Etnografia Polska” XLI: 21–45.
- Wężowicz-Ziółkowska D. (2008), *Moc narrativum. Idee biologii we współczesnym dyskursie humanistycznym*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice.



**Leszek Galas**

ORCID 0000-0002-8360-6264

Uniwersytet Opolski  
Wydział Nauk Społecznych

Universitas Opoliensis  
Faculty of Social Sciences

## **WIELBŁĄD, LEW, DZIECKO. ANALIZA I REKONSTRUKCJA TRZECH PRZEMIAN MĘDRCA ZARATUSTRY**

### **Camel, Lion and Child. Analysis and Reconstruction of the Three Metamorphoses of Wise Man Zarathustra**

Słowa kluczowe: wielbłąd, lew, dziecko, wieczny powrót, wola mocy

Key words: camel, lion, child, eternal recurrence, will to power

#### Streszczenie

Celem artykułu jest próba rekonstrukcji rozwoju duchowego Zaratustry, głównego bohatera dzieła Nietzschego *Tako rzecze Zaratustra*. Ów rozwój polega na osiąganiu trzech stadiów świadomości: fazy konformistycznego wielbłąda, przepełnionego negacją lwa i finalnie dziecka afirmującego życie. Metodologia badań zastosowana w artykule opiera się na analizie, rekonstrukcji i syntezie tekstu *Tako rzecze Zaratustra*. Przeprowadzone badania osadzone są w kontekście tezy Heideggera o komplementarności głównych aspektów nietzscheizmu: woli mocy i wiecznego powrotu. Zaratustra, aby przeistoczyć się w lwa, a następnie w dziecko, będzie musiał odkryć i zaakceptować ową komplementarność. Głównym antagonistą proroka jest duch ciężkości, symbolizujący negację życia i destruktywną miłość bliźniego.

#### Abstract

The aim of this work is to reconstruct the spiritual development of Zarathustra, who is the main character in Nietzsche's *Thus Spoke Zarathustra*. This development depends on achieving three stages of consciousness: (1) conformist camel, (2) oppositional lion and, finally, (3) life-affirming child. The methodology of this work is based on an analysis, reconstruction and synthesis of the text of *Thus Spoke Zarathustra*. The context of this study is Heidegger's thesis on the complementarity of the main aspects of Nietzsche's philosophy: the doctrine of the will to power, and the idea of the eternal recurrence of the same. To achieve the stage of a lion and later the stage of a child, Zarathustra will have to discover and accept this complementarity. Zarathustra's main antagonist is the spirit of heaviness, which represents the negation of life and destructive charity.

## Wstęp

Głównym celem niniejszego artykułu jest próba rekonstrukcji przemiany duchowej głównego bohatera dzieła Nietzschego, *Tako rzecze Zaratustra*, proroka Zaratustry. Tytułowy mędrzec głosi nadejście nadczłowieka, istoty duchowo doskonalszej od dotychczas żyjących ludzi. Pojawienie się nadczłowieka ma zrealizować się poprzez jego płynne wyłonienie się z człowieka, jednakże tylko niektórzy ludzie, o bardzo wysokiej kondycji duchowej i silnej woli, są do tego predysponowani. Przechodząc przez składającą się z trzech faz przemianę, przewyciężając samych siebie, wznoszą swojego ducha na poziom, który jest preludem nadczłowieczeństwa.

W pierwszej części artykułu przedstawiam charakterystykę przemian ducha i ściśle z nimi związanych, koncepcji woli mocy i wiecznego powrotu oraz główne przeszkody w osiągnięciu kolejnych faz ducha. Druga część zawiera rekonstrukcję przemian Zaratustry. Ukazuje ona, jak przeszkody opisane w części pierwszej rzutowały na ewolucję proroka.

## O metamorfozach ludzkiej świadomości

Duchowa ewolucja, opisana w *Tako rzecze Zaratustra* w rozdziale *O trzech przemianach*, składa się z trzech następujących po sobie faz: wielbłąda, lwa i dziecka. Człowiek w fazie wielbłąda charakteryzuje się niewolniczą, ukierunkowaną na zewnątrz świadomością. Jego duch pozbawiony jest możliwości kreowania własnej indywidualnej treści, jest *tabula rasa*. Dlatego konstytuuje się, poprzez wchłanianie zasad, wartości, które czerpie z zastanych w jego kulturowym i społecznym kręgu wzorców. Absorbując obce przekonania, identyfikuje się z nimi, mniema, że wy dobył je wprost z własnej osobowości. Celem jego życia staje się wypełnianie przykazań obcego dekalogu. Żyjąc według ich treści, mniema, iż realizuje samego siebie. Wartości, w które wierzy, determinują go do podejmowania najcięższych wyzwań i największych poświęceń. Wspólne dla ogółu wartości są przyczyną tego, że „ja” utożsamia on z „my”. Spokojna egzystencja „jucznego ducha” zostaje zakończona w momencie, w którym zauważa, że wartości, którym hołduje, w niektórych sytuacjach stają się wzajemnie sprzeczne. Z chwilą, gdy wyznawane zasady stają się dla niego ciężarem ponad siły, postanawia je odrzucić. Zaratustra nazywa ten moment „godziną wielkiej wzgardy”. Jaźń takiej osoby z powrotem staje się *tabula rasa*, duchową pustynią i wielbłąd przeistacza się w lwa.



Człowiek w drugiej fazie, skutek odrzucenia obcych treści, charakteryzuje się ukierunkowaną wewnętrzną wolnością i autonomiczną świadomością. Jednakże, wobec zakwestionowanych wartości, nie przyjmuje neutralnej postawy, ponieważ z nowej perspektywy stały się one zagrożeniem dla jego jaźni. Zasady, które konstruowały społeczne „ja” wielbłąda, dekonstruuja indywidualne „ja” lwa. Niepokorny lew, chociaż afirmuje własne bycie, jest duchem negacji, która wynika z wewnętrznej wolności i stanowi rację jego istnienia. Duch wyswobodzony z łańcuchów odwiecznego „musisz” identyfikuje się ze swoim „chcę”, wola służącego staje się wolą rozkazującego. Głównym celem życia jest dla niego walka z wcześniejszymi bożyszczami, na nią zużywa wewnętrzną energię. Odrzucając społeczne cnoty, pokorę, konieczność względem Boga i obowiązki wobec innych ludzi, duch koncentruje się na samym sobie oraz pielęgnowaniu własnego „ja”, nie zauważając, że jest ono nadal jałową pustynią. Pomimo że posiada wolną wolę, swobodę i odwagę w kruszeniu „starych tablic” wartości, prawo do własnego „nie”, to nie potrafi tworzyć nowych – wypływających wprost z jego osobowości – praw i zasad, które ukierunkowałyby i nadały wyższy cel jego egzystencji, otwierając „ja” na świat. Aby przemienić pustynię w oazę, duch musi przezwyciężyć własną negację i przeistoczyć się w dziecko.

Osoba w fazie dziecka, oprócz wewnętrznej wolności negacji, posiada wolność kreacji, którą przy niewyczerpanych zasobach energii i woli zdolnej do własnego „tak”, wykorzystuje do tworzenia nowych wartości, zgodnych z własnym charakterem i sumieniem. Te zasady na nowo konstytuują „ja”, które nie jest uwikłane już w wewnętrzny ani zewnętrzny konflikt: „[...] swój świat odnajduje, kto się w świecie zatracił” (Nietzsche 2008: 27). Prorok porównuje do gry radosną zabawę dziecka, co oznacza, że niewinna gra tworzenia samego siebie nigdy się nie kończy. Według H. Benisza niewinna zabawa dziecka uosabia nieustannie i nieprzewidywalnie stającą się przyrodę, znosi w ten sposób wszelką metafizykę, która ufundowana jest na stałych zasadach i wartościach. (Zob. Benisz 2001: 145). „Ja” w stadium dziecka nie jest już *tabula rasa*, jest raczej palimpsestem, z którego można bez żadnych konsekwencji zetrzeć starą treść i zapisać nową. Duch dziecka jest: „zapomnieniem samego siebie, jest nowopoczęciem, jest grą, jest tocącym się pierścieniem” (Nietzsche 2008: 27). K. Michalski, analizując metaforę koła (pierścienia), wskazuje aspekty ujawniające podobieństwo okręgu do dziecięcej natury: „[...] w zabawie dziecka każdy ruch jest pierwszy, każdy jest początkiem i końcem zarazem (jak każdy punkt na okręgu); zabawa jest więc pełna, doskonała w każdym mo-

mencie jej trwania, niczego jej nie brak, do niczego nie dąży. Jest jak koło, co toczy się, choć nikt go nie popchnął, i co toczy się donikąd” (Michalski 1997: 38).

Głównym wrogiem na drodze do przewyciężenia samego siebie i osiągnięcia fazy dziecka jest duch ciężkości, przedstawiony w *Tako rzecze Zaratustra* jako błazen i karzeł. Duch ciężkości manifestuje miłość bliźniego oraz współczucie. Miłość do bliźnich jest jedynie zakamuflowaną niezdolnością do bycia samym ze sobą, a więc do egzystencji, która wymaga konfrontacji z własnymi lękami i słabościami. Jednostka, która odwraca się od mrocznej strony własnego „ja”, ucieka od siebie i poprzez umiłowanie bliźniego, odnajduje w nim schronienie. Ceną za ten iluzoryczny spokój duszy jest trwała niezdolność do afirmacji własnego „ja”, które wymaga nie tylko stałej konfrontacji, lecz także akceptacji demonów świadomości.

Szczególnym rodzajem miłości bliźniego jest współczucie. Nietzsche w *Poza dobrem i złem*, rozróżnia dwa przejawy tego uczucia, które można scharakteryzować jako negatywne (uosabia je duch ciężkości) i pozytywne – odnośnie tego zagadnienia zob. Nietzsche 2005: 136–137. Zwolennicy współczucia negatywnego, kierując się ideami demokracji i polityki liberalnej, dążą do wyrugowania cierpienia i osiągnięcia równości społecznej. Taka postawa (według Nietzschego) jest krótkowzroczna, w dalszej perspektywie doprowadzi do zahamowania potencjału twórczego w człowieku, który wyzwalany jest poprzez bolesne doświadczenia i konflikty, ogniskowane społecznymi kontrastami. Pozytywna odmiana współczucia, przeciwstawnie do negatywnej, dąży nie do oszczędzenia, lecz do przewyciężania człowieka i w konsekwencji do rozwoju ludzkiego gatunku. Przedmiotem współczucia jest tu pogrążająca się w gnuśności i stagnacji ludzkość, dla której ratunkiem jest egzystencja wypełniona tragicznością.

Oddziaływanie ducha ciężkości przejawia się w dwóch fazach przemiany ducha: w fazie wielbłąda oraz lwa. Duch-wielbłąd, dźwigający obce wartości, jest całkowicie uwikłany w miłość bliźniego i współczucie. Duch w fazie lwa, jako zdolny do wypowiedzenia swojego „Nie”, częściowo wyswobadza się spod mocy szatańskiego ducha. Jednakże negacja bez wsparcia afirmacji nie może wypełnić mentalnej pustki i jednostka, która nie potrafi osiągnąć ostatniej przemiany, musi wybierać pomiędzy nihilizmem a kuszeniem ducha ciężkości do powrotu do odrzuconych wartości. Jedynie faza dziecka i tworzące afirmatywne „Tak” całkowicie uwalnia od ciężaru diabolicznego karła.

Aby jednostka osiągnęła stadium dziecka, niezbędna jest tzw. wola mocy. Jest ona niezbywalnym składnikiem każdego biologicznego bytu,

lecz nie należy utożsamiać jej z wolą życia. Z. Kuderowicz podkreśla różnicę między wolą mocy a wolą życia. Pierwsza jest twórczą wolą trwonienia, pokonywania i wypiętrzania życia. Druga, jedynie instynktem samozachowawczym, pragnieniem przetrwania, zachowania i przedłużenia egzystencji. (Zob. Kuderowicz 2004: 68–69). Twórczy pierwiastek zawarty w woli mocy umożliwia wzrost i rozwój danego organizmu, który splątany jest z rozwojem innych istnień, w wyniku zawartego w woli mocy imperatywu, determinującego wszystkie stworzenia do wzajemnego, jednoczesnego panowania i służenia. Każdy organizm (niezależnie od położenia w biologicznej hierarchii), podlega panowaniu silniejszego bytu, jednocześnie będąc władcą dla umiejscowionych niżej stworzeń. Według K. Jaspersa dyspozycja woli mocy przejawia się jako siła interpretująca rzeczywistość. Stworzenia uwikłane są w relację pan-sługa, ponieważ wola mocy w nich zawarta determinuje je, narzucając określone perspektywy do postrzegania innych organizmów w kontekście władzy: „Wola mocy interpretuje w perspektywach wytworzonych przez siebie [...] coś, co pragnie wzrastać, interpretuje każdą inną żywą istotę zgodnie ze swą wartością” (Jaspers 1997: 236). Wyjściowy stosunek pan-sługa zależy od ilości woli mocy, jaką dysponuje dany byt. Najwyższy stopień reprezentują niektórzy ludzie z ogromnym ładunkiem woli mocy, użytym w twórczym akcie samoprzezwyciężania się w dziecko. Obustronna interakcja panowania i służenia pozwala stworzeniom na wydobycie i realizację potencjału rozwojowego, czego skutkiem jest wyzwolenie mocy. Poczucie osiągnięcia mocy w akcie samoprzezwyciężania jest przyczyną, dla której jeden byt godzi się być sługą drugiego bytu: „[...] i zaprawdę, gdzie bywa zanik i liści opadanie, spojrzysz! tam oto życie w ofierze się daje – w zamian za moc!” (Nietzsche 2008: 146). Wzrost mocy i jej eskalacja jest źródłem głębokiej satysfakcji: „Co jest szczęściem? – Poczucie, że moc rośnie, że opór zostaje przezwyciężony” (Nietzsche 1996: 38). Naczelnym powodem, dla którego wola mocy jest zawarta w danym organizmie, nie jest jego rozwój – wzrost każdego bytu jest jedynie środkiem do rozwoju samego życia, a każda istota jest jedynie kolejnym stopniem, po którym się ono wspina. Każde stworzenie, gdy osiągnie zenit własnej egzystencji, nie może już siebie przewyciężać, moc zamiast wzrastać zaczyna się wyczerpywać i rozpoczyna się schyłkowa faza życia, w której ustępuje ono innym, rozwijającym się bytom. Pomimo tego, że egzystencja takiej istoty przybiera pasywną formę, to jej rola, jako życia zstępującego, jest niezbędnym elementem ciągłego wzrostu życia.

Z wolą mocy nierozzerwalnie związana jest koncepcja wiecznego powrotu, czasowości o cyklicznym charakterze. Przedstawia ona wpraw-

dzie stający się kosmos i dzieje ludzkie jako linearny proces mający własny początek i koniec, jednakże dodatkowo wplata tę linearność w nieskończony cykl powtórzeń. Historia przyjmuje zatem kolisty charakter – każdy początek terażniejszego, pojedynczego cyklu wynika z zakończenia poprzedniego, każdy kres cyklu obecnego rozpoczyna nowy okres dziejów. Najważniejszym elementem każdego cyklu jest jego absolutna identyczność z wszystkimi innymi cyklami, stanowiącymi idealne kopie (egzemplarze) wiecznie powtarzającego, stającego się bytu i wszelkich dokonanych zdarzeń, na każdym stopniu jego złożoności zarówno w obszarze kosmosu, przyrody, jak i życia oraz ludzkiego losu.

Brak afirmacji i zrozumienia komplementarności woli mocy i wiecznego powrotu –tego, że powraca nie tylko to, co silne, lecz także to, co słabe, a więc istoty życia opartego na walce o moc słabych z silniejszymi, stanowi drugą z głównych przeszkód na drodze przemian ducha. M. Heidegger podkreśla komplementarność woli mocy i wiecznego powrotu. Wola mocy, rozumiana jako dynamiczny proces kierujący nieprzerwanie stającym się światem zjawisk, jest istotą życia oraz świata i przez to zmiennym elementem bytu. Wieczny powrót jest trwałym elementem bytu, ponieważ umożliwia cykliczne, identyczne ze sobą powracanie świata wypełnionego wolą mocy, a więc wplata i utrwala zmienny element bytu w trwałym, rytmicznym ruchu wiecznych powrotów. (Zob. Heidegger 1999:12).

## Przemiany Zaratustry

Dzieło *Tako rzecze Zaratustra* rozpoczyna się w momencie, w którym czterdziestoletni Zaratustra po dziesięciu latach rozmyślań w górskiej jaskini dojrzeva do roli proroka nadczłowieka. W swojej przemowie zwraca się do Słońca. Zaratustra darzy gwiazdę sympatią, ponieważ w jej dobowym ruchu po widnokregu odnajduje odbicie własnego, przysłego losu. Zejście ze szczytu góry w doliny, do ludzi, którym niesie nowinę o nadczłowieku, porównuje do punktu, w którym Słońce w południe, osiągnąwszy zenit na nieboskłonie, rozpoczyna ruch w dół ku zachodowi. Metafora dobowego ruchu słońca i kolejnych jego faz związana jest z trzema przemianami ducha. W *Przedmowie Zaratustry* metafora ta nie jest przedstawiona jeszcze w pełni. Wraz z rozwojem fabuły nabiera ona kolejnych elementów, uzyskuje odniesienie do całości dzieła. Metafora o kompletnej treści zawiera, oprócz elementów południa i zachodu (wieczoru), jeszcze dwa składniki: para-

nek i północ. Poranek oznacza pojawienie się znaku zwiastującego ostatnią z trzech przemian. Południe, a „raczej wielkie południe”, to czas osiągnięcia zenitu rozwoju świadomości, czyli fazy dziecka. Droga od południa ku zachodowi jest drogą powolnego schyłku, wyczerpywania się sił duchowych, a północ oznacza śmierć, która jednakże w perspektywie wiecznego powrotu uzyskuje afirmatywny charakter. Wielkie południe i droga ku zachodowi posiadają, oprócz jednostkowego, także gatunkowy kontekst, w którego obszarze symbolizują osiągnięcie przez ludzkość najwyższego stopnia rozwoju, a w konsekwencji powolne wyczerpywanie się potencjału i mocy w człowieku, jego zanik, który zgodnie z regułami życia i woli mocy, ma przygotować grunt na nadejście wyższego bytu, czyli nadczołowieka.

Zaratustra rozpoczynający drogę proroka znajduje się w fazie wielbłąda. Świadczy o tym jego postawa wobec własnych odkrytych w czasie dziesięcioletnich medytacji wartości, z którymi nie utożsamia się całkowicie. Mędrzec nie chce ich realizować, a jedynie je głosić i w ten sposób dokonuje ich projekcji na zewnątrz siebie, a następnie wchłania je z powrotem. Czerpanie wartości z zewnętrznego źródła jest główną cechą wielbłądniego ducha. Jednakże tym, co Zaratustra, jako wielbłąd, faktycznie przejął z historii i tradycji – i co najważniejsze – z czym się utożsamia, jest archetyp i rola proroka. To ona powoli, wraz z rozwojem kolejnych wydarzeń, stanie się jego wielbłądzim ciężarem. Kolejną przesłanką, sygnalizującą wielbłądowość Zaratustry, jest jego całkowite zaangażowanie w profetyczną misję i świadomość, że jest ona najwyższym, a więc i najcięższym zadaniem, jakie dotychczas człowiek dźwigał na barkach. Zaratustra nie głosi, że jest nadczołowiekiem, a jedynie „zwiastunem błyskawicy”, „ciężką kroplą z chmury” – jego pokora i skromność również świadczą o tym, że jest on w początkowym stadium ducha.

Pierwszą osobą, jaką napotyka prorok, jest kontemplujący bożą doskonałość stary pustelnik. Rozpoznaje on Zaraturę, którego dziesięć lat temu napotkał, gdy ten szedł w kierunku góry, na szczycie której urządził swoją samotnię. Starzec zauważa, że w mężczyźnie zaszła duchowa odnowa, mówi nawet, że stał się on „dziecięciem”. Słowa te brzmią dwuznacznie, sugerują czystość, niewinność proroka, nowy początek jego życia albo to, że osiągnął on już fazę dziecka – taka diagnoza okaże się jednakże, z perspektywy przyszłych wydarzeń, pomyłką. Pustelnik twierdzi też, że miłość do ludzi obraca się przeciwko miłującemu – słowa te, w odróżnieniu od nazwania proroka „dziecięciem”, z perspektywy przyszłych wydarzeń okazały się trafne, ponieważ miłość, a raczej współczucie, jakim Zaratustra darzy ludzi, jest spolaryzowane

i dzieli się na pozytywne i negatywne. Pozytywne współczucie kieruje on ku wszystkim zwyczajnym, przeciętnym ludziom, ponieważ ich przeznaczeniem, po osiągnięciu najwyższego punktu rozwoju i wyczerpaniu potencjału mocy, jest zanik, wycofanie się ze sceny życia, ustąpienie miejsca wyższemu człowiekowi i w konsekwencji – nadczłowiekowi. Współczuciem negatywnym obdarza on wyższych ludzi, twórców, z których, z biegiem czasu, ma się wyłonić nadczłowiek. Ludzie wyżsi są największą słabością Zaratustry, dlatego pragnie on ich oszczędzić zamiast przewyciężyć, a przecież to oni powinni doświadczyć ogromu twórczego cierpienia, jeżeli mają doprowadzić do pojawienia się nadczłowieka. W czasie rozmowy z pustelnikiem prorok nie jest jeszcze świadomy błędu, który popełnia. Współczucie negatywne stanie się największą przeszkodą w walce z duchem ciężkości.

Zaratustra skierował się do pobliskiego miasta. Widząc tłum na rynku oczekujący na występ linoskoczka, zapragnął oświecić lud nowiną o nadczłowieku. Według proroka człowiek nie jest w hierarchii istot ziemskich ostatecznym bytem, i tak, jak usytuowane niżej stworzenia, powinien wyłonić z siebie (zgodnie z ideą woli mocy i nieustannie wypiętrzającego się życia) byt doskonalszy. Nadczłowiek jest celem człowieka, racją, która usprawiedliwia i nobilituje jego egzystencję. Zaratustra, przepowiadając drogę do nadczłowieka, posługuje się metaforą liny zaczepionej nad dwoma odległymi krańcami przepaści, z których jeden oznacza zwierzę i początek drogi, a drugi nadczłowieka i kres wędrówki. Lina oznacza most wypiętrzony z egzystencji przeciętnych ludzi, których przeznaczeniem jest wytworzenie tej budowli, a następnie zanik, czyli „zejście z drogi” wyższemu człowiekowi, który przechodząc po moście, stopniowo zbliżając się do drugiego krańca, przeistacza się w nadczłowieka.

Przemówienie Zaratustry przerwał linoskoczek rozpoczynający swój występ przejścia po linie pomiędzy dwiema wieżami. Gdy akrobata dotarł do połowy drogi, z wieży którą miał za plecami wyszedł karzeł. Błazen szybko zbliżał się do sparaliżowanego nagłym zdarzeniem cyrkowca, a gdy był już przy nim, przeskoczył go. Linoskoczek stracił równowagę i runął w stojący pod nim tłum. Scena z akrobatą symbolizuje nie tylko drogę od zwierzęcia do nadczłowieka, lecz także walkę z duchem ciężkości, którym jest oczywiście przeskakujący śmiałka karzeł. Na te dwie metafory nakłada się jeszcze jedna, symbolizująca nieodwracalność biegu linearnego czasu (linoskoczek nie może cofnąć się na linie), co może stać się przyczyną niezdolności jednostki do utożsamienia się z własną przeszłością, niemożnością wypowiedzenia afirmatywnego: „lecz tak ja właśnie chciałam!” (Nietzsche 2008: 181), co skut-



kuje negacją ziemskiego świata. Karzeł w kontekście trzeciej metafory oznacza niezaakceptowaną przeszłość linoskoczka, która paraliżuje jego teraźniejsze i przyszłe działania, ostatecznie prowadząc do jego zagłady. Dlatego akrobata zatrzymuje się w połowie liny (która oznacza linearny czas) i spada z niej, gdy jego własna przyszłość go wyprzedza. Te trzy metafory dotyczą również przyszłych losów Zaratustry – on również, przechodząc trzy przemiany ducha, będzie przechodził po linie prowadzącej od zwierzęcia do nadczłowieka, chwytając się na niej, walczył z duchem ciężkości i własną przeszłością. Ich ostateczne pokonanie będzie wymagało odrzucenia negatywnego współczucia do wyższego człowieka. Interesującą interpretację zdarzenia z akrobatą przedstawia K. Löwith. Filozof ten twierdzi, że linoskoczek uosabia kondycję człowieka po śmierci Boga, w wyniku której utracił klarowną i bezpieczną pozycję w hierarchii stworzenia sytuującą go pomiędzy zwierzętami a Bogiem. W nowej hierarchii – pomiędzy zwierzęciem a nadczłowiekiem, egzystencja człowieka, uwikłana w możliwość samoprzewycięzania, przypomina niebezpieczne balansowanie linoskoczka na linie. (Zob. Löwith 2001: 390).

Zaratustra wędrował, głosząc swoje proroctwo i gromadząc wokół siebie wyznawców. Wreszcie podjął decyzję o powrocie do pustelni. Przepowiedział uczniom, że powróci do nich dwukrotnie, a w czasie drugich odwiedzin świętować będą nadejście wielkiego południa. Kończy się pierwsze „znięście” mędrca.

Następne lata spędził Zaratustra w górskiej samotni. Pewnej nocy miał proroczy sen, w którym nawiedziło go „dziecię ze zwierciadłem”, proszące, aby przejrzał się w lustrze. Zaratustra, zamiast własnego oblicza, ujrzał demoniczną kreaturę śmiejącą się szyderczo. Senne przesłanie prorok odczytał jako znak, że w czasie, gdy on oddawał się rozmyślaniom, przeciwnicy jego nauk rozpoczęli walkę z nowiną nadczłowieka. Sen ma też drugie przesłanie, którego Zaratustra nie zna (lub odrzuca jako niewygodne): maskara w lustrze ukazuje ducha Zaratustry, który w tym momencie jest jeszcze, jako wielbłąd, niezdolny do przeistoczenia się w dziecko. Zjawą jest pierwszym z upiorów, jakie nawiedzą Zaratustrę. Skłonią go one do zejścia na drogę prowadzącą do przemiany w lwa. Prorok, kierowany miłością ku uczniom, gotowy na obronę idei, jakie rozpowszechnił, rozpoczyna drugie zejście.

W mowie *Na wyspach szczęśliwości* Zaratustra głosi naukę o twórczości, która, pomimo że jest remedium na egzystencjalne cierpienia, wymaga od twórcy wielu wyrzeczeń i przewyciężeń. Prorok mówi, że aby duch przeistoczył się w dziecko, musi stać się „rodzicielką i bólami rodzicielki”. Mędrzec przyznaje, że chociaż jako twórca idei nad-



człowieka doświadczył wielokrotnie bólu rodzenia, to jednakże nie jest jeszcze gotowy, chociaż tego pragnie, na męki ducha rodzącego z siebie dziecko: „Zaprawdę, przez sto dusz wiodła ma droga, przez sto kołyszek i bóli porodowych.[..]Lecz tako chce ma wola twórcza, dola ma. Lub obym wam rzetelniej powiedział: takiej właśnie doli – pożąda wola ma” (Nietzsche 2008: 107).

W przypowieści *Pieśń po nocy* Zaratustra opowiada o wielbłądzim ciężarze, jakim coraz bardziej staje się dla niego rola proroka. Mówiąc o sobie, porównuje się do Słońca, które, pomimo że oddając własne światło staje się źródłem życia, nic nie zyskuje i powoli wypala się we własnym ogniu. Zaratustra, jako prorok, poznał, czym jest radość dawania, ale pragnie doświadczyć także radości brania. Wie on również, że prawdziwa mądrość, to mądrość lwa, jako biorącego, i dziecka, jako stwarzającego, wobec których wielbłądzia rola proroka jest jałową paplaniną: „O, wy to wszak, ciemni i ponocni, wytwarzacie dopiero ciepło ze wszystkiego, co świeci!” (Ibidem: 135).

W rozdziale *O wielkich zdarzeniach* pojawia się kolejne z widm Zaratustry. Jest to lewitująca postać łądząco podobna do proroka. Tajemniczej istocie towarzyszy głos: „czas już! czas najwyższy” (Ibidem: 167). Uczniowie chcieli, aby Zaratustra wyjaśnił im, kim była tajemnicza lewitująca zjawa. Prorok stwierdził, że to był jego cień. Upiór przypominający do złudzenia Zaratustrę jest drugim demonem, który go nawiedza, a głos towarzyszący zjawie: „czas już! czas najwyższy” oznajmia prorokowi, że nadeszła pora, aby jego wielbłądzi duch wyruszył na pielgrzymkę ku pustyni, gdzie przeistoczy się w lwa.

Kulminacja duchowego kryzysu proroka przedstawiona jest w mowie *W najcichszą godzinę*. Mędrzec ma kolejny proroczy sen, nawiedza go mara zwana „najcichszą godziną”. Zjawa mówi, że Zaratustra wie, jakie jest jego przeznaczenie, ale uchyla się od jego wypełnienia. Przerażony prorok twierdzi, że nie zasługuje na rolę, jaka czeka na niego. Mędrzec uważa, że pojawi się ktoś bardziej do niej predysponowany – podkreśla to pokorny, wielbłądzi charakter jego ducha. Upiór mówi, że nadszedł czas, aby Zaratustra nie tylko wieścił nowinę o nadczłowieku, ale stał się przywódcą dla uczniów i rozkazującą wolą wskazał najwyższy cel. Wyczuwa drzemiący w proroku potencjał lwiego ducha. Największą winą Zaratustry jest zaniechanie dążenia do wydobycia i spożytkowania jego wewnętrznej siły: „To jest najbardziej niewybaczalnym w tobie: posiadasz moc, a panować nie chcesz” (Ibidem: 189). Odpowiadając, mędrzec wyznaje: „Brak mi głosu lwa do rozkazywania” (Ibidem). Słowa te ostatecznie potwierdzają jego wielbłądowość. „Najcichsza godzina” odsłania przed Zaratustrą jego ostateczny cel, który

czeka na niego po przemianie w lwa: „Dziecięciem stać się jeszcze musisz, a niewstydlwym” (Ibidem). Mówi mu, że wypełni go, jeżeli odrzuci on własną przeszłość. Największym błędem proroka, który popełnia od dawna, jest oczywiście nieuświadomione, negatywne oraz oszczędzające współczucie do wyższych ludzi, a jego wyzbycie będzie głównym zadaniem Zaratustry-lwa. Zjawa mówi mu, żeby powrócił do samotni na górskim szczycie, by dojrzał do własnego losu.

Wstrząśnięty snem mędrzec, w nocy, w tajemnicy przed uczniami, rozpoczyna powrotną wędrówkę do swojej pustelni. Rozmowa z „najcichszą godziną” dogłębnie zmieniła Zaraturę. W rozdziale *Pielgrzym* mówi on, że osiągnięcie celu będzie wymagało przezwyciężenia samego siebie, ale nagrodą będzie odsłonięcie tajemnicy istnienia: „Ty jednak, o Zaratustro, chcesz dojrzeć rzeczy wszelkich spody i podspody: musisz więc przeto ponad samego siebie się wspinać...” (Ibidem: 194–195). Słowa te odsłonią głęboki sens, gdy Zaratustra stanie się lwem.

Ostatnim z upiórów, jakie nawiedzały proroka, jest „widmo najsamotniejszego”. W wizji tej pojawia się (oprócz proroka) karzeł-duch ciężkości, niezdolny do odkrycia istoty wiecznego powrotu. Następnie Zaraturze ukazuje się leżący na ziemi człowiek, a przy nim pies, którego wycie wcześniej (w młodości) słyszał. Leżącym człowiekiem był młody, śpiący pastuch, któremu w czasie snu wąż wpełzł do gardła. Ciało młodzieńca wiło się w konwulsjach. Prorok próbował bezskutecznie wyrwać węża z gardła młodzieńca i zaczął krzyczyć: „«Ukaś! Gryź!»” (Ibidem: 202). Krzyk zbudził pastucha, który przegryzł głowę węża, podniósł się z ziemi i śmiał się nieludzkim śmiechem. W tej opowieści pasterz symbolizuje młodego Zaraturę, dla którego poznanie tajemnicy wiecznego powrotu (którego kolistość symbolizuje wąż), oznaczało ogromny wstrząs dławiący jego ducha. Wizja proroka wskazuje, że myśl o wiecznym powrocie nadal przepelnia go lękiem.

W przypowieści *O szczęśliwości wbrew woli* mędrzec wspomina o „przepaścistej myśli”, która wypełnia jego ducha, czuje, że zrozumie jej treść, jeżeli przeistoczy się w lwa: „[...] lecz znajdę ja kiedyś siły ku temu i ten głos lwa znajdę, co ciebie wywoła!” (Ibidem: 206). Nie wie, że te słowa wkrótce się wypełnią. W mowie *O starych i nowych tablicach* Zaratustra wieszczy, że, gdy nadejdzie właściwa chwila, rozpocznie on ostatnie, trzecie „znięście” – zarazem „zajście” – które, zgodnie z metaforą dobowego ruchu słońca, oznacza zanik potencjału życia chylącego się ku zachodowi – wieczór, a później ku śmierci – północ. Mówi, że jego ostatni pochód ku ludziom zwiastować będzie znak w postaci lwa i gołębiego stada.

Zaratustra powrócił do samotni. Pewnego dnia poczuł, że nadchodzi godzina jego przeznaczenia. Krzyczał jak opętany, jego zachowanie

wskazywało, że widzi kogoś leżącego na posłaniu i mówił o myśli, o której wspominał w rozdziale *O szczęśliwości wbrew woli*, wreszcie zemdlął – Heidegger wskazuje na tożsamość osoby na posłaniu i myśli, którą wzywa Zaratustra: „Ta myśl leży jeszcze obok niego na posłaniu – jeszcze nie stanowi z nim jedności, nie została jeszcze wcielona, a przez to nie jest jeszcze naprawdę pomyślana” (Heidegger 1998: 301). Gdy mężczyzna oprzytomniał, długo dochodził do siebie – tygodniowa niemoc i absencja proroka symbolizuje czas, w którym wielbłądzi duch Zaratustry dotarł na pustynię i przeistaczał się w lwa. Gdy przemiana dobiegła końca, prorok wstał z łóżka i rozmawiał ze swoimi zwierzętami. Wyznał im, że „przepaścista myśl”, którą wzywał, dotyczyła w perspektywie wiecznego powrotu, nieskończonego powracania „małego człowieka”, czyli przeciętnych ludzi, niezdolnych do wielkich czynów i wiodących jałowy, konformistyczny żywot. Mędrzec, jako miłośnik silnego, dumnego i wzniosłego życia, nie mógł do tej chwili zaakceptować, że wiecznie powraca również to, co słabe, tchórzliwe, pokorne i jałowe: „A wieczny wrot nawet i tego, co najmniejsze! – omierziło mi to istnienie wszelkie!” (Nietzsche 2008: 276). Taka postawa oznaczała, że Zaratustra nie afirmował reguł życia i woli mocy, według których nawet najlichsze stworzenie bierze udział w ciągłym wzrastaniu i wypiętrzaniu życia. To spowodowało, że prorok uwikłał się w sprzeczności, nie był świadomy komplementarności wiecznego powrotu, życia i woli mocy, zupełnie jak jego arcywróg karzeł-duch ciężkości. Zaratustra, nie tolerując słabego życia, nie mógł afirmować życia silnego, a tym bardziej jego nieskończonego powrotu. Wstręt proroka i tygodniowy kryzys antycypowała wizja, w której ujrzał pastucha dławionego przez węża. Odmienną interpretację „wyleczenia się” Zaratustry ze wstrętu do małego człowieka podaje G. Deleuze. Zaratustra zaakceptował wieczny powrót, ponieważ uświadomił sobie, że nieskończenie powracająca rzeczywistość nie jest ze sobą identyczna, a więc możliwe jest zaistnienie świata bez małego człowieka. Według Deleuze’a rozumienie wiecznego powrotu jako tożsamyh ze sobą cykli, jest uproszczeniem (jakie popełniają zwierzęta Zaratustry i duch ciężkości) unie możliwiającym odsłonięcie ukrytej w nim tajemnicy: „Nie zakładając bynajmniej Jednego czy Tego Samego, stanowi on jedyną jedność wielości jako takiej, tożsamość tego, co się różni: powracanie jest jedynym «bytem» stawania się. Toteż funkcją wiecznego powrotu jako Bytu nigdy nie jest utożsamianie, lecz uwierzytelnianie” (Deleuze 2000: 73).

Spełniły się słowa Zaratustry wypowiedziane w rozdziale *O szczęśliwości wbrew woli* wieszczące uchwycenie „przepastnej myśli” przez proroka, który przeistoczył się w lwa. Zaratustra próbował wydobyć tę myśl,

ale zemdłał, gdyż jego duch był jeszcze w fazie wielbłąda. Jednakże, po okresie tygodniowej niemocy, wyjawiał treść myśli zwierzętom, a więc musiała dokonać się w nim, w tym czasie, przemiana w lwa. Przewycięzając wielbłądzą fazę, zyskał siłę, która pozwoliła nie tylko afirmować, ale i zrozumieć komplementarność wiecznego powrotu, życia i woli mocy, uzyskać poznanie na temat istoty rzeczy, o którym prorok mówił w rozdziale *Pielgrzym*. Uzyskując wiedzę o istocie życia, mędrzec nie tylko z wielbłąda przeistoczył się w lwa, lecz także z proroka w nauczyciela wiecznego powrotu. Zaratustra-prorok był skierowany jedynie ku przyszłości i nie pogodzony z wiecznym powrotem. Mógł afirmować jedynie przyszłość czasu linearnego – przypominał linoskoczka kroczącego po linie, którego może przeskoczyć duch ciężkości. Zaratustra-nauczyciel wiecznego powrotu teoretycznie ma możliwość afirmacji każdej z trzech faz czasu w jego cyklicznym ujęciu, jednakże w stadium lwa nie potrafi jeszcze tego uczynić, ponieważ nadal nie rozliczył się z własną przeszłością. Przemieniony mędrzec wprawdzie pokonał lęk przed wiecznym powrotem, który prześladował go od młodości, jednakże nie wyzwolił własnej przeszłości od negatywnego współczucia do wyższych ludzi. Właśnie to przewyciężenie od tego momentu będzie jego ostatnim zadaniem na drodze do pokonania szatańskiego karła i osiągnięcia stadium dziecka. Przemiana mędrca zakończyła drugie „znięście” Zaratustry.

Następne lata spędza Zaratustra w górskiej samotni. Mędrzec pragnie stać się przywódcą, wychowawcą wyższych ludzi i poprowadzić ich ku najwyższemu celowi, jakim jest nadczłowiek. Lwia władza wola proroka wreszcie manifestuje swoje przymioty: „Albowiem tym jestem z głębi duszy i z przedpoczątku: pociągającym, przyciągającym, naprowadzającym – ja przywódca, hodowca, sfornego chowu mistrz, co nie darmo samego siebie kiedyś nawoływał: „«Stań się, kim jesteś!»” (Nietzsche 2008: 297).

Zaratustrę odwiedza stary Wróżbiarz, piewca nihilizmu i znużenia życiem. Starzec twierdzi, że prorok wkrótce będzie musiał zmierzyć się ze swoją największą słabością: „– Współczucie – [...] – o, Zaratustro, przychodzę, abym ciebie do twej ostatniej godziny zwiódł!” (Ibidem: 301). Przyczyną nadchodzącej próby są wyżsi ludzie, wywołujący w Zaratustrze litość, którzy pragną poznać proroka. Wróżbiarz pyta mężczyznę, czy słyszy on wołanie o pomoc. Mówi też, że przeraźliwy głos należy do wyższego człowieka, który wzywa Zaratustrę. Słowa te dogłębnie wstrząsają mędrce, zaczyna się trząść i zalewa potem, słysząc tajemnicze wołanie. Zachowanie proroka ujawnia lęk, jaki wywołuje w nim perspektywa przewyciężenia negatywnego, oszczędzającego współczucia do wyższego człowieka

W ciągu kolejnych kilku godzin, mędzrec, wędrując w poszukiwaniu wołającego o pomoc człowieka, spotyka postacie, w których odnajduje załączek wyższego człowieczeństwa. Następne kluczowe zdarzenie to wieczerza w jaskini proroka, w której biorą udział owi wyżsi ludzie. Zaratustra rozczarowany nowo poznanymi towarzyszami oświadcza, że wszyscy spośród zgromadzonych w samotni, chociaż są ludźmi nieprzejętymi, to zbyt wiele jest w nich utrapienia, duchowego kalectwa, zepsucia i instynktów tłumu, aby mogli stać się współtwórcami jego dzieła.

Wydarzenia dziejące się nad ranem po wieczerzy prowadzą do ostatniej z trzech przemian ducha. Zaratustra rozmyślał przed swoją pustelnią. Nagle otoczyła go chmara gołębi, nadszedł lew potulny niczym szczeniaki. Mędzrec zrozumiał, że ziścił się znak zwiastujący godzinę jego dzieła, że jego prawowite dzieci zbliżają się. Prorok podniósł się z kamienia i przypomniał sobie, że wczoraj, gdy siedział na tym głazie, Wróżbiarz próbował nakłonić go do poszukiwań ludzi wołających o ratunek: „O, Zaratustro – rzekł do mnie – przychodzę, abym cię do twego ostatniego grzechu skusił” (Ibidem: 406). Mędzrec zaczął zastanawiać się, co jest jego największym występkiem. Wreszcie zrozumiał: „Współczucie! Współczucie z człowiekiem wyższym! [...]. Hejże! Temu – minął już czas!” (Ibidem: 407). Zaratustra wreszcie po wielu latach odrzucił swoją największą słabość, jaką było negatywne, oszczędzające współczucie, które w perspektywie znaku i nadchodzących dzieci – uczniów Zaratustry, stało się błahym kaprysem, który można łatwo pokonać: „Moje czucie i współczucie – cóż na tym zależy! Baczeż ja szczęścia? Dzieła mego baczeż!” (Ibidem).

Moment odrzucenia ostatniego grzechu jest równocześnie momentem ostatecznego pokonania ducha ciężkości, ponieważ karzeł jest orędownikiem niszczącej miłości bliźniego. Jest również chwilą, w której duch Zaratustry przeistacza się w dziecko, osiągając własne „wielkie południe” – nakładają się tutaj trzy metafory. Pierwsza, o której mówi Zaratustra w rozdziale *O duchu ciężkości*, wskazuje, że duch odrzucający miłość bliźniego, wyzwolony spod władzy karła, osiąga zenit rozwoju: „Kto zaś lekkim chce się stać i ptakiem być, samego siebie kochać powinien – tako ja pouczam” (Ibidem: 244). Druga metafora – to metafora „wielkiego południa”, a trzecią jest metafora dobowego ruchu słońca. Duch Zaratustry oswobodzony z niewoli karłowatego szatana przeistacza się w dziecko, wzlatuje wzwyż i niczym Słońce osiąga południe, a więc najwyższy punkt rozwoju.

Silną przesłanką wskazującą, że Zaratustra osiągnął ostatnią przemianę, są jego słowa, które wypowiedział w rozdziale *O starych i nowych tablicach*. Wieszczył, że gdy pojawi się znak w postaci gołębi i lwa, i nadejdzie jego południe, rozpocznie on ostatnie „zniście” do



ludzi, które będzie równocześnie jego „zajściem”, czyli, według metafory dobowego ruchu Słońca, zachodem, początkiem schyłku życiowej mocy, zwiastunem późniejszej śmierci. Jednakże, według reguł woli mocy, schyłek siły następuje po osiągnięciu zenitu możliwości, a więc Zaratustra czekający na swoje dzieci, aby rozpocząć wraz z nimi ostatni schyłkowy pochód, musiał najpierw osiągnąć zenit ducha, a więc musiał przeistoczyć się w dziecko. Dodatkową przesłanką jest zwiastujący przemianę lew, który uznaje Zaratustrę za swojego pana, a więc musi w nim wyczuwać kogoś potężniejszego od siebie, czyli dziecięcego ducha.

Odrzucając negatywne współczucie, Zaratustra wyzwolił własną przeszłość, a więc może już w pełni afirmować wieczny powrót. Nie przypomina on już linoskoczek, który kroczy po prostej linii linearnego czasu, i którego przeskakują duch ciężkości i jego własna przeszłość. Zaratustra w chwili odrzucenia negatywnego współczucia, wyzwalając własną historię, afirmuje wieczny powrót w każdym z trzech etapów czasu, a więc kroczy już nie po linii czasu liniowego, a po okręgu czasu cyklicznego i dlatego jako lekki, dionizyjski duch, pokonuje ducha ciężkości, który spada z zakrzywionej linii czasu.

Jakie mogły być dalsze losy Zaratustry? Mężczyzna przeistoczony w dziecko oczekuje na uczniów, aby wraz z nimi rozpocząć ostatni pochód ze szczytu góry w doliny. Od tej chwili jego życie będzie się chylić ku zachodowi i wyczerpywaniu sił witalnych. Jednakże ostatecznym stadium świadomości jest nadczłowiek. Teoretycznie Zaratustra-dziecko ma możliwość osiągnięcia tej fazy. Zatem jego przepowiednia o ostatnim pochodzie i powolnym wyczerpywaniu może być interpretowana jako zwiastun zaniku jego człowieczeństwa w miarę zbliżania się do nadczłowieczeństwa, drogi od wielkiego południa aż do północy rozumianej już nie tylko jako śmierć człowieka, lecz także jako narodziny nadczłowieka.

## Bibliografia

- Benisz H. (2001), *Nietzsche i filozofia dionizyjska*, Wydawnictwo AWF, Warszawa.
- Deleuze G. (2000), *Nietzsche*, przeł. B. Banasiak, Wydawnictwo KR, Warszawa.
- Heidegger M. (1998), *Nietzsche*, przeł. A. Gniazdowski, P. Graczyk, W. Rymkiewicz, M. Werner i C. Wodziński, t. 1, PWN, Warszawa.
- Heidegger M. (1999), *Nietzsche*, przeł. A. Gniazdowski, P. Graczyk, W. Rymkiewicz, M. Werner i C. Wodziński, t. 2, PWN, Warszawa.
- Jaspers K. (1997), *Nietzsche*, przeł. D. Strońska, Wydawnictwo KR, Warszawa.
- Kuderowicz Z. (2004), *Nietzsche*, Wiedza Powszechna, Warszawa.

- Löwith K. (2001), *Od Hegla do Nietzschego. Rewolucyjny przełom w myśli XIX wieku*, przeł. S. Gromadzki, KR, Warszawa.
- Michalski K. (1997), *Płomień wieczności. Eseje o myślach Fryderyka Nietzschego*, Znak, Kraków.
- Nietzsche F. (1996), *Antychrześcijanin*, przeł. G. Sowiński, Nomos, Kraków.
- Nietzsche F. (2005), *Poza dobrem i złem*, przeł. P. Pieniążek, Zielona Sowa, Kraków.
- Nietzsche F. (2008), *Tako rzecze Zaratustra*, przeł. W. Berent, Hachette Livre Polska, Warszawa.



*Jonathan Scovil*

ORCID 0000-0002-7907-1447

Uniwersytet Warszawski  
Wydział Filozofii i Socjologii

University of Warsaw  
Faculty of Philosophy and Sociology

## **UCIECZKA Z ZIEMI. PODBÓJ KOSMOSU A OBNIŻENIE RANGI CZŁOWIEKA W MYŚLI HANNAH ARENDT**

### **The Escape From Earth. The Conquest of Space and the Diminishment of Human Stature in the Thought of Hannah Arendt**

Słowa kluczowe: Hannah Arendt, kondycja ludzka, podbój kosmosu, Mars, Mars One

Key words: Hannah Arendt, human condition, conquest of space, Mars, Mars One

#### Streszczenie

Artykuł porusza problematykę buntu człowieka przeciwko ograniczeniom ludzkiej, ziemskiej kondycji i odnosi się do poświęconych temu zagadnieniu prac Hanny Arendt. Autor wychodzi od analizy przypadku niemal 200 tysięcy osób z całego świata, które w 2013 roku zgłosiły się do projektu „Mars One” i tym samym wyraziły chęć bezpowrotnego lotu na Marsa. Następnie omawia przemiany w sferze nauki, technologii i zbiorowych wyobrażeń, które mogły do tego doprowadzić, pisząc o narodzinach wizji Ziemi jako „więzienia” związanych z eksploracją naszej planety, a także o ujednoczeniu obrazu wszechświata, które dokonało się za sprawą newtonowskiej fizyki.

#### Abstract

The article discusses the issue of man's rebellion against the limitations of the human, earthly condition, relating it to the works of Hannah Arendt. Initially, an analysis is made of the case of almost 200 thousand people from all over the world who applied for the “Mars One” project, declaring their willingness to take part in a one-way flight to Mars. Changes in science, technology and collective images which could have led to this situation are then discussed, focusing on the emergence of a vision of the Earth as a “prison”, caused by the complete exploration of our planet and by the unification of the image of the universe as a result of Newtonian physics.

W 2013 roku ponad dwieście tysięcy ludzi z całego świata wyraziło chęć, by polecieć na Marsa i spędzić tam resztę swojego życia. Taką możliwość zaoferował im holenderski przedsiębiorca Bas Lansdorp, pomysłodawca projektu „Mars One”, poszukujący chętnych do zasiedlenia pierwszej ludzkiej kolonii na Czerwonej Planecie. Współczesna technologia pozwalałaby podobno na wysłanie grupki ludzi na Marsa i zapewnienie im tam przetrwania, tyle tylko, że ich powrót na Ziemię nie byłby już nigdy możliwy. Z kolei gigantyczne koszty wyprawy miałyby zostać pokryte przez jeszcze większe wpływy z telewizyjnego *reality show*, którego bohaterami staliby się uczestniczący w niej śmiałkowie.<sup>1</sup> Zachodnie media od początku nie wykazywały dużego zainteresowania tym przedsięwzięciem i pewnie słusznie, bo szanse jego powodzenia są rzeczywiście niewielkie. Wydarzenie, które miało miejsce w 2013 roku, nie powinno jednak umknąć uwadze socjologów i filozofów.

Można mieć wątpliwości, czy pragnienie przeprowadzenia się na inną planetę należy do odwiecznych marzeń ludzkości. Oczywiście spełnienie podobnego życzenia nie byłoby po prostu możliwe w minionych epokach, ale przecież możliwości techniczne nigdy nie kępowały przesadnie ludzkiej wyobraźni – samoloty powstały na początku XX wieku, a pragnienie latania znane było ludziom co najmniej od czasów powstania mitu o Ikarze.

Chęć całkowitego opuszczenia Ziemi nigdy wcześniej nie objawiła się u ludzi w takiej pełni i na taką skalę jak w roku 2013, choć po raz pierwszy można było ją zaobserwować już w roku 1957. Wtedy to ludzkość uczyniła znaczący krok ku podbojowi kosmosu, wprowadzając na orbitę Ziemi pierwszego skonstruowanego przez człowieka satelitę – słynnego Sputnika. Początkowo mógł się to wydawać jedynie kolejny akt zimnowojennej walki propagandowej między ZSRR a USA, toczącej się na marginesie trwającego od II wojny światowej wyścigu zbrojeń nuklearnych (D’Antonio 2012: 9–24). Szybko jednak stało się jasne, że miał on też głębsze znaczenie, nie tylko dla Bloku Wschodniego, ale i dla całej ludzkości. Jednym z milionów świadków tego historycznego wydarzenia była Hannah Arendt, jednak bardziej od radzieckiego satelity filozofkę zaciękawily wówczas reakcje ludzi podziwiających ten niebывały triumf ówczesnej techniki. Tak pisała o tym w słynnej *Kondycji ludzkiej*, wydanej po raz pierwszy już w rok po dokonaniu radzieckich inżynierów:

---

<sup>1</sup> Informacje pochodzą z oficjalnej strony internetowej projektu: [www.mars-one.com](http://www.mars-one.com) [accessed 22.09.2018].

Serca ludzi, którzy spoglądając z Ziemi ku niebu, mogli ujrzeć tam rzecz będącą ich własnym wytworem, nie były przepelnione dumą czy podziwem dla potęgi i kunsztu człowieka. Bezpośrednią, impulsywną reakcją była ulga wywołana przez ów pierwszy „krok ku wydobyciu się człowieka z ziemskiego więzienia” (2010: 19).

Śledząc komentarze, pojawiające się w amerykańskich mediach po wyniesieniu Sputnika na orbitę, Arendt zrozumiała, że na jej oczach dokonana się istotna przemiana w stosunku człowieka do Ziemi. Postrzeganie naszej planety nie tyle jako domu czy „Matki” ludzkości, ale jako jej więzienia, było czymś nowym. Wprawdzie negatywne przedstawienia świata, w którym przyszło nam żyć, pojawiały się już w zamierzchłej przeszłości: choćby w starożytnych doktrynach gnostyków często był on opisywany jako nieprzyjazny człowiekowi, powołany do istnienia przez złego Demiurga, wrogię Bogu (zob. Tatarkiewicz 1999: 177–178). Również chrześcijanie nazywają ten świat „padołem łez”, „doliną płaczu” (2013: Ps 84,7) i pełnej doczesnego cierpienia Ziemi przeciwstawiają Niebo wiecznej szczęśliwości. Na czym więc polega zmiana? Przede wszystkim na tym, że z Ziemi-więzienia możliwa jest ucieczka. Więcej nawet – ucieczka z niej stała się nie tylko czymś osiągalnym, lecz także czymś właściwym, godnym pożądania. Arendt pisała: „[...] w całej historii ludzkości nie zdarzyło się, by ktoś Ziemię pojmował jako więzienie dla ludzkich ciał bądź tak gorąco – i dosłownie – pragnął udać się na Księżyc” (Arendt 2010: 20). Dziś podobne życzenie spełniło już dwanaście osób<sup>2</sup>, a dwieście tysięcy ludzi pragnie udać się na znacznie odleglejszego Marsa i tam zamieszkać.

Warto postawić sobie pytanie: dlaczego tyle osób pragnie na zawsze opuścić Ziemię? Brytyjscy dziennikarze z dziennika „The Guardian” przeprowadzili wywiady z kilkorgiem osób starających się o wysłanie na Marsa, a zgromadzony materiał opublikowali pod znamienym tytułem: *If I die on Mars*<sup>3</sup>. Zapytani o powody swoich decyzji, kandydaci powoływali się często na dobro ludzkości lub dobro nauki. Pojawiały się również wypowiedzi o złu panującym się na Ziemi, o woli Boga, a także o potrzebie zrobienia czegoś ważnego. Większość z wymienianych powodów cechowała się dosyć wysokim poziomem ogólności i abstrakcji. Nie jest jasne, jakie dokładnie korzyści przyniosłoby ludzkości wysłanie czwórki ludzi na jałową, pustą planetę, na której życie ludzkie nie jest możliwe bez użycia sztucznej aparatury. Korzyści dla na-

<sup>2</sup> Informacja pochodzi ze strony Lunar and Planetary Institute, jednostki badawczej związanej z NASA i zajmującej się badaniami układu słonecznego: URL=<https://www.lpi.usra.edu/lunar/missions/> [accessed 22.09.2018].

<sup>3</sup> URL=<http://www.theguardian.com/news/video/2015/feb/09/volunteers-first-manned-mission-mars-video> [accessed 22.09.2018].

uki byłyby zapewne bardziej wymierne, chociaż można mieć uzasadnione wątpliwości, czy byłyby one warte poświęcenia życia kilku osób.

Trudno oprzeć się wrażeniu, że nie wszystkie przyczyny popychające tych ludzi do złożenia ofiary ze swojego życia<sup>4</sup> zawarły się w wymienianych przez nich hasłach. We wstępie do *Kondycji ludzkiej* Hannah Arendt pisała: „[...] pełne samozadowolenia powtarzanie «prawd», które stały się trywialne i puste – wydaje się jedną ze znamienych cech naszych czasów. Moja propozycja jest zatem bardzo prosta: chodzi jedynie o to, byśmy pomyśleli nad tym, co robimy” (2010: 23). Warto zastosować się do tej rozsądnej rady i zajrzeć pod powierzchnię „prawd” wygłaszanych przez kandydatów na mieszkańców Marsa oraz organizatorów tego niecodziennego przedsięwzięcia. W próbach podboju kosmosu przez współczesnego człowieka Arendt dostrzegала część szerszej tendencji, którą nazwała „buntem przeciwko egzystencji ludzkiej, która została nam dana” (Ibidem: 8). Przemyślenie jej słów pozwoli nam być może lepiej zrozumieć opisywane tu zjawisko.

## Dystans nie do przebycia

Jednym z ważnych tematów *Kondycji ludzkiej* jest wyobcowanie współczesnego człowieka z Ziemi (stanowi ono część szerszego zjawiska wyobcowania człowieka ze świata, które jednak wykracza poza interesującą nas tutaj tematykę). U progu epoki nowożytnej przyczyniło się do niego odkrycie Ameryki przez Kolumba, które zapoczątkowało proces intensywnej eksploracji naszej planety. Ziemia mogła zacząć się wydawać ludziom więzieniem dopiero wtedy, kiedy dane im było poznać ją w całości, ogarnąć umysłem jej pozorny bezmiar i ujrzeć, że jej wielkie rozmiary są mimo wszystko ograniczone. Wraz z postępem techniki (a zwłaszcza wraz z wynalezieniem samolotu) olbrzymie przestrzenie naszego globu zaczęły się „kurczyć”. Wyprawę z Wenecji do odległych Chin, która niegdyś zajęła słynnemu Marco Polo kilka lat i zapewniła mu nieśmiertelną sławę, dziś może w przeciągu kilkunastu godzin odbyć każdy, kogo stać na bilet lotniczy.

---

<sup>4</sup> Oczywiście można mieć wątpliwości, czy wszystkie 202 586 osób, które wyraziło chęć spędzenia życia na Marsie, podejmowało swoje decyzje ze śmiertelną powagą. Zgłoszenie do projektu wymagało jednak pewnego wysiłku (nagrania materiału wideo, sporządzenia listu motywacyjnego i zarysu biografii), a w późniejszej fazie rekrutacji również drobnego nakładu finansowego, dzięki czemu można przynajmniej stwierdzić, że wśród zgłoszeń prawdopodobnie niewiele znalazło się aplikacje całkowicie przypadkowych.

To wszystko sprawia, że Ziemia, której sekrety zostały obnażone i rozpięte na globusie, przestała się wydawać ludziom tak wielka. Odkąd człowiek naszej epoki wie coraz więcej o ogromie nieskończonego kosmosu rozpościerającego się wokół naszej planety lub o grożącym nam za kilkadziesiąt lat przeludnieniu planety, Ziemia może mu się wydawać nie tylko mniejsza, ale wręcz zbyt mała dla ludzkości. Zmienił się zresztą nie tylko nasz stosunek do ziemskiego globu, lecz także nasze rozumienie odległości i wyobrażenie o dystansie nie do przebycia. Jak pisał Martin Heidegger, obecnie „wszystko pławi się w równomiernym braku dystansu” (Heidegger 2007: 60). Od czasu, gdy opanowaliśmy w całości naszą planetę, a nawet zdołaliśmy przebić się poza jej pole grawitacyjne, coraz śmiej sięgamy wyobraźnią dalej, aż do Księżyca, a nawet Marsa.

## **Archimedesowy punkt oparcia**

Wyobcowanie człowieka z Ziemi jest ściśle powiązane z rozwojem nowożytnych nauk przyrodniczych. Rozwój ten nie tylko przyczynił się do tego, jak dziś postrzegamy naszą planetę, lecz także sam był możliwy właśnie dzięki radykalnej zmianie perspektywy, z jakiej naukowcy spoglądali na Ziemię. Oczywiście nie mniej istotny jest tu rozwój technologiczny, dzięki któremu ludzkość może dziś rozważać wyprawę na Marsa, ale nie mógłby on mieć miejsca bez rewolucji, jaka dokonała się w samej nauce od XVII wieku.

Początki nowożytnej nauki wiążą się z nazwiskami Galileusza i Izaaka Newtona. Pierwszemu z tych dwóch wielkich uczonych zawdzięczamy m.in. dokonanie pierwszych obserwacji za pomocą teleskopu. Dzięki użyciu tego instrumentu, Galileusz był w stanie empirycznie potwierdzić słuszność teorii kopernikańskiej i tym samym przyczynić się do tego, by wiele lat później stała się ona powszechnie obowiązującą w nauce wizją ruchu Ziemi w Układzie Słonecznym, zagnieżdżając się nawet w potocznych wyobrażeniach zwykłych ludzi.

Jednak odkrycia Galileusza miały jeszcze co najmniej jedną ważką konsekwencję, zapewne nie mniej doniosłą od pierwszej. Oto po raz pierwszy do badania rzeczywistości fizycznej użyto instrumentu, który pozwalał człowiekowi dostrzec zjawiska niedostępne jego własnym zmysłom. Co więcej, obserwacje włoskiego astronoma zdawały się przeczyć naocznym obserwacjom, jak to dobrze zilustrował sam uczony: „Jeśli [...] obserwujemy tylko dwa ciała, to zawsze wydaje się nam, że nieruchome jest to, na którym się znajdujemy. Podobnie ktoś, kto ob-

serwuje tylko wodę i statek, będzie zdania, że woda płynie, a statek stoi w miejscu” (Galilei 2005: 45). Każdy człowiek widzi przecież, że to Słońce przesuwa się codziennie po niebie i pogląd, wedle którego to ono obraca się wokół Ziemi, wydawał się po prostu znacznie bardziej „zdroworozsądkowy” od teorii heliocentrycznej. Gdyby nie pojawiły się dowody empiryczne potwierdzające twierdzenia Kopernika, wszyscy „[...] rozsądni ludzie nazwaliby ją dzikim wybrykiem nieopanowanej wyobraźni” (Burt 2003: 38 cyt.za Arendt 2010: 293).

Odkrycia Galileusza miały więc niezwykle znaczące implikacje filozoficzne – człowiek nie mógł już od tej pory ufać swoim oczom, które zwodziły go przez setki lat, każąc mu wierzyć, że Słońce przesuwa się dookoła naszej planety. Właśnie to doświadczenie „oszukania” przez własne zmysły stanowiło grunt pod późniejsze twierdzenia Kartezjusza na stałe wprowadzające do nowożytnego myślenia element wątpienia. Już wkrótce miało ono zająć centralne miejsce w filozofii, zajmowane dotychczas przez greckie *thaumazein*, czyli „dziwienie się wszystkiemu, co jest, że jest” (Arendt 2010: 308).

Posłużenie się przez Galileusza teleskopem zapoczątkowało jednak przede wszystkim fundamentalną przemianę w ramach samych nauk przyrodniczych. Od tej pory naukowcy coraz częściej mieli badać rzeczywistość niedostępną naszym zmysłom. Konstruując coraz bardziej wyrafinowane przyrządy, zapewniali sobie wgląd w nieskończenie wielki i nieskończenie mały świat, z czasem uznając je za „prawdziwsze” od świata dostępnego „nagiej” ludzkiej percepcji. Arendt pisała o tej zmianie już w 1961 roku:

Dane, którymi zajmuje się nowożytna fizyka, pojawiają się niczym „tajemniczy posłaniec z rzeczywistego świata”. Ściśle rzecz biorąc, nie są to zjawiska, fenomeny, bowiem nigdzie ich nie spotykamy – ani w naszym świecie codziennym, ani w laboratorium; o ich istnieniu wiemy tylko dlatego, że oddziałują w określony sposób na nasze instrumenty pomiarowe (Arendt 2011: 318–319).

Z kolei dzięki Izaakowi Newtonowi obalony został autorytet Platona i Arystotelesa w dziedzinie fizyki. Spośród wielu zmian, jakie Newton wprowadził do naukowej wizji świata fizycznego, warto tu z pewnością wymienić zniesienie jakościowej różnicy między ciałami ziemskimi a ciałami niebieskimi. Arystoteles rozgraniczał bowiem wyraźnie te dwa rodzaje obiektów, uznając planety i gwiazdy za „wyższe” i poddające się zupełnie innym prawom niż wszelkie byty przywiązane do Ziemi. Zdolność do ruchu tkwiła, jego zdaniem, w samej istocie ciała. Dlatego ziemski kamień poruszał się ze swej natury do dołu, buchający płomień w górę, a wzniosłe ciała niebieskie przesuwały się po nie-



bie ruchem kołowym uważanym za najdoskonalszy z ruchów (Arystoteles 1990: 167–204). Twierdzenia Newtona raz na zawsze pozbawiły podobne rozróżnienia racji bytu. Angielski fizyk zakładał, że na wszelkie obiekty fizyczne we wszechświecie oddziałują identyczne prawa fizyczne (Newton 2015: 531–533).

Za sprawą Newtona nastąpiło więc ujednoczenie obrazu wszechświata – od tej pory zarówno procesami zachodzącymi na powierzchni Słońca, jak i zjawiskami ziemskimi, miały rządzić dokładnie te same siły i zależności. Znane jest słynne powiedzenie Archimedesesa, który twierdził, że jeśli tylko dysponowałby odpowiednio odległym od Ziemi punktem oparcia, to za pomocą dźwigni byłby w stanie poruszyć nasz glob. Zdaniem Arendt nowożytna nauka odnalazła punkt, o którym rozmyślał grecki matematyk. Dopiero gdy naukowcy zaczęli spoglądać na ziemską przyrodę z perspektywy wystarczająco odległej – już nie ziemskiej, ale pozaziemskiej, kosmicznej – byli oni w stanie dokonać największych spośród swoich odkryć, ofiarowując ludzkości władzę nad otoczeniem, o której przeszłe pokolenia nie mogły nawet śnić:

[...] budując maszyny do produkcji i kontroli energii niewystępujących w ziemskiej przyrodzie, czy osiągając w akceleratorach jądrowych prędkości zbliżone do prędkości światła, czy wytwarzając pierwiastki niewystępujące w przyrodzie, czy rozszczepiając cząsteczki radioaktywne stworzone przez człowieka na Ziemi przy użyciu promieniowania kosmicznego – wszystko to jest posługiwaniem się przyrodą z punktu obranego we wszechświecie poza Ziemią (Arendt 2010: 296).

Ta zmiana perspektywy, która dokonała się w nauce, zaowocowała dynamicznym rozwojem technologicznym, dzięki któremu jesteśmy w stanie m.in. oderwać się od powierzchni naszej planety, eksploatować jej najgłębiej skrywane bogactwa, ale i ją zniszczyć, wywołując na niej procesy niewystępujące naturalnie w ziemskiej przyrodzie. Moc, którą posiadliśmy, być może pozwoliłaby nam również na całkowite opuszczenie Ziemi, do czego pierwszym krokiem mogłaby się stać realizacja projektu Basa Lansdorpa. Niezależnie od tego, czy założenie kolonii na Czerwonej Planecie byłoby rzeczywiście możliwe, sam fakt, że ludzie rozważają takie przedsięwzięcie, świadczy o radykalnej zmianie ich punktu widzenia. Dla człowieka spoglądającego na rzeczywistość wyłącznie z ziemskiej perspektywy, znającego jedną Ziemię i jedno niebo, podobny pomysł byłby równie fantastyczny jak projekt budowy osiedla drewnianych domków w zaświatach.



## Ucieczka z siebie

XVII-wieczna rewolucja naukowa, która miała dać człowiekowi zarówno niebywałą moc, jak i nowe spojrzenie na swoją ziemską egzystencję, rozbudziła w nim również nadzieję na wykroczenie poza to, co Arendt nazywała „kondycją ludzką”. Myślicielka nie utożsamiała tego terminu z tym, co zazwyczaj rozumiemy pod pojęciem „natury ludzkiej”. Chodzi tu o szerszą kategorię, która mieści w sobie wszystkie warunki składające się na naszą egzystencję: wszelkie związane z nią aktywności, konieczności i ograniczenia. W kondycji ludzkiej zawierają się więc zarówno zdolności oraz ograniczenia naszego rozumu, jak i przymus podtrzymywania funkcji życiowych, wymóg funkcjonowania w społeczeństwie czy też nieuniknioność naszej śmierci. Co istotne, Arendt zalicza do niej również przykucie człowieka do Ziemi (2010: 20).

Uczucie zazdrości, towarzyszące obserwacji szybujących po niebie ptaków, znane było zapewne ludziom wszystkich epok. Jednak dopiero dzięki rozwojowi nauki i techniki człowiek mógł najpierw nabrać nadziei na pokonanie ograniczenia, jakim jest brak przyrodzonej zdolności fruwania (za przykład niech posłuży tu Leonardo da Vinci, który już w XV wieku usiłował skonstruować maszynę latającą), by wreszcie, wraz z początkiem wieku XX, z dumą wzbić się w powietrze. Czym innym był wynalazek samolotu, jeśli nie wyzwoleniem człowieka z bycia sobą, czyli istotą pozbawioną skrzydeł? Wiara w postęp, przyjmowana dziś często bezwiednie, z pewnością nie jest już domeną wąskiej elity intelektualnej, nawet jeśli sam postęp oprócz nadziei budzi czasem lęk. Najistotniejsze wydaje się to, że nieustający rozwój technologiczny przybrał formę oczywistego prawa – wydaje się, że mało kogo dziwi obecnie stwierdzenie, że najnowocześniejszy komputer naszych czasów za dziesięć lat będzie przestarzałym rupieciem. Z bezrefleksyjną ufnością zakładamy, że technologia będzie dalej parla naprzód w niezmiennym tempie tak, jakby była jakąś tajemną, niewzruszoną siłą przyrody, a nie czymś zależnym od ludzkiej pomysłowości i działania.

Wiara w postęp łatwo przeradza się w niebezpieczne przekonanie, że każde utrapienie, gnębiące człowieka od wieków i wypływające z jego naturalnych uwarunkowań, może zostać przezwyciężone, towarzyszące naszemu życiu cierpienie ostatecznie uśmierzone, a wszelkie zło raz na zawsze zniesione. Kwestionowana jest nieprzekraczalność stałych granic ludzkiej egzystencji i coraz to kolejne przymusy, rządzące naszym bytem, zostają uznane za nieznośne. Pragnienie wyrwania się z ograniczeń kondycji ludzkiej, zapewne samo w sobie właściwe człowiekowi wszystkich czasów, w naszej epoce przerodziło się w nadzieję.

Przykładów podobnych aspiracji nie brakuje. Krótkość naszego ziemskiego życia stanowi może najbardziej surowe i przerażające ograniczenie, z jakim musi się pogodzić człowiek każdej ery. Pragnienie biologicznej nieśmiertelności nie było z pewnością obce niektórym z naszych nawet najodleglejszych przodków, ale dopiero rozwój nauki stanowił grunt pod nadzieje tak szalone, jak choćby wizja Nikołaja Fiodorowa, XIX-wiecznego rosyjskiego filozofa, który wieszczył nadejście czasu, w którym nauka – co prawda działająca z inspiracji i w ścisłym zespoleniu z duchem chrześcijaństwa – będzie w stanie już nie tylko sprawić, by ludzie przestali umierać, ale również umożliwi wskrzeszenie wszystkich tych, którzy tego szczęśliwego czasu nie doczekali (Fiodorow 2012: 364–368). Choć centralna kwestia metody pokonania śmierci, konkretnego sposobu, w jaki ludzkość miałaby dokonać owego „wspólnego czynu” – jak określał to sam filozof – nie została oczywiście rozwiązana, nie przeszkodziło to „filozofii wspólnego czynu” zyskać niezwykłego rozgłosu i znaczenia, oddziałać na takich pisarzy i myślicieli jak Fiodor Dostojewski, Lew Tołstoj i Władimir Sołowjow, czy zapoczątkować całego ruchu intelektualno-kulturowego zwanego „rosyjskim kosmizmem”. Co ciekawe, ruch ten opierał się przede wszystkim na ideach Fiodorowa dotyczących roli człowieka we wszechświecie, wśród których istotne miejsce zajmowała zwłaszcza jego koncepcja zapanowania nad kosmosem, ściśle związana z zadaniem przewyciężenia śmierci (Ibidem: 33–34).

Niech fantastyczność pomysłów Fiodorowa nie przysłoni nam faktu, że podobne nadzieje, pojawiające się już w XIX wieku, dziś są znacznie bardziej powszechne. Świadczyć może o tym chociażby rosnąca popularność krioniki, czyli techniki przechowywania ciał (lub samych mózgów) zmarłych w ciekłym azocie o temperaturze około – 196 °C w celu ich ewentualnego ożywienia w epoce, w której medycyna będzie do tego zdolna. Sama koncepcja narodziła się w łonie tzw. transhumanizmu (w skrócie „H+”), współczesnego, prężnie działającego ruchu intelektualno-politycznego dążącego do przekroczenia ograniczeń ludzkiej, biologicznej egzystencji na drodze rozwoju nauki i techniki (Klichowski 2014: 134–141). Wiele z głoszonych przez transhumanistów idei przywodzi na myśl jakby zeświecczoną filozofię Fiodorowa, całkowicie odartą z pierwiastka chrześcijańskiego. W tym kontekście warto przytoczyć fragment tzw. *Deklaracji transhumanistycznej* ogłoszonej przez międzynarodowe towarzystwo transhumanistyczne *Humanity+*, który dobrze ilustruje interesujący nas splot idei. Już w pierwszym jej podpunkcie nie mogło zabraknąć wzmianki o zasiedleniu innych planet:

1. Ludzkość zostanie radykalnie zmieniona przez przyszłe technologie. Przewidujemy możliwość zmiany warunków ludzkiego istnienia, łącznie z nieuchronnością starzenia się, ograniczeniami ludzkich i sztucznych umysłów, niepożądanymi stanami psychicznymi, cierpieniem i przywiązaniem do planety Ziemia (Ibidem: 169)<sup>5</sup>.

Za kolejne bolesne ograniczenie nierozzerwalnie związane z byciem człowiekiem można uznać przymus pracy zapewniającej przetrwanie. Nadzieje na nadejście ery pełnej mechanizacji produkcji, epoki, w której zamiast ludzi pracowałyby już wyłącznie stworzone przez nich maszyny i roboty, mogły pojawić się dopiero w naszych czasach. Nawet sama Hannah Arendt zdawała się nie uważać tych nadziei za płonne, choć podkreślała, że ich ziszczenie się w okresie jednoczesnej gloryfikacji pracy może mieć fatalne skutki (2010: 22). Wydaje się, że książka *Koniec pracy* Jeremy'ego Rifkina (2001) nie przypadkiem zdobyła swego czasu rozgłos, stanowiąc być może wyraz całkiem powszechnych pragnień i marzeń.

Jak należy traktować nadzieję, podzielaną dziś przez tysiące ludzi, by człowiek osiedlił się na Marsie? Nie jest co prawda pewne, czy pragnienie opuszczenia Ziemi było podzielane przez ludzi dawnych epok. Wydaje się, że mogliśmy mieć tu do czynienia z pewnym odwróceniem: gwałtowny rozwój technologii nie tyle umożliwił realizację odwiecznego marzenia ludzkości, ile je wytworzył.

Być może spośród opisywanych tu nadziei współczesnego człowieka, ta ostatnia jest najbliższa spełnienia. Jak dobitnie pokazuje historia ubiegłego stulecia, to, co stawało się technicznie możliwe, na ogół prędzej czy później było przez kogoś realizowane. Ucieczka z Ziemi byłaby zapewne kolejnym przykładem ucieczki z siebie, ucieczki od własnych uwarunkowań, właściwych człowiekowi jako ziemskiej istocie. Hannah Arendt nie miała co do tego wątpliwości, kiedy w 1958 roku pisała: „Najbardziej radykalną wyobraźną zmianą kondycji ludzkiej byłaby emigracja ludzi na inną planetę” (2010: 22).

## Podbój kosmosu

Powtórzmy raz jeszcze pytanie, które postawiliśmy sobie na początku tego eseju: dlaczego dwieście tysięcy ludzi pragnie uciec z Ziemi? Hannah Arendt uważała, że ostatecznym celem zmagania człowieka ze swoją „kondycją ludzką” jest nie tyle uwolnienie się od wszelkich uwa-

---

<sup>5</sup> Oryginalny tekst deklaracji jest dostępny na stronie towarzystwa: URL=<https://humanityplus.org/philosophy/transhumanist-declaration/> [accessed 22.09.2018].

runkowań swojej egzystencji (bo to nigdy nie będzie możliwe), ile ich samodzielne zaprojektowanie: „[...] uciekinierzy z Ziemi nadal byłiby ludźmi; lecz jedyne, co moglibyśmy stwierdzić odnośnie do ich «natury», to że wciąż są oni istotami uwarunkowanymi, nawet jeśli ich kondycja w znacznym stopniu jest ich własnym dziełem” (2010: 22).

Warunki, w których możliwe byłoby życie ludzi na Marsie, byłyby zupełnie sztuczne, w całości stanowiłyby ludzki wytwór. Astronaucci nie żyliby w istocie na Marsie, ale w odizolowanych komorach osadzonych na powierzchni planety, które opuszczaliby jedynie w szczelnych skafandrach.<sup>6</sup> Wydani na warunki dyktowane przez wrogie środowisko nie przeżyliby w nim nawet minuty. Życie na Marsie możliwe jest więc jedynie poprzez ostateczne uwolnienie się człowieka od Natury, całkowite zamknięcie się w świecie przez siebie samego wytworzonym. Warto zauważyć, że kilku pierwszych kolonizatorów Marsa zyskałoby także wolność od społeczeństwa. Na nowej planecie mogliby żyć wedle ustalonych przez nich zasad, wolni od wszelkich ludzkich praw i społecznych wymogów. Pozostawaliby przecież całkowicie bezkarni, bowiem żaden ziemski wymiar sprawiedliwości nie dosięgnąłby ich w tym miejscu, z którego już nigdy nie mieliby powrócić.

Odrzućmy na chwilę sceptycyzm: a jeśli projekt „Mars One” doszedłby do skutku i rzeczywiście w roku 2024 kilkoro śmiałków poszybowało by w siedmiomiesięczną kosmiczną odyseję do Czerwonej Planety? Jakie byłyby tego skutki? Spełnianie się nadziei na wykroczenie poza „kondycję ludzką” zdarzało się już przecież w naszej historii i zawsze miało poważne konsekwencje. Zniszczenie się dawnych marzeń Leonarda da Vinci o powstaniu maszyny latającej sprawiło, że Ziemia „skurczyła się”, a długie miesiące podróży przemieniły się w godziny. Kolonizacja Marsa zapewne nie przyniosłaby nam podobnie gwałtownych i praktycznych zmian w naszym codziennym życiu, ale trudno przecież wątpić o tym, że oddziaływałaby ona silnie na wyobraźnię ludzi i sposób, w jaki postrzegali by oni samych siebie. Byłby to przecież moment, w którym pojęcia Ziemi i Ludzkości przestałyby być tożsame, chwila, w której człowiek stałby się prawdziwie mieszkańcem nieskończonego kosmosu.

Emmanuel Lévinas w artykule pt. *Heidegger, Gagarin i my*, opublikowanym zaraz po słynnym dokonaniu radzieckiego astronauty, rozważał, jakie konsekwencje dla ludzkości może mieć jej oswobodzenie z ziemskich okowów. W przeciwieństwie do Arendt, francuski filozof zdawał się podchodzić do wyczynu Jurija Gagarina z entuzjazmem.

<sup>6</sup> URL=<http://www.mars-one.com/mission/the-technology> [accessed 22.09.2018].

Podkreślał, że dostrzega niebezpieczeństwa, jakie niesie ze sobą współczesna technologia (któż mógłby ich nie dostrzegać po 1945 roku?), podobnie jak Arendt widział również, że „Nigdy [...] wiara w wyzwolenie człowieka nie była aż tak mocna w ludzkich duszach” (1991: 246), ale nie widział w tej wierze niczego niewłaściwego – także on sam przywitał z nadzieją przedarcie się człowieka przez pole grawitacyjne Ziemi.

Po wojnie coraz bardziej krytyczny wobec filozofii Martina Heideggera, Lévinas uważał, że w heideggerowskim pojęciu utraconego „Miejsca”, które człowiek powinien odzyskać, by odbudować swoją łączność ze światem, zawiera się niebezpieczny podział na tubylców i obcych, ten sam, który doprowadził do największych katastrof XX wieku. W osiągnięciu radzieckiego astronauty Lévinas widział zapowiedź oswobodzenia człowieka z ziemskich partykularyzmów poprzez wyniesienie go w uniwersalną przestrzeń kosmosu: „Technika wyrwa nas z heideggerowskiego świata i zabobonów *Miejsca*. Odtąd pojawia się szansa: dostrzec ludzi poza sytuacją, w której tkwią, pozwolić zajaśnieć ludzkiej twarzy w jej nagości” (1991: 248).

O ile więc Lévinas w podboju kosmosu dostrzegał szansę na wyniesienie Niemca, Francuza czy Polaka do godności uniwersalnego Człowieka, mieszkańca wszechświata, o tyle Hannah Arendt przewidywała, że opanowywanie innych planet mogłoby paradoksalnie przynieść raczej spadek znaczenia ludzi (w ich własnych oczach). W eseju pt. „*Podbój kosmosu a ranga człowieka*” z 1961 r. zauważa, że wszystkie znaczące postępy nauki od czasów Kopernika niemal za każdym razem obniżały rangę człowieka, nawet jeśli przy tym oddawały w jego posiadanie wielką moc (2011: 329). Odkrycie polskiego astronoma sprawiło przecież, że nie mogliśmy już dłużej uważać się za mieszkańców centrum wszechświata, a zapoczątkowane przez Galileusza obserwacje teleskopowe – z biegiem lat sięgające coraz głębiej w mrok kosmosu – utwierdzały nas tylko w przekonaniu o naszej małości i nieistotności w obliczu nieskończonej otchłani. Teoria ewolucji Darwina zrównała nas poniekąd ze zwierzętami, a nowoczesna genetyka wprowadziła w nasze myślenie o sobie biologiczny determinizm, podważający naszą wyjątkowość i wolność. Zdaniem Arendt, podobne konsekwencje mógłby mieć umożliwiony przez naukę podbój kosmosu.

Hannah Arendt przytacza prorocze zdanie Franza Kafki, które opisuje ten mechanizm: człowiek „odnalazł punkt archimedesowy, ale użył tego odkrycia przeciw sobie; wydaje się, że mógł tego dokonać tylko pod tym warunkiem.” (Kafka 1953: 418) Niebywały postęp naukowy i technologiczny, który dokonał się w ostatnich kilkuset latach, możliwy był dzięki znalezieniu przez naukowców archimedesowego

punktu oparcia, czyli dzięki przyjęciu perspektywy rozpatrującej ziemską przyrodę z kosmicznego, uniwersalnego punktu widzenia; jednocześnie ta sama zmiana perspektywy, której zawdzięczamy dzisiejszą moc, odebrała nam rangę, czyniąc z nas czysto biologiczną formę życia, odartą z sensu i znaczenia. Być może ludzkie nadzieje dlatego tak silnie skierowały się ku wykraczaniu poza „kondycję ludzką”, gdyż dzięki nauce świadomość bycia „tylko” człowiekiem jeszcze nigdy w historii nie była tak upokarzająca i straszna.

Według Arendt, podróż na inną planetę stanowiłaby próbę dotarcia do punktu archimedesowego, gdzie wcześniej człowiek sięgał jedynie wyobraźnią. Dostawszy się tam, ludzie być może posiadliby dystans, który zwiększyłby jeszcze ich moc panowania nad ziemską przyrodą, ale ceną za tą władzę mogłoby się stać kolejne obniżenie naszej i tak nikłej już rangi. Ludzie oglądani z punktu archimedesowego, choćby z powierzchni Marsa, mogą się nam wydać niczym więcej, jak tylko gatunkiem dwunożnych zwierząt, których „obserwowalne zachowania” można badać metodami nauk przyrodniczych. (2011: 334) Wreszcie spełniłoby się szalone marzenie ojców socjologii, by ich dyscyplina dołączyła do grona nauk ścisłych.

Na zakończenie warto podkreślić, że przedstawione tu rozważania na temat kolejnego, wciąż jeszcze niepodjętego kroku w procesie wyobcowania człowieka z Ziemi – napędzanym pragnieniem zakreślenia nowych granic „kondycji ludzkiej” – nie są jedynie teoretycznymi spekulacjami. Prace Arendt czy Lévinasa pochodzą sprzed pół wieku, ale wszystko wskazuje na to, że zagadnienie, na które wówczas zwrócili po raz pierwszy uwagę, stało się dziś tylko bardziej aktualne. Niektóre z najbardziej palących ogólnoswiatowych problemów początków XXI wieku – takich jak degradacja środowiska naturalnego, realna groźba przeludnienia planety czy globalne ocieplenie – sprawiają, że projekty podboju kosmosu zyskują coraz więcej praktycznych uzasadnień, które w latach 50. czy 60. nie były tak dobrze rozpoznane.

Do sfery czysto teoretycznych rozważań nie należy też zagadnienie dotarcia człowieka na Czerwoną Planetę. Poświęciłem artykuł projektowi Mars One ze względu na wywołaną przez niego zastanawiającą reakcję społeczną, której znaczenie warto jeszcze raz podkreślić – 200 tysięcy ludzi z całego świata chciałoby na zawsze opuścić Ziemię. Tym niemniej sam projekt ma niewielkie szanse powodzenia, przede wszystkim ze względów finansowo-technicznych, co wykazali uczeni z Massachusetts Institute of Technology, dowodząc, że zatrudnieni w nim astronauta nie przeżyliby na Marsie więcej niż 68 dni (Zob. Do, Ho, Owens, Schreiner, Weck 2014: 10), z czym zresztą ostatecznie zgo-



dził się sam Bas Lansdorp podczas publicznej debaty<sup>7</sup>. To jednak nie oznacza, że sama perspektywa załogowego lotu na Marsa okazała się fikcyjna. Przygotowaniami do wysłania ludzi na Czerwoną Planetę zajmuje się obecnie wiele organizacji i instytucji, na czele z największymi agencjami kosmicznymi świata, takimi jak amerykańska NASA<sup>8</sup>. Wydaje się, że nie ma nic fantastycznego w przypuszczeniu, że w ciągu najbliższych lat którejs z nich się powiedzie.

Jeśli tak się rzeczywiście stanie, z pewnością nie filozofowie będą o tym decydować i dawne uwagi Arendt czy Lévinasa nie odegrają tu większej roli. To jednak nie oznacza, że dostrzeżone przez nich problemy i wyzwania nie staną się realne. Choć ich perspektywy wyraźnie różnią się stosunkiem do omawianych zmian, w gruncie rzeczy nie muszą one być sobie przeciwstawne. Wydaje się zupełnie możliwe, że ucieczka z Ziemi mogłaby jednocześnie uwolnić człowieka od ciężących na nim uwarunkowań, a zarazem przyczynić się do jego zagubienia.

## Bibliografia

- Arendt H. (1961), *Between Past and Future*, The Viking Press, New York.
- Arendt H. (2010), *Kondycja ludzka*, przeł. A. Łagodzka, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa.
- Arendt H. (2011), *Między czasem minionym a przyszłym*, przeł. M. Godyń, W. Madej, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa.
- Arendt H. (1958), *The Human Condition*, University of Chicago Press, Chicago.
- Arystoteles (1990), *Dzieła wszystkie. Tom 2: Fizyka, O niebie, O powstawaniu i niszczeniu, Meteorologika, O świetle, Metafizyka*, przeł. K. Leśniak, A. Paciorek, L. Regner, P. Siwek, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa.
- Burt E.A. (2003), *The Metaphysical Foundations of Modern Physical Science*, Dover Publications, New York.
- D'Antonio M. (2012), *Wyścig na orbitę*, przeł. M. Krośniak, Prószyński i S-ka, Warszawa.
- Do S., Ho K., Owens A., Schreiner S., de Weck O. (2014), *An Independent Assessment of the Technical Feasibility of the Mars One Mission Plan*, 65 Międzynarodowy Kongres Astronautyczny, Toronto.

---

<sup>7</sup> Całość debaty zatytułowanej *Is Mars One feasible?*, która odbyła się w 2015 roku na Katolickim Uniwersytecie Ameryki w Waszyngtonie i w której uczestniczyli Bas Lansdorp, Barry Finger (główny inżynier odpowiedzialny za stronę techniczną projektu), Sydney Do i Andrew Owens (dwóch spośród pięciu autorów wspomnianego artykułu krytykującego założenia techniczne Mars One), można obejrzeć na stronie: URL=<https://www.youtube.com/watch?v=O0BBdhvBkg> [accessed 22.09.2018].

<sup>8</sup> Informacja pochodzi z oficjalnej strony agencji: URL=[https://www.nasa.gov/sites/default/files/atoms/files/journey-to-mars-next-steps-20151008\\_508.pdf](https://www.nasa.gov/sites/default/files/atoms/files/journey-to-mars-next-steps-20151008_508.pdf) [accessed 22.09.2018].



- Fiodorow N. (2012), *Filozofia wspólnego czynu*, przeł. M. Milczarek, C. Wodziński, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty.
- Galileusz (2005), *Fragmenty kopernikańskie*, przeł. T. Sierotowicz, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa.
- Heidegger M. (2007), *Odczyty i rozprawy*, przeł. J. Mizera, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa.
- Heidegger M. (1954), *Vorträge und Aufsätze*, Neske Verlag, Pfullingen.
- Kafka F. (1953), *Hochzeitsvorbereitungen auf dem Lande und andere Prosa aus dem Nachlass*, S. Fischer Verlag, Frankfurt.
- Klichowski M. (2014), *Narodziny cyborgizacji. Nowa eugenika, transhumanizm i zmierzch edukacji*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań.
- Lévinas E. (1963), *Difficile liberté. Essais sur le judaïsme*, Albin Michel, Paryż.
- Lévinas E. (1991), *Trudna wolność. Eseje o judaizmie*, przeł. A. Kuryś, Wydawnictwo „ATEXT”, Gdynia.
- Newton I. (2015), *Matematyczne zasady filozofii naturalnej*, przeł. S. Brzezowski, Copernicus Center Press, Kraków.
- Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu* (2013), przeł. i oprac. K. Romaniuk, Wydawnictwo Diecezjalne i Drukarnia w Sandomierzu, Sandomierz.
- Rifkin J. (2003), *Koniec pracy. Schyłek siły roboczej na świecie i początek ery postrykowej*, przeł. E. Kania, Wydawnictwo Dolnośląskie, Wrocław.
- Rifkin J. (1995), *The End of Work: The Decline of the Global Labor Force and the Dawn of the Post-Market Era*, Putnam Publishing Group, New York.
- Tatarkiewicz W. (1999), *Historia filozofii. Tom pierwszy. Filozofia starożytna i średnio-wieczna*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.

## Źródła internetowe

[www.humanityplus.org](http://www.humanityplus.org)  
[www.mars-one.com](http://www.mars-one.com)  
[www.nasa.gov](http://www.nasa.gov)  
[www.lpi.usra.edu](http://www.lpi.usra.edu)  
[www.theguardian.com](http://www.theguardian.com)



**Bartłomiej Borek**

ORCID 0000-0002-7503-8703

Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie  
Wydział Humanistyczny

Universitas Maria Curie-Skłodowska  
Faculty of Humanities

## **„W PRZESTRZEŃ BEZGRANICZNĄ MARZENIEM MKNĘ SKRZYDLATEM...”. O PRZESTRZENI W WYBRANYCH LIRYKACH ZDZISŁAWA DĘBICKIEGO**

### **“I run winged into boundless space...”. About Space in Selected Poems of Zdzisław Dębicki**

Słowa kluczowe: Zdzisław Dębicki, poezja, prawda, przestrzeń, sacrum, mare tenebrarum

Key words: Zdzisław Dębicki, poetry, truth, space, sacrum, mare tenebrarum

#### Streszczenie

Poetycka twórczość Zdzisława Dębickiego (1871–1931) to przykład pisarstwa korzystającego z różnych poetyk, co przejawiało się w wielorakim charakterowaniu składających się na nią przestrzeni. Autor *Nocy bezsennych*, uważany za poetę *minorum gentium*, umiejętnie wykorzystywał literackie dokonania ówczesnych poetów, powołując do istnienia obszary, pełniące jednocześnie funkcję ekspresji własnej podmiotowości artystycznej. Czytanie liryków Dębickiego pozwala na zestawienie intymnych zwierzeń podmiotu lirycznego z ogólną z bogactwa opisu pustą przestrzenią. Przestrzeń, jako jedna z kategorii epistemologiczno-ontologicznych, nie jest dla poety jedynie narzędziem służącym tworzeniu atrakcyjnego obrazka, ale przede wszystkim stanowi asumpt do dociekań poznawczych.

#### Abstract

The poetic work of Zdzisław Dębicki is an example of writing which uses a range of poetics, seen in the varied characteristic of space which shapes his writing. The author of *Noce Bezsenne*, claimed as a *minorum gentium* writer, uses the poetic accomplishments of authors of his period, calling into being regions which fulfil their own artistic subjectivity. Reading Dębicki's lyrics allows us to compare the intimate confidence of his lyrical ego with descriptions of empty space, bereft of richness. Space, as an epistemologic-ontologic category, is not only a tool which the poet uses to create an alluring picture; it is, above all, an inducement to epistemic investigation.

Twórczość Zdzisława Klemensa Dębickiego (1871–1931) przez lata nie budziła szczególnego zaciekawienia badaczy<sup>1</sup>. Przyczyną braku zainteresowania pisarskim dorobkiem kawalera Krzyża Oficerskiego<sup>2</sup> jest fakt, iż nie wypracował on sobie pozycji ani poety prekursora, ani twórcy reformatora. Był za to wieloletnim przyjacielem Jana Kasprowicza, uznawanego przez historyków literatury za twórcę wybitnego – co mogło poniekąd wpłynąć na niedostrzeżenie wartości jego poetyckiego warsztatu. W pracach literaturoznawczych zazwyczaj zajmował miejsce epigona, który nie uczynił nic szczególnego dla sztuki Młodej Polski: „Początkowo powielał typowo dekadencjne symbole, wątki i formy. Do najbardziej udanych w jego dorobku zaliczyć można wiersze podporządkowane poetyce impresjonizmu” (Strugińska 2010: 204).

W dorobku literackim Dębickiego mieści się coś, czemu warto się przyjrzeć, a co poniekąd zdaje się sygnalizować cytowana powyżej opinia – polemizująca z przekonaniem niektórych literaturoznawców<sup>3</sup>. Otóż godny uwagi zdaje się sposób, w jaki poeta kreował przestrzenie swej twórczości lirycznej. W swoistych wieloprzestrzeniach, będących jednocześnie formą ekspresji artystycznej podmiotowości autora, dostrzeżemy obszary intymnych zwierzeń zestawionych z ogółoną z bogactwa opisu pustą przestrzenią morza. Bliskie poetyce Dębickiego okaże się również epistemologiczne doświadczanie świata pozazmysłowego naznaczone poszukiwaniem Boga czy odsłanianie tajemnicy bytu. Choć liryczna twórczość polskiego publicysty wydaje się prosta i niewymagająca intelektualnego wysiłku – na taką ocenę twórczości poety bez wątplenia miały opinie o „łatwej [i] płynnej” (Synoradzki 1913, za Strugińska 2010: 205) wersyfikacji jego poezji – jest taką tylko z pozostaw-

<sup>1</sup> Poezji Zdzisława Dębickiego poświęcano niewiele uwagi. Przez dziesięciolecia przywoływano jego nazwisko zwykle w celu dopełnienia przykładów ilustrujących częstotliwość poruszanych przez poetów problemów. Skrótowe analizy i uwagi o twórczości tego poety podało jedynie kilka opracowań (Potocki 1912: 114–115, Feldman 1930: 200–201, Czachowski 1934: 70–72, Tuczyński 1969: 166, 194 i inne, Podraza-Kwiatkowska 1985: 73, 257, Hutnikiewicz 2001: 144, Gutowski 2001: 34, 36). Niedawno stan badań powiększył się o opracowania wskazujące na wielość działań, nie tylko literackich, autora *Wizji*. Karolina Strugińska (2010, 2013), inicjatorka innego niż dotychczasowe sposobu oglądu twórczości Dębickiego, dostrzega takie dokonania poety, które stoją w sprzeczności z zarzutami bezrefleksyjnego epigoństwa..

<sup>2</sup> 2 maja 1924 poeta został odznaczony Krzyżem Oficerskim Orderu Odrodzenia Polski (Rzeczpospolita Polska Prezydium Rady Ministrów 1926: 23). W 1928 Dębicki otrzymał równie honorowe wyróżnienie: szwedzki Krzyż Komandorski Orderu Wazów.

<sup>3</sup> Bez wątplenia krzywdząca jest opinia Antoniego Potockiego, który przekonywał, że Dębicki czerpał z Młodej Polski „soki do własnej twórczości”. Ta deprecjonująca metafora (wskazująca na pasożytnictwo) wydaje się nader niesprawiedliwa, jeśli przyjrzemy się poezji tego autora w całości – szczególnie twórczości późnej (Potocki 1912: 114).

ru. Poeta umiejętnie wplatał w tkanę swych wierszy niepokoje egzystencjalne. Wykorzystując metaforykę agrarną, chwalił piękno ziemi, nie szczędził komplementów kobietom, ale stawiał też pytania natury filozoficznej, co zdaje się sytuować jego poezję w kręgu twórczości metafizycznej. Poeta wielokrotnie pytał o obecność Boga w świecie; udział istot duchowych w życiu człowieka, a także sens cierpienia. Eklektyczność podejmowanych przez Dębickiego tematów<sup>4</sup> może być tropem wartym głębszej refleksji, zwłaszcza że już sam dobór tematów sugeruje nieepigoński charakter poezji. Słuszne może okazać się przypuszczenie, że wspomniany wielotematyzm wynikał z ciągłych poszukiwań pisarza, wskazując jednak na niemożność odnalezienia konkretnej drogi do przekazywania emocji. Rozważania dotyczące przestrzeni w lirycznej twórczości autora *Wizji* rozpoczniemy od teoretycznego wyjaśnienia, czym właściwie jest przestrzeń.

Przeźnię<sup>5</sup>, „wszechogarniającą kategorię semantyczną” (Piętkowa 1985: 39), definiuje się na zasadzie prototypowej (obok czasu) formy istnienia materii. Charakteryzuje się ją zazwyczaj jako „całokształt obiektywnych stosunków między współistniejącymi obiektami (ich wzajemne rozmieszczenie, rozmiary i kształty)” (Ibidem). Właśnie tego sposobu percypowania przestrzeni dotyczy przeważająca część poetyckiego dorobku Dębickiego, ale pojawiają się w nim również – jak już podkreślałem – problemy natury epistemologicznej i ontologicznej, które tak ujętej przestrzeni zdają się wymykać. W badaniach funkcjonują też inne perspektywy oglądu kategorii przestrzeni. Romualda Piętkowa przypominała, iż przestrzeń definiowano także jako byt niekoniecznie zależny od materii (Ibidem) – zatem niezależny od czasu, praw fizyki czy innych racjonalnych sposobów porządkowania rzeczywistości. Rozważaniom poczynionym w tym szkicu przyświecać będzie drugie z zaprezentowanych tu ujęć. Wychodzę z założenia, iż o wartości literackiej działalności danego pisarza świadczą poruszane przez niego problemy, choćby takiej, jak: byt, prawda, niepokoje duszy. A Dębicki, mimo że jego pisarstwo oscyluje wokół wątków patriotycznych, erotycznych i sielankowych (ściśle powiązanych z krajobrazem wiejskim), to w swoim dorobku ma również dzieła budzące zaciekawienie czytelnika-fi-

<sup>4</sup> Mam tu na myśli przede wszystkim tom *Noce bezsenne* z 1900 roku, ale też Święto kwiatów z 1904 roku. W pierwszym z nich poeta porusza się na gruncie wielu dziedzin życia człowieka. Miesza tematykę codzienną, erotyczną (sielankowy opis gry miłosnej z liryku *Mojej królowie*) z fenomenem obecności w „pustej idealności” (za: Friedrich 1978: 75. poszukiwacza Boga i świadka niewiary, w cyklu *Bez Boga*).

<sup>5</sup> O transformacjach rozumienia i nazewnictwa przestrzeni – od Platońskiego *chora* po Kartezjańską *przeźnię* i dalej – pisali Heller i Pabjan (2007: 17–69).

lozofa, poszukującego w literaturze odpowiedzi na fundamentalne pytania stawiane przez ludzkość od zarania dziejów.

Odległość, jedna z kluczowych kategorii opisujących przestrzeń, jest niewątpliwie najważniejszą składową budującą świat przedstawiony poezji poety. W cyklu *Bez Boga* po raz pierwszy obserwujemy zagubionego w *mare tenebrarum*<sup>6</sup> agnostyka-alienusa (Gutowski 2001: 35), przemierzającego niebezpieczną przestrzeń świata-grobu. Ten niebawły buntownik pragnie zmierzyć się z infernalnym terytorium – wskazującym na wyraźnie towarzyszącą bohaterowi rozpacz i beznadzieję – w którym mieszają się atrybuty symboliki uranicznej z projekcją kosmosu-otchłani:

Bez Boga duch się wlecze mój  
[...]  
Wlecze się w nocy czarnej mrok  
I czeka na świt zorzy,  
Na jakiś nowy, wielki dzień,  
Gdy duch się jawi boży... (*Bez Boga*, Dębicki 1900: 15)

Mimo trudu, jaki wywołuje w nim wędrówka, nie poprzestaje na poszukiwaniach odległego Boga, którego nieobecność wzmacnia lejtymtyw „Bez Boga duch się wlecze mój”. O usytuowaniu Wszechmocnego w przestrzeni podmiot liryczny mówi:

Przed nim i za nim – mrok i mgły,  
Nieskończoności morza – –  
Bez Boga duch się wlecze mój  
Przez nocy tej przestworza... (Ibidem: 17)

Persona liryczna pragnie odkryć miejsce, w którym „skrył się” Bóg: „W pomroce gdzieś się ukrył Bóg/ Za mgłami, w nadobłoczy...” (Ibidem: 20). Użyte przez poetę słowa „gdzieś się ukrył Bóg” wskazują na obecność motywu *Deus absconditus*, ale to wyjaśnienie wydaje się niepełne. *Bóg ukryty* w pewnym momencie – ważnym dla istnienia świata – pozwala sobie na ingerencję w jego struktury, zaś Bóg cyklu *Bez Boga* bardziej przypomina *Deus otiosus* (Boga pasywnego) – Twórcę, który po

<sup>6</sup> Przywołując motyw *morza mroków*, warto wspomnieć słowa Maurice’a Maeterlincka, który twierdził, że natura żyje duchowo. Przekonany o świadomości życia przez faunę i florę w koherencji z człowiekiem, autor *Ślepców* pisał o tzw. *komunii*. Topos *mare tenebrarum*, kędy szaleją dziwaczne burze, nie dające się ani ująć w dźwięki, ani opisać; to zaś, co uda się nam wypowiedzieć, zapala w nim niekiedy coś, jakby odbicie gwiazdy na tle tak czarnym i burzliwym” (Feldman 1985: 230; za: Samborska-Kukuć 2002: 105).

stworzeniu świata oddalił się od człowieka na zawsze. Persona liryczna czyni jednak przepelnione brakiem nadziei rozpoznanie, iż „dookoła głucha noc”, w wyniku czego nie sposób odnaleźć właściwej drogi. Czuje się jednostką zagubioną w nieskończonym świecie. Jedynym, co zdaje się słyszeć, wyodrębnić w tym groźnym miejscu, jest ironiczny „śmiech szatana”. Nie nadchodzi również oczekiwany wielki dzień, podczas którego ma mieć miejsce boska teofania (Eliade 2008: 22–27).

Przerazająca wizja niemożności dotarcia do istoty bóstwa w omawianym cyklu podkreślona zostaje również przez zastosowanie słownictwa ornitologicznego: pojęcie „ptaka” – charakteryzowanego z emfazą na niesione przez niego dobro – jako poszukiwacza prawdy, i „sępa” – waloryzowanego negatywnie posłańca braku nadziei, obwieszczającego światu nieudolność poznawczą człowieka przez „wykrzyczenie” rozpaczliwej pieśni „okropnej beznadziei”.

Przestrzeń liryku została wyraźnie podzielona na dwie części: ziemską i niebiańską. Poeta odszedł jednak od zakorzenionego w kulturze i języku schematu wartościowania opozycji góra (dobro) – dół (zło) (Piętkowa 1987: 30, Tokarski 2012: 359). Niebo również okazuje się miejscem, które ogarnia zwątpienie (Friedrich 1978: 75). W górnych partiach świata rozciągają się mgły (negatywna waloryzacja), a chmury przedzierają dwa ptaki o dychotomicznych znaczeniach symbolicznych (nadzieja – beznadzieja). Świat przedstawiony cyklu *Bez Boga* można określić także wykluczającą się formułą „baśni grozy”. Baśni, w której brak miejsca wolnego od Schopenhauerowskiej myśli pesymizmu (Ławski 1995, 144).

Pozostając przy tropie wspomnianego schopenhaueryzmu, warto przywołać też inny liryk Dębickiego, w którym poeta poruszył aspekt istnienia przestrzeni w sprzężeniu z czasem. Tym utworem jest *Młyn*:

Niewidzialne żarna mielą duszę  
Na pył, na proch... niewidzialne żarna...  
Myśl się wlecze, troskami ciężarna,  
Po jesiennej szarej zawierusze...

Ołowiane nad nią niebo świeci,  
Wkoło cisza głucha i cementarna,  
Niewidzialne mielą duszę żarna,  
Niewidzialne ją oplotły sieci...

[...]

Między żarna kornie wraca,  
Aż się spełni przeznaczona praca,  
Aż się żaren wstrzymają obroty  
I nie będzie już dla nich roboty... (*Młyn*, Dębicki 1924: 57–58)



## Jak zauważa Jan Tuczyński:

Ten tragizm mechanicznego determinizmu, będący tematem wierszy Liedera (*Perpetuum mobile*), Ostrowskiej (*Tartak*), Tetmajera (*Koniec wieku XIX*), Langego (*Samotność*), Kasprowicza (*Circulus vitiosus*), potwierdza w pełni dziedzictwo naturalizmu, współdziałające z Schopenhauerem w asymilowaniu się struktur uwarunkowanych przeżyciem czasu i śmieci (Tuczyński 1969: 166–167).

W liryku Dębickiego związek przyczynowo-skutkowy między życiem a śmiercią tworzy metafora trwającej przez całe życie pracy (aktywności młyna). Ludzki trud powiązany zostaje nie tylko z czasem fizycznym (zegarowym), ale także z wewnętrznym poczuciem przemijania lirycznej persony. Stąd w deskrypcji tego świata dynamiczne symbole wpływającego czasu: „niewidzialne żarna”, które nieprzerwanie miały, czy „sieci” zniewalające rzuconą w świat duszę. Dosyć ciekawe, w ujęciu językoznawczym, wydaje się to, iż w wierszu konsekwentnie realizowana jest metafora kognitywna (Lakoff, Johnson 2010: 27) ŻYCIE TO MŁYN. Dębicki przedstawił życie w kategoriach pracy młyna. Aby zilustrować metaforyczne podobieństwa między ŻYCIEM (domena docelowa) a MŁYNEM (domena źródłowa) posłużmy się takim zestawieniem:

### ŻYCIE TO MŁYN

elementy pojęcia MŁYN → pojęcie ŻYCIA

w młynie mieli się ziarno na **makę** → żarna miały duszę na **proch, pył**  
młyn kończy pracę, gdy **brakuje ziarna** → brak ruchu żaren w chwili  
**śmierci człowieka**

Jak widać, ŻYCIE zostało zestawione z MŁYNEM, ponieważ istnienie obu desygnatów warunkuje ciągle dzianie się, nieprzerwaną pracę. Im dłuższa aktywność młyna, tym więcej możliwości odnalezienia podobieństw między nim a życiem. Kiedy jednak praca ustaje, podobieństwa kończą się na tej ostatniej zbieżności – śmierci. *Młyn* zdaje się również aktualizować Bergsonowską ideologię czynu (tu: jako istnienia, trwania).

Osobliwości tematyczne poezji Dębickiego współtworzą oczywiście nie tylko pesymizm i bierność czy poddanie bohatera wobec losu<sup>7</sup>, ale przede wszystkim wielkie emocje zespolone z zewnętrznym pejzażem. W wierszu *Nad morzem* dryfująca na morskiej fali gałąź (alegoria emigranta), oderwana od matczynego drzewa (ojczyzny), została przedsta-

<sup>7</sup> W szczególności ważny wydaje się jeden z aforyzmów Schopenhauera: „Los jest wszechpotężny, stąd walczyć z nim byłoby najśmieszniejszym z wszystkich zachwalstw” (za: Tuczyński 1969: 167).

wiona jako konająca – a właściwie więdnąca (poeta używa w odniesieniu do morza formuły „morze smutku”, którą można odczytywać w kategoriach hiperboli samotności wynikającej z przebywania w obcym kraju). Poeta zrezygnował w liryku z funeralnej bezpośredniości, zdecydował się zaś na użycie metafory nocy:

Czasem, jak gałąź taką – duszę,  
Zwichniętą w losów zawierusze,  
Wicher na smutku rzuca morze,  
Gdzie dla niej szczęścia gasną zorze  
I gdzie, powoli schodząc, błada,  
Wieczna ponad nią noc zapada... (Dębicki 1898: 345)

Rozciągająca się nad botanicznym ekwiwalentem duszy noc, uspokaja smagane wiatrem morze, czyniąc ową przestrzeń *silentium altissimum* (najwyższą ciszą), przeciwieństwem wcześniej opisywanego *mare tenebrarum*. Krzyk i cierpienie ustępują tu wewnętrznemu rozdarciu duszy, której niemy krzyk dotrzeć może znacznie dalej.

Jednak *Nad morzem* nie kończy przywołany fragment. Na utwór składają się dwa obrazy. Jeden, przedstawiony powyżej, oraz drugi – będący opisem nieznaney podmiotowi lirycznemu kobiety:

Widzę ją zawsze... Tu przychodzi  
Na wywróconej siadać łodzi  
I patrzy w dal bezmierną, siną,  
A hulający nad głębiną  
Wiatr – skrzydłem swem jej czoło chłodzi...  
I zadumana – godzinami  
Wytęża wzrok swój i ze łzami  
Spogląda w przestrzeń, a gdy nagle  
Na widnokręgu ujrzy żagle –  
Rękami je ku sobie mami... (Ibidem)

Zamyślona postać została uwięziona w przestrzeni (przestrzeń jako więzienie), z której spogląda w bezkresną dal i wypatruje ratunku znad linii horyzontu. Konieczne wydaje się podkreślenie roli wykładników nieograniczoności, wskazujących na dwa aspekty przestrzeni, jej zewnątrz („nad”, „w dal”) oraz zawężenie jej granic (wnętrze): „na”, „w”, „ku sobie” – jakby bohaterka została zamknięta w kryształowej kuli (Janion 1979: 5–22). Na tego typu wnioskowanie pozwala deszyfracja bytowego charakteru postaci – po namyśle nad tożsamością kobiety, podmiot liryczny dochodzi do zaskakującego rozpoznania, iż może być ona królewną.

Powracając do złożoności „morza”, konieczne jest wyartykułowanie, iż akwaticzne opisy Dębickiego ewokują nieograniczoność, wydają się

nieskończone, tak jak niekończącą się jest udręka egzystencji. Rzucony w przestrzeń bohater liryków Dębickiego został w niej usytuowany, by nieprzerwanie przeżywać lęki i niepokoje. Podmiot liryczny, przyglądając się kobiecie, „rzuca”, oczywiście nie gdzie indziej, jak właśnie w przestrzeń, pytanie:

I nie wiem, gdzie jej domu wrota,  
Ani znam smutek, co nią miota –  
Może to dusza jest mi krewna,  
Może tych morskich wód królewna,  
A może – moja to tęsknota?... (Dębicki 1898).

Nieustanne wątpliwości i brak wiedzy – co do bytowego charakteru doświadczanej rzeczywistości – składają się na dekadenski charakter poezji Dębickiego, wyjątkowo często przypominającej człowiekowi o nędzy życia.

Pomijany przez niemal wszystkich badaczy, którzy podejmowali się pisania o autorze *Młyna*, jest liryk *W lesie*, z pozoru sielankowy opis leśnego krajobrazu. W tym trzydziestowersowym wierszu odpoczynek z ukochaną na łonie natury – wśród „chóru” sosen oraz innych drzew zamieszkiwanych przez duchy, nadające temu światu życie<sup>8</sup> – okazuje się tłem dla refleksji poznawczej. Poeta nie usunął z przestrzeni tego arkadyjskiego obrazka niepokojów egzystencjalnych, wręcz przeciwnie, malowniczy i pełen życia świat naznaczył obecnymi w naturze wątpliwościami. Uczynił to, bazując na koncepcie pozornego odrzucenia (zapomnienia), podkreślając w ten sposób stałą w świecie obecność pytań i wątpliwości:

I zapomnimy, że jest jakieś życie,  
Które jak morze rozhukane grzmi,  
Że burze łamią każdy kwiat w rozkwicie,  
Wszystkie niweczając ułudy i sny,  
I będziemy marzyć, aż o bladym świcie  
Zbudzą nas chłodne srebrnej rosy lzy... (Dębicki 1939a: 146).

Liryczna persona ma świadomość, że próba zapomnienia o troskach dnia codziennego to utopia. Zdają się to potwierdzać zamykające fragment „rosy lzy” – ewokujące cierpienie.

Mimo że cały utwór został utrzymany w tonacji beztrioski, a liryczni bohaterowie dzieła zdają się szczęśliwi, zastanawiający okazuje się dobór kolorystyki tworzącej tę przestrzeń. Nawet w przepelnionych bło-

<sup>8</sup> Pogląd, co do świadomości natury wyraził w intrygujący sposób Maurycy Mochnacki: „Myśleć jest to żyć. [...] Natura jest, bo myśli” (Mochnacki 1923: 25).

gością i idealnością partiach liryku („Dąb rozłożysty szumi pieśń wiekową/ Czarne jałowce grają sosnom wtór”) dominuje chłód, barwa zimna. Na topografię tego miejsca składają się również zielone warkocze płaczącej brzozy (tu cierpienie dodatkowo waloryzowane odmianą *płaczącej brzozy*), blady świt, chłodna srebrna rosa. Ot, nieoczekiwany dobór barw tworzących pełne beztroski łoża dla odpoczywającej w cieniu koron drzew pary zakochanych.

Choć analiza wiersza wydaje się już na tym etapie wyczerpująca, interpretator staje przed jedną jeszcze wątpliwością. Dotyczy ona jakości śpiewanej przez las pieśni – mającej niewątpliwie charakter gnoseologiczny:

Dąb rozłożysty szumi pieśń wiekową,  
Czarne jałowce grają sosnom wtór...  
Słyszysz jak płynie nam pieśń ponad głową?  
To brzmi potężny starej kniei chór –  
Przyrody wielką, tajemniczą mową  
Rozhovor z nami zaczął senny bór... (Ibidem).

Spotkaniu zakochanych towarzyszy wiekowy utwór potężnej natury – „tajemnicza mowa”. Zasluchani w niemożliwą do zrozumienia muzykę, słyszą to, co zazwyczaj niesłyszalne. Moment obcowania z przyrodą okazuje się spotkaniem z *sacrum*. Mężczyzna w kontakcie z fauną i florą zdaje się znajdować w odpowiedniej chwili, by „usłyszeć” życie, jego źródło: „słyszę/ W tętnicach twoich pulsującą krew”. Wydaje się, iż motyw percypowania zmysłem słuchu pulsowania krwi został wykorzystany przez Dębickiego, by podkreślić moment rozpoznania istoty prawdy, wsłuchania się w procesy biologiczne warunkujące życie.

Wydawać by się mogło, że problem znaczenia leśnej pieśni pozostanie nierozwiązany. Ale Dębicki zaskakuje i pisze kolejno *Pieśń boru*, w której próbuje objaśnić czytelnikowi etiologię muzycznego dialogu natury:

Słyszysz?.. To jodły szepcą swe pacierze...  
Szum idzie cichy przez nocne przestworza,  
Jakby z oddali płynął pogwar morza,  
Co się o skalne rozbija puklerze...

Widzisz?.. Namioty jodeł stoją czarne,  
Wiechami swoich kiwając gałęzi ..  
Moc jakaś ducha trzyma na uwięzi  
I lękiem trwożnym napelnia, jak sarnę...

Czujesz?.. Duch lasu musnął nas skrzydłami,  
Czarne namioty jodeł go schowały...  
Bór głucho jęknął i zachwiał się cały,  
Rosy się z jodeł sypnęły perłami...

Słyszysz?.. Ogromną teraz pieśń bór śpiewa,  
Wiatr przybiegł z polan, gdzie leśny jałowiec  
Drzemie, jak stado ciemnorunnych owiec,  
I wszystkie chórem ozwały się drzewa... (*Pieśń boru*, Dębicki 1900: 133).

Antropomorfizowane drzewa lasu łączą się w modlitewnej unii, by następnie rozpocząć tajemną pieśń. Możliwe, że w omawianym poprzednio liryku *W lesie* mieliśmy do czynienia z tą samą pieśnią. Na taką interpretację wskazuje zapytanie podmiotu lirycznego skierowane do mającego „słyszeć” muzykę lasu „ty”. Budowane paralelnie względem wcześniejszego liryku zapytanie może sygnalizować identyczność znaczeniową utworów. W obu utworach uobecnia się duch lasu – „Wnet ku nam wyjdzie leśnych polan duch” (*W lesie*) oraz „Duch lasu musnął nas skrzydłami” (*Pieśń boru*). Ponownie też śpiewające drzewa zostają określone mianem „chóru”. Przywołane elementy mogą sygnalizować, iż bohaterami utworów są te same postaci. Zauważmy, że w *Pieśni boru* nie sposób rozpoznać płci ani relacji łączącej bohaterów. *W lesie* zaś problem ten wygląda inaczej. Analizując dzieło dostrzeżemy, iż „ja” liryczne rozmawia z ukochaną: „Przytul się do mnie... zamknij jasne oczy/ I cała zamień się w subtelny słuch...”. Zbliżając się do poznania tajemnicy leśnej pieśni, natrafiamy na partykułę „jakby” – osłabiającą dosłowność znaczenia wyrazu, przez co wprowadzającą stan niepewności i zwątpienia. Wiersz staje się przez to poświadczeniem uniwersalnej zasady, mianowicie tego, iż każdy uczestnik *sacrum* ma możliwość zbliżenia się do tajemnicy, nawet bardzo blisko, jednak pełne jej zrozumienie okazuje się często niemożliwe. W przeciwieństwie do *Lasów* Bronisławy Ostrowskiej, które pozwalały przeżyć „radosną i panteistyczną identyfikację z pędem życiowym” (Gutowski 1999: 102), leśne przestrzenie Dębickiego po odsłonięciu zewnętrznej powłoki raczej przerażają. Od „praojców borów” autorki Żurawi odróżnia je nie tylko mroczna deskrypcja, ale przede wszystkim enklawiczny charakter. Lasy Dębickiego kryją w sobie coś, co budzi brak zaufania, powoduje niepewność i wzmagą zwątpienie.

Innym nader ciekawym utworem tego niedocenianego dziś poety, będącym chyba jego najdoskonalszą próbą poetycką, jest *Wizja*. W późniejszych latach twórczości poecie nie udało się już powołać do istnienia tak niezwykłych przestrzeni, jak właśnie w tych strofach. Zacytujmy utwór w całości, gdyż jest tego bezsprzecznie wart:

Po tajemniczym chodzę sadzie,  
gdzie z drzew spadają srebrne puchy,  
gdzie śród mirtowych gajów błędzą  
samotne, jasne duchy...

W jakimś marzeniu i słodyczy  
przez pełne kwiatów stąpam grzędy,  
i nie wiem, ile razy nocą  
przeszedłem już tamtędy...

Nade mną gwiazdy złote płoną  
i srebrnolicy księżyc świeci;  
czasem mistyczny mi nad głową  
z szelestem ptak przeleci...

A potem cisza, wielka cisza,  
że serca swego słyszę tętno,  
aż gdzieś wśród mirtów pieśń zadzwonią  
słowiki przenamiętą...

I wtenczas z gąszczy się wylania  
światlista postać w blasku cała  
i ku mnie idzie roztęskniona  
powiewna, cicha, biała...

I w swe ramiona mnie zamyka,  
jak w nieuchwytne dwie obręcze,  
a na jej rozkaz w duszy mojej  
cudowne wstają tęcze...

Ich łuki łączą siedmiobarwne  
moją samotną jaźń z wszechświatem,  
i wtedy w przestrzeń bezgraniczną  
marzeniem mknę skrzydlatem...

I tak mi dobrze, cicho, słodko  
w objęciach mojej wizji sennej,  
która unosi mnie wraz z sobą  
w kraj jasny i promienny... (Dębicki 1939b: 147–148)

Poeta – niewątpliwie dzięki wykorzystaniu konwencji onirycznej – mógł przenieść podmiot liryczny w wymykającą się wszelkim rozpoznaniom rzeczywistość (Okopień-Sławińska 1973: 9). Zauważmy, że sny wizyjno-symboliczne (Mazur 1990: 35) zdają się wymagać od czytelnika utworów Dębickiego wyteżonych umiejętności odbioru świata w sprzęgnięciu z sensualnością. W sennej rzeczywistości znacznie więcej elementów składających się na przestrzeń: poszczególne jej składowe mają zwiększony zakres barw (od jakości srebra, złota, po kolory tęczy), kształtów (grzędy, łuki, obręcze), faktur (puch). Wiele tu również bytów, przede wszystkim takich, które nie poddają się znanym nauce klasyfikacjom. Oczywiście, nie będzie dla nas wielkim wyzwaniem znaczeniowy odbiór ptaka, który w warstwie syntaktycznej utwo-

ru otrzymał konkretyzację gatunkową (słowik). Dużo więcej wątpliwości nastroczą jednak niejednoznaczne pod względem bytowym „samotne, jasne duchy”, czy „świetlista postać”. Jeśli chodzi o status ontologiczny drugiej z nienazwanych postaci, możemy zaryzykować określenie jej „kobietą” – świadczą o tym takie wykładniki językowe jak: „cała”; „roztęskniona”; „powiewna”; „biała”. Niemniej przymiotniki te wcale nie muszą dookreślać płci, mogą być po prostu odpowiednim doborem formy fleksyjnej (w zgodzie z regułami łączenia poszczególnych jednostek leksykalnych) w odniesieniu do rzeczownika „postać”. Podobnie z zaimkiem „jej”, który również nie musi determinować płciowości przybyłej istoty. Wydaje się, że poeta świadomie dokonał takiego doboru leksyki, który wzmocnić miał towarzyszącą wierszowi, już od pierwszych słów, aurę tajemniczości.

Poeta, wykorzystując słownictwo botaniczne („mirtowe gaje”), podkreślił symbolizm przedstawionej sceny. Obecność mirtu – w kulturze śródziemnomorskiej kojarzonego przede wszystkim z radością, czystością i samoopanowaniem (Lurker 1989: 124–125, Forstner 1990: 170–171) – akcentuje, iż obszar, w którym usytuowany jest podmiot liryczny, będzie miejscem spokoju i harmonii. I rzeczywiście tak się dzieje – przestrzeń ścielą grędy kwiatów, w których podmiot liryczny gubi poczucie czasu. Czas przestaje być ważny. Nie bez powodu – w świecie snów czas posiada inną wartość, nie odczuwa się jego przemijania, wszystko dzieje się pod osłoną nocy i niepełnej nieświadomości. Na niebie złocą się gwiazdy, świeci księżyc, a nad mężczyzną kilkakrotnie przelatuje ptak, waloryzowany dodatkowo przez obecność przydawki „mistyczny”. Po spotkaniu z nim świat cichnie (podobnie jak w cyklu *Bez Boga*, niemniej tu cisza jest zapowiedzią spotkania z *sacrum*), a bohater *Wizji* wychodzi na spotkanie wyłaniającej się z natury skąpanej w świetle postaci. Można przypuszczać, że zestawienie tej niezwykłej postaci ze światłem jest zabiegiem mającym zwrócić uwagę czytelnika na skojarzenia świetlnej eksplikacji z prawdą<sup>9</sup> – co oczywiście ma korzenie zarówno w filozofii platońskiej, jak i narracji biblijnej (Skąła 2009/2010: 240). Nieznajoma inicjuje kontakt z mężczyzną, oddziałując na zmiany somatyczne w ciele, choć bez wątplenia większy wpływ ma na jego psychikę. Podmiot liryczny w momencie obcowania z nadrealistyczną istotą dostępuje kontaktu własnej jaźni z wszechświatem, staje się uczestnikiem sennej i niezrozumiałej w warstwie ontologicznej ewolucji. Fantasmagoryczna przestrzeń przestaje mieć

<sup>9</sup> Już od starożytności światło kojarzone było z prawdą. Świadczą o tym nie tylko wersy Biblii (J 1,4–5; J 12,46; Ef 5,8–9), ale też teksty dawnych myślicieli, m.in. Platona.



dla niego granice, określa ją przecież mianem „bezgranicznej”. Możliwe, że właśnie w owym momencie dochodzi do jego przeobótwienia. Kontakt z nieziemską siłą wpływa zatem na zmianę naturologiczną lirycznej osoby wiersza, która w kontakcie z nienazwanym otrzymuje *gnosis*.

*Wizję* można zestawzić z innym utworem, który również czerpie z poetyki impresjonistycznej – *Wieczorem* Edwarda Leszczyńskiego:

Na pól obszarach kłosa zbóż  
wiszą  
w sennej martwocie;  
Ukołysane jasnych zórz  
ciszą,  
skąpane w złocie.  
Rozchwiane w obłok drżący, mdły,  
wstają  
opary czyste!  
Rusalki białe z nocnej mgły  
tkają  
szaty świetliste.  
Mistycznym zdrojem w państwie mar  
bija  
fontanny senne,  
Nektar zapomnień z złotych czar  
piją  
duchy płomienne (Leszczyński 1913: 101).

Jednak *Wizję* z *Wieczorem* łączy nie tylko wspólna poetyka. Powinowactwo obu dzieł zdaje się zdradzać przede wszystkim leksyka budująca ich przestrzeń. Zauważmy, iż twory tworzone są przez zastosowanie barw typowych dla impresjonistów (pomarańcze i żółcienie). Ale doświadczenia impresjonizmu odcisnęły się w utworach nie tylko w kolorystyce, lecz przede wszystkim w sposobie opisywania ruchu (zwiewność, delikatność otoczenia, otulone mgłą pola konotujące tajemniczość – zatem i obecność obrazu niewyraźnego, rozmytego). Nie jest przypadkiem, że w obu wierszach powtarzają się również słowa: „duchy”, „cisza”, „mistyczny”, „świetlisty”, „złoty” oraz „senny”. Podobieństwa dzieł powinniśmy upatrywać także w ich zakończeniach – *Wizję* zamyka słowo „promienny”, zaś *Wieczorem* wieńczy przymiotnik „płomienne”, waloryzując w ten sposób pojawiające się w dziele autora *Atlantydy* nadprzyrodzone istoty.

Przedstawione w tym drobnym szkicu badania nad liryczną przestrzenią dzieł Zdzisława Dębickiego nie wyczerpują możliwości interpretacyjnych składowej tej twórczości. Autor opracowania, wybierając materiał badawczy, kierował się osobistymi upodobaniami estetycznymi-

mi. W pisarskim dorobku Dębickiego jest znacznie więcej dzieł ukazujących przestrzeń w sposób odmienny od zaprezentowanego. Niepełność przeprowadzonych analiz sugeruje konieczność dalszych prac na tym polu. Mimo że Dębicki uważany był (i wciąż jest) przez literaturoznawców za jednego z epigonów przełomu wieku XIX i XX, to z pełnym przekonaniem można powiedzieć, że sposób, w jaki kreował on przestrzenie swych liryków, czyni go twórcą indywidualnym. I nawet jeśli w tej twórczości przeważają utwory sielskie, przedstawiające radość życia, należy docenić starania poety i z pełną odpowiedzialnością przyznać, że zdarzyło mu się poczynić również rozpoznania sygnalizujące, iż to stan zwątpienia, smutku, poszukiwania prawdy (nie zawsze zwieńczony sukcesem) powinniśmy traktować jako postawę szlachetniejszą aniżeli bezrefleksyjną egzystencję w niekończącym się szczęściu.

Analiza tylko drobnego wyimku lirycznej twórczości Dębickiego wykazała – żywiąc taką nadzieję – że nawet poeta *minorum gentium* może umiejętnie wykorzystać językowe zaplecze, by powołać do istnienia bytowo i poznawczo intrygujące topografie. Obszary, w których rozgrywać się mogą „skomplikowane scenariusze doświadczeń epistemologiczno-egzystencjalnych oraz inicjacji metafizyczno-religijnych” (Gutowski 1999: 105).

## Bibliografia

- Czachowski K. (1934), *Obraz współczesnej literatury polskiej 1884–1933*, t. 2: *Neoromantyzm i psychologizm*, Państwowe Wydawnictwo Książek Szkolnych, Lwów.
- Dębicki Z. (1898), *Nad morzem*, „Życie” 28: 345.
- Dębicki Z. (1900), *Noce bezsenne*, Towarzystwo Wydawnicze, Lwów.
- Dębicki Z. (1924), *Poezje 1898–1923*, Gebethner i Wolff, Warszawa.
- Dębicki Z. (1939a), *W lesie*, [w:] *Młoda Polska. Wybór poezyj*, Ossolineum, T. Żeleński Boy (red.), Lwów: 146.
- Dębicki Z. (1939b), *Wizja*, [w:] *Młoda Polska. Wybór poezyj*, Ossolineum, T. Żeleński Boy (red.), Lwów: 146.
- Eliade M. (2008), *Sacrum a profanum. O istocie sfery religijnej*, przeł. B. Baran, Aletheia, Warszawa.
- Feldman W. (1985), *Współczesna literatura polska 1864–1918*, t. 1, Wydawnictwo Literackie, Kraków.
- Forstner D. (1990), *Świat symboliki chrześcijańskiej*, przeł. W. Zarzewska, P. Pachciarek, R. Turzyński, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa.
- Friedrich H. (1978), *Struktura nowoczesnej liryki. Od połowy XIX do połowy XX wieku*, przeł. E. Feliksiak, PIW, Warszawa.
- Gutowski W. (1999), *Mit – Eros – Sacrum. Sytuacje młodopolskie*, Wydawnictwo Homini, Bydgoszcz.

- Gutowski W. (2001), *Z próżni nieba ku religii życia*, Wydawnictwo Literackie, Kraków.
- Heller M., Pabjan T. (2007), *Elementy filozofii przyrody*, Biblos, Tarnów.
- Hutnikiewicz A. (2001), *Młoda Polska*, PWN, Warszawa.
- Janion M. (1979), *Uwięziony w morzu, Wstęp*, [w:] J. Słowacki, *Lambro, powstańca grecki. Powieść poetyczna w dwóch pieśniach*, Wydawnictwo Morskie, Gdańsk: 5–22.
- Lakoff G., Johnson M. (2010), *Metafory w naszym życiu*, przeł. T.P. Krzeszowski, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa.
- Lorentowicz J. (red.) (1913), *Ziemia polska w pieśni. Antologia*, Gebethner i Wolff, Warszawa.
- Lurker M. (1989), *Mirt*, [w:] *Słownik obrazów i symboli biblijnych*, przeł. K. Romaniuk, Pallotinum, Poznań: 124–125.
- Ławski J. (1995), *Wyobrażenia lucyferyczna. Szkice o poemacie Tadeusza Micińskiego Niedokonany. Kuszenie Chrystusa Pana na pustyni*, Instytut Filologii Polskiej Filii Uniwersytetu Warszawskiego w Białymstoku, Białystok.
- Mazur A. (1990), *Tematy oniryczne w literaturze polskiej po roku 1863: przegląd problematyki na wybranych przekładach*, „Pamiętnik Literacki” 1: 25–53.
- Mochnacki M. (1923), *O literaturze polskiej w wieku dziewiętnastym*, Krakowska Spółka Wydawnicza, Kraków.
- Okopień-Sławińska A. (1973), *Sny i poetyka*, „Teksty” 2: 7–23.
- Piętkowa R. (1985), *Pojęcie przestrzeni: zarys problematyki*, „Język Artystyczny” 3: 39–49.
- Piętkowa R. (1987), *O poetyckiej refleksji nad kształtem przestrzeni*, „Język Artystyczny” 5: 28–43.
- Podraza-Kwiatkowska M. (1985), *Somnambulicy, dekadenci, herosi. Studia i eseje o literaturze Młodej Polski*, Wydawnictwo Literackie, Kraków.
- Potocki A. (1912), *Polska literatura współczesna, cz. 2: Kult jednostki 1890–1910*, Gebethner i Wolff, Warszawa.
- Rzeczpospolita Polska Prezydium Rady Ministrów (1926), *Order Odrodzenia Polski: trzecie pięć lat pierwszej kapituly: 1921–1924*, Warszawa.
- Samborska-Kukuć D. (2002), *Posępne epifanie Stanisława Koraba Brzozowskiego*, „Prace Polonistyczne” 57: 95–115.
- Skała A. (2009/2010), *W poszukiwaniu prawdy o człowieku. „Diokles” Henryka Sienkiewicza*, „Estetyka i Krytyka” 17/18: 237–247.
- Strugińska K. (2010), *Zapomniany młodopolski twórca wszechstronny*, „Acta Universitatis Lodzianis. Folia Litteraria Polonica” 13: 203–216.
- Strugińska K. (2013), *Między tradycją a nowoczesnością: Zdzisław Dębicki – biografia, osobowość, twórczość literacka*, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź.
- Tokarski R. (2012), *Słownictwo jako interpretacja świata*, [w:] *Współczesny język polski*, J. Bartmiński (red.), Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin.
- Tuczyński J. (1969), *Schopenhauer a Młoda Polska*, Wydawnictwo Morskie, Gdańsk.



***Przemysław Piotr Tomczyk***

ORCID 0000-0003-4175-0185

Uniwersytet Łódzki  
Wydział Biologii i Ochrony Środowiska

University of Lodz  
Faculty of Biology and Environmental  
Protection

## **MĘCZENNICA – ROŚLINA UŻYTKOWA I SYMBOLICZNA**

### **Passiflora – a Utilitarian and Symbolic Plant**

Słowa kluczowe: ziołolecznictwo, owoce egzotyczne, ogrodnictwo, symbolika, mimikra

Key words: herbal medicine, exotic fruits, gardening, symbols, mimicry

#### Streszczenie

Męczennica to bardzo interesujący rodzaj roślin obecny w wielu sferach życia człowieka. Męczennice pochodzą z tropikalnych regionów obu Ameryk, obecnie niektóre z jej gatunków hodowane są w ciepłych regionach całego świata. Poszczególne gatunki uprawiane są ze względu na jadalne owoce, ze względów leczniczych czy ozdobnych. Nie sposób pominąć również znaczenia męczennicy w kulturze – badacze chrześcijańscy dopatryli się w elementach jej budowy morfologicznej narzędzi Męki Pańskiej. W niniejszej pracy przedstawiono historię odkrycia rośliny dla Europejczyków, charakterystykę rodzaju, elementy ekologii (mimikra), właściwości lecznicze, przegląd najczęstszych gatunków oraz znaczenie rośliny w symbolice chrześcijańskiej.

#### Abstract

Passiflora is a very interesting genus of plants, present in many aspects of human life. This plant comes from tropical regions of the Americas, and now some of its species are bred in warm regions all around the world. Some species are grown for their edible fruit, or for medicinal or ornamental uses. Passiflora also plays an important cultural role – Christian researchers have seen the tools of the Passion in certain elements of its morphology. This article presents the history of the plant's discovery by Europeans, a description of the genus, elements of its ecology (mimicry) and healing properties, and an overview of the most common species and its significance in Christian symbolism.

## Wstęp

W Polsce męczennice (*Passiflora sp.*) nazywane też kwiatami Męki Pańskiej czy passiflorami, stają się coraz popularniejsze jako ozdobne rośliny doniczkowe czy składniki produktów spożywczych. Zyskujące popularność marakuje i granadille, będące owocami niektórych z jej gatunków, są sprowadzane z zagranicy w formie nieprzetworzonej lub wchodzi w skład przetworów, herbat, a także kosmetyków czy leków. Wzrostowi zainteresowania wykorzystaniem rośliny w życiu codziennym towarzyszy większe zainteresowanie nią samą. Istotnie, męczennica to rodzaj godny uwagi, biorąc pod uwagę wiele aspektów: ekologiczny, gospodarczy, kulturowy, ogrodniczy oraz medyczny.

Celem niniejszej pracy jest kompleksowy oraz interdyscyplinarny opis rodzaju *Passiflora* z uwzględnieniem najnowszej literatury – przedstawienie historii odkrycia rośliny dla Europejczyków, charakterystyka rodzaju, opis elementów ekologii (mimikra), właściwości leczniczych, przegląd najczęstszych gatunków oraz znaczenia rośliny w symbolice chrześcijańskiej.

Rozważania na temat męczennic warto rozpocząć od samej ich nazwy. Jedna z nazw tego rodzaju – passiflora – podobnie brzmi w wielu językach, choćby po łacinie: *Passiflora*, po angielsku: *passiflora* (*passion flower*, *passion vine*) czy po francusku: *passiflore*. Źródłem nazwy są łacińskie słowa „passion” – męka, cierpienie oraz „flos” – kwiat (Bri-zicky 1961: 211).

Aby pełniej przedstawić pochodzenie tej interesującej nazwy, należy cofnąć się do XVI-wiecznej Ameryki Łacińskiej.

## Pochodzenie męczennicy i historia jej przybycia na kontynent europejski

Większość gatunków z rodzaju męczennica występuje naturalnie w ciepłych i tropikalnych regionach Ameryki Północnej, Środkowej i Południowej (Jawna i in. 2014: 252), dlatego roślina została poznana przez Europejczyków dopiero po okresie wielkich odkryć geograficznych w XVI wieku. W 1569 roku hiszpański badacz Monardus opisał w Peru roślinę stosowaną przez Indian w leczeniu bezsenności i napięcia nerwowego. Szczególną uwagę Hiszpana zwróciły kwiaty o interesującej budowie, przywodzące na myśl koronę cierniową Chrystusa. Znalazło to odzwierciedlenie w nazwie rośliny (Jawna i in. 2014: 252; Deshmukh i in. 2017:

979), a hiszpańscy misjonarze mieli uznać ten zbieg okoliczności (występowanie niezwyklej rośliny na terenie zamieszkiwanym przez pogan) jako znak i przyzwolenie na chrystianizację Indian (Deshmukh i in. 2017: 979) i używali rośliny jako atrybutu podczas nawracania tubylców.

W 1609 roku pracujący w Rzymie włoski mnich Jacomo Bosio otrzymał raport odhiszpańskich misjonarzy (Zibadi, Watson 2004: 183), w którym na dostarczonych rysunkach męczennicy, rzymski zakonnik dostrzegł wyobrażenia przedmiotów związanych z męką Chrystusa i narzędziami tortur. Swoje spostrzeżenia oraz ilustracje włączył do pisanego przez siebie religijnego traktatu (Wijngaarden 2015).

Nie tylko ciekawa morfologia rośliny wzbudzała zainteresowanie Europejczyków. W 1612 kapitan John Smith<sup>1</sup> odnotował, że Indianie z Wirginii (Ameryka Północna) uprawiali pewne pnącze dla jadalnych owoców. Była to męczennica cielista (*Passiflora incarnata*) (Immel 2004).



Rys. 1. Rycina z 1629 r. przedstawiająca męczennicę. Zwróć uwagę na zbyt dosłownie przedstawione elementy morfologii, np. koronę cierniową w budowie kwiatu; porównaj z rzeczywistą morfologią rośliny (rys. 2 i rys. 3).

<sup>1</sup> Angielski żołnierz, kolonizator i badacz, znany z historii o Pocahontas adaptowanej przez studio Disneya jako film animowany (Waldman 2004: 1037).



Zanim męczennica została sprowadzona do Europy w XVIII wieku, już od prawie stu lat cieszyła się sławą rośliny niezwyklej. Wizerunki passiflory, a szczególnie jej kwiatów, pojawiały się na europejskich obrazach i w opracowaniach dużo wcześniej, jednak odbiegały dosyć mocno od rzeczywistości (rys. 1).

## Pozycja systematyczna i charakterystyka rodzaju

*Passiflora* L. to rodzaj roślin okrytonasiennych, najliczniejszy w obrębie rodziny męczennicowatych *Passifloraceae* (Juss. ex Kunth in Humb.) (APG IV 2016: 20; Podbielkowski, Sudnik-Wójcikowska 2017: 225; Szweykowska, Szweykowski 2003: 511). W ramach samego rodzaju wyróżnione zostały cztery podrodzaje: *Astrophea*, *Passiflora*, *Deidamioides* i *Decaloba* (Feuillet, MacDougal 2004: 34). Przedstawiciele ostatniego taksonu, w odróżnieniu od pozostałych, występują poza obszarami międzyzwrotnikowymi i podzwrotnikowymi obu Ameryk, rosną również w Azji, Australii i tropikalnej części Afryki (Ibidem: 34; Dhawan i in. 2004: 980–981).

Męczennice w zdecydowanej większości są pnąciami zielnymi lub drewniejącymi, mniej liczne są gatunki przyjmujące postać wzniesionych roślin zielnych, małych drzew lub krzewów (De Melo i in. 2001: 69). Liście passiflor mogą być pojedyncze lub znacznie rzadziej złożone, na łodydze osadzone są naprzemianlegle, z kątów liści wyrastają wąsy czepne (Bürki, Fuchs 2007: 198). Większość męczennic ma kwiaty obupłciowe, istnieją jednak również gatunki o kwiatach jednopłciowych. Liczba płatków, działek kielicha, pręcików i znamion słupka zawiera się w przedziale od trzech do pięciu. Pręciki i słupek zawsze zrosnięte są w strukturę zwaną androgynoforem.

Pojedyncze kwiaty passiflory kwitną tylko jeden dzień (Snow 1982: 232). Zapylane są głównie przez pszczoły i kolibry, niektóre gatunki także przez motyle z rodzaju *Heliconius*, a jeden przez nietoperze (Sazima, Sazima 1978: 100). Owocem jest jednokomorowa jagoda wypełniona licznymi nasionami (Dhawan i in. 2004: 979). Nasiona okryte są aromatyczną osnówką, która jest spożywana przez ludzi (Podbielkowski, Sudnik-Wójcikowska 2017: 225). Owoce około 50–60 gatunków są uznawane za jadalne (Martin, Nakasone 1969: 333) i mają zbliżony skład oraz wartości odżywcze. Sucha masa stanowi w nich 21–12% pierwotnej masy owocu. Spożycie 100 g jadalnej części owocu dostarcza 41–53 kcal. W takiej porcji znajduje się 0,7–0,9 g białka, 0,1–0,2 g

tłuszczu i 10,1–13,7 g węglowodanów. Owoce passiflor dostarczają również witaminy A (70–2410 IU), witaminy C (20–46 mg) oraz w mniejszych ilościach: wapnia, fosforu, żelaza, ryboflawiny i niacyny (Ibidem: 340).

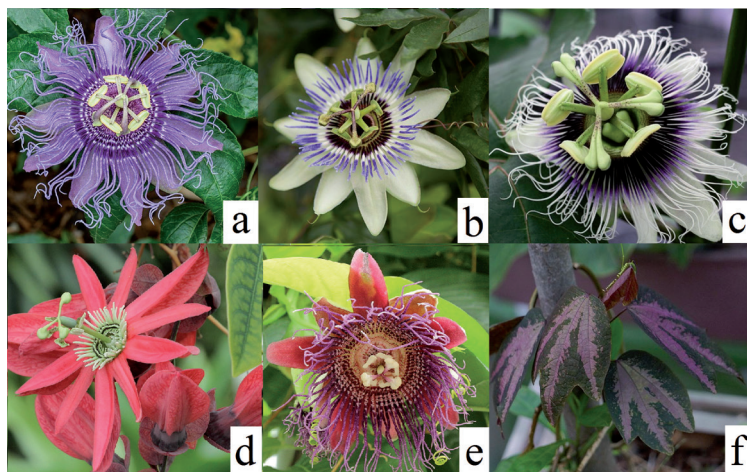
Kilka gatunków męczennic jest często uprawianych ze względów użytkowych, ale większość z nich jest praktycznie nieznana poza miejscem swojego naturalnego występowania (Ibidem: 333).

Warto również zwrócić uwagę na zjawisko mimikry u męczennic. Mimikra jest przystosowaniem ochronnym; w przypadku roślin polega ona na upodabnianiu się roślin do otoczenia, ale czasem też polega np. na upodabnianiu się kwiatów niektórych gatunków do samic owadów zapylających (mimikra seksualna).

Mimikra u passiflory dotyczy relacji z motylami z rodzaju *Heliconius* (Marinelli 2006: 216; Smiley 1978: 745; Gilbert 1971: 585). Samice tych motyli składają pakiety jaj na liściach, przylistkach lub u nasady ogonków liściowych pnącza. Co ważne jednak – samice zwracają uwagę, czy dany liść nie został już zajęty przez innego motyla. W przeciwnym wypadku mogłoby dojść do nadmiernego zagęszczenia gąsienic, szybkiego wyczerpania zasobów pokarmowych, a następnie kanibalizmu, wtedy ofiarami byłyby przede wszystkim młodsze gąsienice, wyklute z później złożonych jaj (Kosztejn 2005: 8).



Rys. 2. Fałszywe jaja motyli *Heliconius* na ogonkach liściowych męczennicy olbrzymiej przykład mimikry w świecie roślin.



Rys. 3. Najczęściej uprawiane gatunki męczennicy: a) m. cielistą; b) m. błękitna; c) m. jadalna; d) m. groniasta; e) m. olbrzymia; f) m. pasiasta. Nie zachowano skali.

Męczennice na niektórych liściach, przylistkach lub ogonach liściowych formują jaskrawożółte, kuliste lub owalne struktury, będące bardzo wiernymi imitacjami pakietów jaj tego gatunku *Heliconius*, który zwykle się nimi żywi (rys. 2). Strategia passiflory jest na tyle skuteczna, że wyraźnie odwodzi samice od składania kolejnych jaj (Ibidem: 9).

Podział gatunków męczennicy na te uprawiane ze względu na owoce, w celach leczniczych czy z uwagi na walory ozdobne nie jest jednoznaczny, gdyż wiele gatunków jednocześnie posiada cechy zaliczające je do więcej niż jednej grupy. Jednakże ze względu na bardziej cenioną przez ludzi cechę można przyporządkować je w poniższy sposób.

## Gatunki ozdobne

Męczennica błękitna (*Passiflora caerulea*) (rys. 3b) jest najważniejszym gatunkiem męczennicy uprawianym w celach ozdobnych (Vermeulen 2006: 121) zarówno w regionach tropikalnych – w ogrodach, jak i w mieszkaniach i szklarniach – w obszarach chłodniejszych<sup>2</sup>. Roślina ma szerokosercowate 5–7 klapowe liście, a jej kwiaty wyrastają pojedynczo w kątach liści. Płatki okwiatu są zwykle białe, a przykoronek<sup>3</sup> nie-

<sup>2</sup> Męczennice nie tolerują ujemnych temperatur, w Polsce nie zimą w gruncie (Vermeulen 2006: 120; Vocke 2004: 90).

<sup>3</sup> Przykoronek – element morfologii kwiatów niektórych roślin, występuje

bieski (Bürki, Fuchs 2007: 198; *Podbielkowski, Sudnik-Wójcikowska 2017: 225; Longman 1997: 120*).

Męczennica groniasta (*Passiflora racemosa*) (rys. 3d), w odróżnieniu od wyżej opisanego gatunku, ma kwiaty zebrane w gronach (stąd nazwa gatunkowa). Płatki okwiatu są intensywnie czerwone, a przykoronek białawy. Kwiaty mogą osiągać do 12 cm średnicy. Liście tego gatunku są pojedyncze 3-klapowe, mają do 10 cm długości (Brickell 2016: 175).

Męczennica pasiasta (*Passiflora trifasciata*) (rys. 3f) jest jednym z wyjątków pośród męczennic, gdyż jest uprawiana ze względu na ozdobne liście, a nie kwiaty. Liście rośliny są 3-klapowe, z dekoracyjnym zielono-różowym wzorem, z kolei kwiaty – małe, żółte i niepozorne (Appel 2003: 47).

## Gatunki o jadalnych owocach

Męczennica jadalna (*Passiflora edulis*) (rys. 3c), nazywana również marakują lub granadilla, jest często uprawiana w krajach o tropikalnym klimacie. Ma 3-klapowe liście (o głęboko powcinanych klapach) i kwiaty o białych płatkach oraz długim, zwykle białym przykoronku z purpurową lub niebieską obwódką u nasady, kręconym na końcach (Vermeulen 2006: 121). Owoce są jajowate lub kuliste, osiągające 4–9 cm długości oraz 3,5–7 cm szerokości. Skórka owoców może być ciemnopurpurowa do fioletowej lub żółta. Miąższ owoców (osnówki nasion) mają kleistą, galaretowatą konsystencję, bardzo przyjemny zapach i orzeźwiający słodko-kwaśny smak (*Martin, Nakasone 1969: 333*). Owoce spożywane są na surowo lub wykorzystywane do produkcji jogurtów, soków, lodów czy herbat (Lehari 2007: 84).

Męczennica olbrzymia (*Passiflora quadrangularis*) (rys. 3e) jest gatunkiem o liściach szerokosercowatych lub eliptycznych i oskrzydłonych kanciastych pędach (Brickell 2016: 175). Kwiaty wyrastają pojedynczo w kątach liści i mają czerwone płatki korony. Przykoronek jest bardzo długi i kręcony na końcach, paskowany biało i szkarłatnie (Ibidem: 175). Ze względu na bardzo dekoracyjne kwiaty, roślina jest również uprawiana jako ozdobna (Williams 2006: 126). Owoce tego gatunku są bardzo duże (długość 12–35 cm) i barwy zielonkawożółtej lub żółtej. Miąższ owoców jest biały i kwaskowaty, o silnym aromacie (Podbielkowski, *Sudnik-Wójcikowska 2017: 225, Martin, Nakasone 1969: 336*).

---

w miejscu, gdzie blaszka płatka korony przechodzi w paznokiec (dolną, zwężoną część płatków korony niektórych kwiatów). Pełni rolę powabni przywabiającej owady oraz ochrania elementy rozrodcze kwiatu (pręciki i słupki) (Rutkowski 2006: 662).

## Gatunek o właściwościach leczniczych

Męczennica cielista (*Passiflora incarnata*) (rys. 3a) jest gatunkiem o 3-klapowych liściach. Kwiaty mają jasnoróżowe lub rzadziej białe płatki, przykoronek jest biały lub lawendowy, z fioletowymi pasmami. Kwiaty są dekoracyjne, stąd roślina uprawiana jest również jako ozdobna. Słodko pachnące, żółtawe owoce są jadalne. Właściwości lecznicze mają wszystkie nadziemne części rośliny (Immel 2003).

O właściwościach leczniczych męczennicy pisał już Monardus w XVI wieku. Roślina od setek lat była tradycyjnie używana w leczeniu bólu neuralgicznego, menopauzie, bolesnym miesiączkowaniu, hemoroidach, oparzeniach i wrzodach. Również obecnie uznaje się *passiflorę* za roślinę leczniczą – przede wszystkim wyżej opisaną męczennicę cielistą (*Passiflora incarnata*). Jest ona jedynym gatunkiem z rodzaju, który posiada monografię, status leku roślinnego według Europejskiej Agencji Leków, oraz dobrze udokumentowaną historię tradycyjnego stosowania w Europie. Nadal brak jest jednak badań w pełni potwierdzających skuteczność jej działania.

Surowcem zielarskim są wysuszone nadziemne części rośliny wraz z kwiatami i owocami. Do celów leczniczych przygotowuje się wyciąg z zioła z dodatkiem etanolu, metanolu lub acetonu (Jawna i in. 2014: 253–257).

Męczennica cielista wykazuje działanie uspokajające, przeciwłękowe (Dhawan i in. 2004: 1000) i przeciwdrgawkowe. Sugeruje się, że preparaty z rośliny mogą poprawiać jakość snu w następstwie swojego działania przeciwłękowego. Przeprowadzone dotychczas badania na zwierzętach wskazują ponadto na możliwość stosowania męczennicy w łagodzeniu kaszlu, w dolegliwościach astmatycznych, cukrzycy, obniżonym libido, ADHD, chorobie Parkinsona, a także łagodzeniu objawów odstawiennych i leczeniu uzależnień: od alkoholu, nikotyny, benzodiazepiny (BDZ), czy kannabinoidów (Jawna i in. 2014: 256).

Substancjami czynnymi męczennicy cielistej są flawonoidy (C-glikozydy apigeniny i luteoliny, witeksyna i izowiteksyna) oraz alkaloidy harmanowe, a także maltol, kumaryny i olejki eteryczne (Schaffner 1996: 204). Nadal nie jest znany mechanizm działania środków pochodzących z *passiflory*. Najczęściej podawane są hipotezy dotyczące wpływu flawonoidów na aromatazę (benzoflawon i chryzynę) oraz na receptory układu GABA-ergicznego (Jawna i in. 2014: 257).



## Męczennica w symbolice chrześcijańskiej

Koronę cierniową w kwiatach passiflory *Monardus* zobaczył w przykoronku. Jednak odniesienia do męki Chrystusa można odnaleźć również w innych elementach kwiatu oraz pozostałej części rośliny. Charakterystyczną budowę morfologiczną mają praktycznie wszystkie gatunki rodzaju; uważa się jednak, że najlepiej widoczne są u męczennicy błękitnej (*Passiflora caerulea*) (rys. 4).

Trzy znamiona słupek przypominają trzy gwoździe użyte do ukrzyżowania (dwa w dłoniach i jeden w stopach), z kolei sama szyjka słupek<sup>4</sup> – pionową belkę krzyża (Trimble 1997) lub kolumnę biczowania (Wijngaarden 2015). Pręciki przywodzą na myśl młoty, co więcej, jest ich pięć – tyle, ile ran Chrystusa (przebite ręce, nogi oraz bok). 10 elementów okwiatu<sup>5</sup> symbolizuje 10 Apostołów obecnych przy ukrzyżowaniu (bez św. Piotra, który wyparł się Chrystusa, i bez Judasza – zdrajcy). Liście w zależności od gatunku, mogą być 3-, 5- lub 7-klapowe (są nawiązaniem do dłoni kata), albo jajowate, z zaokrąglonym szczytem i mają przypominać włócznię, która przebiła bok Chrystusa (Trimble 1997: 16). Wąsy czepne rośliny kojarzone są z powrozami użytymi podczas krzyżowania lub z biczami (Prenner 2013).



Rys. 4. Kwiat męczennicy błękitnej i podobieństwa elementów jego budowy do narzędzi Męki Pańskiej.

<sup>4</sup> *Sensu stricto* jest to opisany wcześniej androgynofor.

<sup>5</sup> Warto tutaj zaznaczyć, że okwiat męczennicy jest zróżnicowany: ma pięć płatków korony i pięć działek kielicha.

Oprócz opisanych powyżej cech morfologii passiflory, nasuwających wyraźne skojarzenia, wyróżniono również szereg „pomocniczych” nawiązań męczennicy do męki Chrystusa – cech nie tak oczywistych i występujących często również u innych roślin. Męczennice są pnączami i potrzebują podpór, po których będą się wspinać i rosnać ku słońcu – tak jak chrześcijanie, potrzebujących łaski i pomocy boskiej (Husti, Cantor 2015: 76). Jak wiele pnączy, passiflory reagują również dobrze na przycinanie i szybko odrastają po takim zabiegu (Williams 2006: 126) – chrześcijanie też nigdy nie powinni się poddawać i pokonywać zło tego świata (Husti, Cantor 2015: 76). Ponadto wiele gatunków ma niebieskie zabarwienie kwiatów, co kojarzy się z niebem; z kolei liście niektórych z nich posiadają drobne jasne plamki, przypominające o 30 srebrnikach – zapłacie za zdradę Judasza (Wijngaarden 2015).

## Podsumowanie

*Passiflora* jest niewątpliwie interesującym rodzajem roślin, zróżnicowanym pod względem gatunkowym i mającym wiele zastosowań w życiu człowieka. Męczennice pełnią dwie zasadnicze funkcje: są roślinami użytkowymi i symbolicznymi, mają znaczenie zarówno dla naszego życia doczesnego (jako źródło pożywienia, leków, przyjemności czerpanej z ich piękna), jak i duchowego (przez nawiązania do symboliki chrześcijańskiej), te dwa aspekty są tutaj powiązane – podobnie jak w naszym życiu.

Rośliny są bardzo ważne w życiu człowieka, passiflory ze swoją mnogością zastosowań są tego dobrym przykładem. Jednak korzyści z męczennic nie są ograniczone tylko do aspektów dotyczących nas bezpośrednio, są one dla nas istotne także jako element środowiska przyrodniczego. Warta podkreślenia jest duża różnorodność interakcji ekologicznych męczennic – umożliwiała ona obserwację ciekawych związków między gatunkami i lepsze zrozumienie zasad funkcjonowania życia na Ziemi. Jako przykład można podać chociażby mimikrę, mającą na celu ochronę przed motylami *Heliconius*. Wciąż jednak wiemy mało na temat passiflor, wiele właściwości słabo poznanych taksonów zapewne ciągle czeka na odkrycie i bliższe zbadanie.

Obecnie badania nad męczennicami prowadzone są coraz bardziej intensywnie, a na całym świecie podejmuje się wysiłki w celu ochrony ich środowiska naturalnego. Daje to nadzieję, że w dużej mierze nadal niezbadane bogactwo rodzaju *Passiflora* będzie coraz lepiej poznawane i zostanie zachowane.



## Bibliografia

- APG IV [The Angiosperm Phylogeny Group] (2016), *An update of the Angiosperm Phylogeny Group classification for the orders and families of flowering plants: APG IV*, „The Botanical Journal of the Linnean Society” 181(1): 1–20, doi: 10.1111/boj.12385.
- Appel S.D. (ed.) (2003), *Annuals for Every Garden*, Scienc Press, New York.
- RHS A-Z Encyclopedia of Garden Plants 4th edition* (2016), C. Brickell (ed.), Dorling Kindersley, Westham.
- Brizicky G.K. (1961), *The Genera Of Turneraceae And Passifloraceae In The Southeastern United States*, „Journal of the Arnold Arboretum” 42(2): 204–218.
- Bürki M., Fuchs M. (2007), *Leksykon roślin doniczkowych i balkonowych*, przeł. D. Góral, Świat Książki, Warszawa.
- De Melo N.F., Cervi A.C., Guerra M. (2001), *Karyology and Cytotaxonomy of the Genus Passiflora L. (Passifloraceae)*, „Plant Systematics and Evolution” 26: 69–84, doi: 10.1007/s006060170074.
- Deshmukh N.A., Patel R.K., Okram S., Rymbai H., Roy S.S., Jha A.K. (2017), *Passion Fruit (Passiflora spp.)*, [in:] *Underutilized Fruit Crops: Importance and Cultivation PART-II*, S.N. Ghosh, A. Singh, A. Thakur (eds.), Jaya Publishing House, Delhi: 979–1005.
- Feuillet C., MacDougal J. (2004), *A New Infrageneric Classification of Passiflora L. (Passifloraceae)*, „Passiflora” 13 (2): 34–35, 37–38.
- Gilbert L.E. (1971), *Butterfly-Plant Coevolution: Has Passiflora adenopoda Won the Selectional Race with Heliconiine Butterflies?*, „Science” 172 (3983): 585–586.
- Husti A., Cantor M. (2015), *Sacred Connection of Ornamental Flowers with Religious Symbols*, „ProEnvironment” 8: 73–79.
- Immel D.L. (2004), *Purple Passionflower Passiflora incarnata L. – Plant Guide*, U.S. Department of Agriculture, Washington.
- Jawna K., Mirowska-Guzel D., Widy-Tyszkiewicz E. (2014), *Męczennica cielista (Passiflora incarnata L.) – roślina lecznicza o wielokierunkowym działaniu farmakologicznym*, „Postępy Fitoterapii” 4: 252–258.
- Koszteyn Z. (2005), *Zjawisko mimikry a problem orientacji i decepcji*, [w:] *Philosophia vitam alere*, S. Ziemiański (red.), Wyd. WAM, Kraków: 277–303.
- Lehari G. (2007), *Egzotyczne owoce i warzywa w kuchni*, przeł. K. Mazur, Multico, Warszawa.
- Longman D. (1997), *Pielęgnowanie roślin pokojowych*, przeł. H. Gutowska, I. Szwendler, PWRiL, Warszawa.
- Marinelli J. (red.) (2006), *Wielka encyklopedia roślin*, przeł. D. Dobrowolska, Świat Książki, Warszawa.
- Martin F.W., Nakasone H.Y. (1969), *The Edible Species of Passiflora*, „Economic Botany” 24(3): 333–343.
- Podbielkowski Z., Sudnik-Wójcikowska B. (2017), *Słownik roślin użytkowych*, PWRiL, Warszawa.
- Prenner G. (2013), *A Passion for Passion Flowers*, URL=<http://www.kew.org/blogs/kew-science/a-passion-for-passion-flowers> [accessed 23.04.2018].
- Rutkowski L. (2006), *Klucz do oznaczania roślin naczyniowych Polski niżowej*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Sazima M., Sazima I. (1978), *Bat Pollination of the Passion Flower, Passiflora mucronata, in Southeastern Brazil*, „Biotropica” 10(2): 100–109.

- Schaffner W. (1996), *Rośliny lecznicze (chemizm, działanie, zastosowanie)*, przeł. A. Klosowska, S. Klosowski, MULTICO Oficyna Wydawnicza, Warszawa.
- Smiley J. (1978), *Plant Chemistry and the Evolution of Host Specificity: New Evidence from Heliconius and Passiflora*, "Science" 201(4357): 745–747, doi: 10.1126/science.201.4357.745.
- Snow A.A. (1982), *Pollination Intensity and Potential Seed Set in Passiflora vitifolia*, "Oecologia" 55: 231–237.
- Szweykowska A., Szweykowski J. (2003), *Słownik botaniczny*, Wiedza Powszechna, Warszawa.
- Trimble R. (1997), *The Passionflower*, "Appalachian Heritage" 25(2): 16–17, doi: 10.1353/aph.1997.0064.
- Vermeulen N. (2006), *Encyklopedia roślin domowych*, przeł. J. Kutner, Firma Księgarska Jacek i Krzysztof Olesiejuk, Warszawa.
- Vocke G. (2004), *Rośliny pokojowe od A do Z. 250 najpiękniejszych kwiatów*, przeł. B. Tarnas, J. Woźniak, Klub dla Ciebie, Warszawa.
- Waldman C. (2004), *Encyclopedia of Exploration*, Facts On File, New York.
- Wijngaarden E. (2015), *Passiflora, a Passion Flower*, URL=<http://www.skons.com/?p=860> [accessed 23.04.2018].
- Williams P. (2006), *Rośliny w domu*, przeł. M. Grabarczyk, Świat Książki, Warszawa.
- Zibadi S., Watson R.R. (2004), *Passion Fruit (Passiflora edulis)*, "Evidence-Based Integrative Medicine" 1(3): 183–187, doi: 10.2165/01197065-200401030-00005.

#### Ilustracje

Rys. 1. Rycina z 1629 r. przedstawiająca męczennicę. Zwróć uwagę na zbyt dosłownie przedstawione elementy morfologii, np. koronę cierniową w budowie kwiatu; porównaj z rzeczywistą morfologią rośliny (rys. 2 i rys. 3).

Fig. 1. Figure from 1629 presenting passiflora. Pay attention to the elements of morphology that are too literally depicted, eg. a crown of thorns in the flower structure; compare with the real plant morphology (Fig. 2 and Fig. 4).

(John Parkinson, *Paradisi in Sole Paradisus Terrestris*; dzięki uprzejmości: *Passiflora – online journal*, 2/2011; [www.passionflow.co.uk](http://www.passionflow.co.uk))

Rys. 2. Falszywe jaja motyli *Heliconius* na ogonkach liściowych męczennicy olbrzymiej przykład mimikry w świecie roślin.

Fig. 2. False eggs of *Heliconius* butterflies on the petioles of *Passiflora quadrangularis* – an example of mimicry in the plant world.

(Dzięki uprzejmości: Randys Tropical Plants; [www.buyraretropicalplants.com](http://www.buyraretropicalplants.com))

Rys. 3. Najczęściej uprawiane gatunki męczennicy: a) m. cielistą; b) m. błękitną; c) m. jadalną; d) m. groniastą; e) m. olbrzymią; f) m. pasiastą.

Nie zachowano skali.

Fig. 3. The most commonly cultivated species of *Passiflora*: a) *P. incarnata*; b) *P. caerulea*; c) *P. edulis*; d) *P. racemosa*; e) *P. quadrangularis*; f) *P. trifasciata*. Scale was not saved.

(Źródło: Wikimedia Commons, na licencji Creative Commons (CC BY-SA 3.0); d) i e) – autor: C. T. Johansson; wybór, kompozycja i modyfikacja grafik dokonane przez Autora pracy)

Rys. 4. Kwiat męczennicy błękitnej i podobieństwa elementów jego budowy do narzędzi Męki Pańskiej.

Fig. 4. The flower of *Passiflora caerulea* and the similarity of its elements to the tools of the Passion.

(Źródło: Wikimedia Commons, na licencji Creative Commons (CC BY-SA 3.0); zmodyfikowane przez Autora)

*Lilia Rosenfeld*

הפינה, מדינת תואירבל תיאופרה הירקה - מ"במר Rambam Health Care Campus, Haifa

## MEDICAL CARE OF THE ELDERLY FROM THE CARE PROVIDER'S POINT OF VIEW

### Opieka medyczna nad seniorami z punktu widzenia opiekunów

Słowa kluczowe: opieka medyczna dla seniorów, hospitalizacja seniorów, choroby przewlekłe wieku straczonego, postawy opiekunów

Key words: medical care for healthy elderly, hospitalizations in old age, chronic illnesses in old age, coping with aging, caregiver's attitudes to care of elderly

#### Streszczenie

Starzenie się społeczeństwa w świecie kultury zachodniej, kreuje wiele palących wyzwań, szczególnie w zakresie ochrony zdrowia i opieki medycznej. Z jednej strony pojawia się wiele oczekiwań w zakresie szerokiej dostępności zaawansowanych metod leczenia, zapewniających poprawę zdrowia i podniesienie jakości życia, bez cierpienia i bólu. Z drugiej jednak strony naturalnemu procesowi starzenia towarzyszy zjawisko pojawiania się chronicznych chorób, opornych na leczenie i tworzących nieuchronne sytuacje uzależnienia osób starych od ich opiekunów. Pomiędzy lekarzami nie ma konsensusu co do tego, jak długo i w jaki sposób kontynuować leczenie, szczególnie przypadku tych przewlekłych chorób typowych dla wieku starczego. Te zjawiska powodują, że leczenie może okazywać się nadmiernie inwazyjnym (wręcz uporczywym), a pozytywne efekty samego leczenia na poziomie somatycznym, są osłabiane przez obniżającą się jakość życia.

#### Abstract

The aging of the population presents modern Western society with a variety of different challenges, especially in the areas of health and medicine. On the one hand, there is a need for elderly patients to receive medical treatments that are supposed to improve or preserve the existing quality of life and to prevent the extension of a life without quality, with suffering and pain. On the other hand, aging is accompanied by the appearance and exacerbation of chronic illnesses, reduces the treatment benefits of medical activities and increases the risks of irreversible physical dependence. Furthermore, the lack of consensus among physicians regarding the willingness of treatment and the proper timing of the treatment of the elderly poses questions about the quality of treatment for the elderly. Thus, in the opinion of different care-providers and in comparison to other age groups in modern Western society, the elderly do not enjoy the treatment advantages of medical activities proven in the treatment of other age groups.

Quality care of the elderly population is a global goal and an interest shared by all decision makers in modern Western society. Furthermore, the aging of the population raises concerns and challenges that Western society had not necessarily recognized previously and which are mainly evident in the fields of medicine and health. An increase in the percentage of the elderly in the population subsequently leads to the appearance of a new range of illnesses. These illnesses require medical follow-up, treatment, and daily support for the patient (Soreide & Desserud 2015: 1). Many hospitals face the challenging burden of coping with the elderly population, which is a population characterized by clinical instability and high risk of deterioration in cognitive ability, often leading to hospitalization (Mercante et al. 2014: 703).

Furthermore, every invasive or noninvasive intervention for the assessment or treatment of illnesses or medical situations may harm the individual's autonomy and functioning and may lead to dependence after hospitalization. In the case of the care of elderly patients, a functional limitation after hospitalization is, for the most part, irreversible. In other words, hospitalization of the elderly is far more complicated and extended, and entails multiple implications for their life and health (Mercante et al. 2014: 704; Scala 2016: 1).

For successful handling of the aging of the population, a modern Western society must acknowledge that the elderly are not similar to other social groups. This group requires unique medical reference unparalleled to other social groups. The research of diseases and physiological situations that accompany the process of aging and care is called geriatrics. It is an area that belongs to the field of medicine and constitutes a subfield of internal medicine. Geriatrics, due to its focus on the unique needs of the elderly, is different from other areas of medicine. The body of the old person is physiologically different since, during the aging process, the functioning of the human body begins to decline, thus causing the development of different diseases. The rate of decline in the functioning of the systems and the appearance of chronic diseases depends on the previous lifestyle of the individual. Consequently, old people develop many chronic illnesses and develop general functional decline rapidly relative to young people (Mercante et al. 2014: 704; Gerlich et al. 2012: 297–298).

With regard to the frailty of the elderly person's body, five parameters are addressed: a significant unintentional decline in body weight; self-reported fatigue; weakness (without other medical reason); walking at a slow pace; and poor physical activity. These parameters are the basis that must be taken into account when caring for the elderly

in hospitalization, even before setting the treatment program for a medical problem (Soreide & Desserud 2015: 5). For most of the elderly, autonomy constitutes a necessary condition in care during hospitalization or at home and is a secure basis for quality of life regardless of the multiplicity and complexity of chronic illness. Independence; continuity of residence in the elderly person's home; autonomy in decision-making (medical and other); preservation of existing physical functioning – all these and other factors define the level of autonomy and medical care in the elderly person's life and constitute a starting point in old age (Smebye, Kirkevold, & Engedal 2016: 1–2).

Because of the development of modern medicine, physicians who specialize in pulmonary diseases have succeeded in extending and improving the lives of many pulmonary patients who, in the past, were fated to die in severe pain and with a short lifespan. Today, through treatment and invasive and noninvasive respiratory support, physicians have succeeded in significantly extending the life of patients who have chronic lung diseases. However, an increase in the survival rates of chronic patients does not correlate with satisfaction with the quality of life. Still today, chronic lung diseases entail reduced quality of life and dependence on others as a result of shortness of breath. Thus, despite existing medical means, pulmonary diseases are characterized by a limitation in the everyday activity and considerable discomfort (such as difficulty in breathing, sense of strangulation, weakness and depression). Longevity, which today is achieved through medicinal and device-based treatments, no longer satisfies either the physicians or the patients. A modern medical viewpoint sets new treatment goals. When patients and their families are placed at the center of the treatment, longevity as a goal no longer suffices unless caregivers can succeed in achieving a high level of quality of life and mental and physical wellbeing. This change in the treatment goals in modern medicine is especially prominent when speaking about the care of the elderly who are suffering from chronic pulmonary diseases. It is commonly agreed among physicians that care of the elderly suffering from respiratory diseases is palliative and constitutes care for the rest of their life. Patients who have chronic respiratory disease in the terminal stages of the disease may require more invasive treatments, even at the cost of additional harm to their quality of life, especially when regular treatments no longer help as they did at the beginning of the illness (Scala 2016: 2).

In nephrology the situation is similar. Social values influence medicine. Western culture places at the top of its priorities the individual's autonomy as a supreme social value. Accordingly, physicians guide the

patients to make decisions that address this value. Therefore, there are many cases in which a decision to begin dialysis is not a medical decision intended for the patient's health benefit, but an outcome of the individual's personal, cultural, and social values and those of his caregiver. In this situation, a large number of dialysis patients undergo treatment following social expectations and pressure, and not because of any medical benefit or the patient's wishes. Consequently, guidelines from the medical associations are influenced more by the values and expectations of society than by medical benefit. This situation indirectly causes the medical misuse of dialysis (Ying, Levitt, & Jassal 2014: 972). Nevertheless, for end of life treatments, it is necessary to obtain full cooperation in the decision-making process from the moment of the determination of the assessment, based on the severity of the disease and the patient's wish – and not on their age (Scala 2016: 1).

In the field of cardiology, the situation is not different. The interests and wishes of heart patients are not considered during the treatment decision-making process or the management of chronic heart disease, whether it is emergency or routine (Schroder, Fink, Schumann, Moor, Plehn & Richter 2015: 3). Moreover, the patient's decisions and wishes often rely on the physician's prognosis, which is the outcome of a collection of statistical data. Therefore, it is possible that the physician's recommendation will not suit the individual patient. Additionally, the decision regarding the timing of invasive interventions, such as mechanical ventilation, for respiratory support, is in the hands of the caregiver, based on clinical data, with the complete neglect of the patient's wishes, especially in situations of medical emergencies, such as the beginning of mechanical ventilation (Scala 2016: 2).

Also in dialysis (treatment of terminal renal insufficiency) the decision from the very beginning, especially concerning a situation of medical emergency, lies in the hands of the physician and is not discussed with patients and/or their family. Yet this form of treatment entails considerable suffering, physical limitation, and permanent and significant harm to the patient's quality of life regardless of the patient's age. Furthermore, dialysis entails considerable suffering and severe complications, such as infections and electrolyte disorder. When a nephrologist is convinced that dialysis will not bring benefit to the patient, even if the patient requests this, the physician is entitled to deny the patient the treatment. However, even if the physician is certain that the treatment of the chronic illness will bring more benefit than harm to the patient, the patient has the right to refuse the treatment, despite the anticipated benefits of the treatment (Germain 2015: 55).



The choice of a convenient treatment alternative should be based on an open discussion between the physician and the patient regarding the patient's preferences for the rest of their life. A research study conducted in Germany shows that most elderly people (more than 90%) do not speak about their expectations regarding their end of life treatment. During their visits to the family doctors (general medicine) patients do not initiate conversations about death and treatment for the rest of their life. Physicians, in their meetings with elderly patients and their family, avoid conversations that may lead them to decisions regarding life and treatments before death. The tremendous mentalemotional? difficulty in discussing end of life treatment leads both the patients and the caregivers to erect a barrier that does not allow the tailoring of appropriate and holistic treatment for the elderly person. Likewise, cardiologists avoid speaking of the fact that heart failure is a terminal disease that may cause sudden death despite medical care (Gerlich et al. 2012: 298).

The prevalence of chronic morbidity, a background of respiratory, cardiac and renal insufficiency, and decreased resistance of the immune system – all these are reduced body functions characteristic of the natural process of old age. Nonetheless, today clear definitions of illness and care in old age are lacking. There is a confusion between curative care, palliative care, and end of life care. The situation is complicated in the decision-making process of the treatment of the elderly (Dousdampanis, Trigka, & Fourtounas 2012: 360–364). Care of the elderly is perceived without exception as end of life care and leads to different treatment behavior, in comparison with younger adults. Thus, for example, the decision to move the patient to the intensive care unit depends on the patient's age. In other words, the chances that an older adult who is suffering from a worsening of chronic respiratory illness will reach intensive care, in comparison to a young adult, are not high (Scala 2016: 2–3). This situation is also similar with nephrology. Despite prevailing opinions of many nephrologists concerning the medical advantages of early dialysis, the primary consideration is the age of the patient. This fact is not surprising at all. A research study conducted over the years in England, Italy, and Australia, found that above the age of 75 the rate of kidney disease rises significantly. Thus, dialysis not only does not extend life and in fact t harms the quality of life, but may also harm and further damage the patient's health. As the patient's age increases, the situation becomes more severe (Germain 2015: 56–57). Advanced age is a negative predictor, regardless of whether this is routine or emergency, invasive or less inva-



sive treatment. Emergency treatments save lives and are more aggressive. Hence, emergency treatments such as urgent operations, regardless of their level of aggressiveness, among the elderly may cause more harm than benefit. Therefore, the biological changes and the physical weakness and frailty related to age cause the caregivers to weigh each case separately (Soreide & Desserud 2015: 4).

According to Germain (2015: 57), it is not ageism not to offer dialysis as a treatment for the elderly patient who is suffering from renal insufficiency. Elderly patients who suffer from terminal renal insufficiency have a short lifespan, and therefore the nephrologist's role, first and foremost, is to prevent unnecessary suffering of the patient, or at least to reduce it to the greatest possible extent at the end of life, . The elderly who are suffering from terminal renal insufficiency constitute a social-economic problem that will become even more complicated. As with any other chronic illness, under-diagnosis and over-diagnosis are equally detrimental and will cost the health system in Western society additional costs that are expected to be higher than regular (Dousdampanis, Trigkla, & Fourtounas 2012: 367).

The source of health discrimination and inequality that is expressed in the diagnosis of the illness and the treatments suggested for patients and family members derive from values and social-cultural expectations. According to Schroder et al. (2015: 1), the main basis for inequality between patients in health is their socio-economic status. In addition, age only exacerbates the existing discrimination but does not constitute a source for the problems. For instance, research studies conducted in England, Germany, and Holland show similar results – the rate of mortality among cardiac patients from a low socio-economic level is higher than the rates of mortality among cardiac patients from a higher socio-economic level. As the age of the cardiac patients increases, the mortality rates increase at all socio-economic levels. However, the rate of mortality among adults with a low socio-economic status indicates a sharper increase in comparison to that of the high socio-economic level. A close look at the problem shows that patients who are painstakingly monitored by a cardiologist and remain for longer in cardiac rehabilitation are more educated and better-off patients. In addition, more than 76% of the cardiac patients who come from socio-economically well-off backgrounds undergo expensive invasive interventions for the purpose of the renewal of blood flow to the heart. It is known that intervention for the purpose of blood flow improvement is an activity whose benefit is high when it is as close as possible to a cardiac incident. Therefore, if a patient has money and the possibi-

lity of rapidly coming to an emergency cardiac medicine institution, he has higher chances of receiving intervention for the renewal of the blood flow to the heart (Schroder, Fink, Schumann, Moor, Plehn & Richter 2015: 1–3).

In the deterioration of chronic respiratory diseases, regardless of the patient's age, on balance, there are two treatment choices: mechanical ventilation and non-invasive ventilation. Non-invasive ventilation is a treatment of choice in many medical situations, such as COPD (Chronic Obstructive Pulmonary Disease), pulmonary edema, hypo-ventilation following obesity, and deformation of the chest. This type of artificial respiration has many health advantages and entails fewer fatal complications in comparison to mechanical ventilation. Sometimes non-invasive ventilation does not, over time, supply the patient's respiratory needs, and then there is a need for artificial ventilation that entails intubation (the insertion of a breathing tube into the lungs). In addition, non-invasive ventilation, in comparison to mechanical ventilation, harms the quality of life less, although it does limit the freedom of physical movement to nearly the same extent. Among the elderly, it is the preferred possibility. There are many reasons for this. The main reason is that non-invasive ventilation harms the quality of life less. This is a critical consideration in a population such as the elderly, who are defined as a population at the end of life (Scala 2016: 3).

Nephrologists have a similar dilemma when they are caring for the elderly population with chronic diseases in the kidney and urinary system. What should be done when it is necessary to shift to more invasive means for the purpose of the treatment of chronic illnesses? First, no harm must be done. For all physicians, regardless of their specialization, the main consideration in the choice of treatment for the patient following chronic disease is the benefit versus the harm that the treatment may bring with it. When the treatment of the outbreak of a chronic illness is provided to a patient of an advanced age the benefits of the treatment are lessened and the chance of possible harm increases (Germain 2015: 1).

The worsening in chronic illnesses and deterioration in the situation of the elderly patient leads the caregivers to adopt emergency treatments, some aggressive in nature, which may be less beneficial at the end of the intervention. In addition, a prognosis of intervention that is based on chronic morbidity among the elderly population, for the most part, leads to undesired outcomes. However, studies indicate that more than one-half of the elderly population above the age of eighty who undergo urgent operations lives an average of at least

three additional years, due to the urgent surgical intervention performed. On the other hand, among patients above the age of eighty, there is an increase in the death rate following emergency operations, hospitalizations become longer, the rate of the need for intensive care increases, patients' functioning is harmed, and the level of dependence on others is increased. It should be taken into account that the mortality rates rise as the patients' age rises. Research conducted in Denmark shows a mortality rate of about 48% among the elderly above the age of 75. Among the elderly above the age of 90 the mortality rate doubles in comparison to younger patients. It is important to note that the mortality rate after a surgical intervention is influenced by the invasiveness and urgency of the operation itself. As the patient's age increases, the mortality rate significantly increases in all the categories.

This finding is not at all surprising. Unlike other areas in medicine, such as pediatrics, in geriatrics uniform treatment protocols have not yet been formed for the treatment of the elderly person. The absence of these treatment protocols not only leads to unexpected and even deficient outcomes in the treatment, but also leaves too great a freedom to make decisions to the physicians in the treatment arena, and consequently there is great difference in the treatment offered to the elderly patients. In other words, evidence-based activity with controlled outcomes in the age group of the elderly is an outcome of guidelines and the formation of protocols that will cause structured and tested treatment for all the elderly. This is like pediatrics, which has used structured protocols for many years that were formed on the basis of the multiplicity of clinical research studies in the field (Soreide & Desserud 2015: 1–2).

Today, there is no agreement among surgeons regarding the desired outcomes of surgical intervention and the correct level of aggressiveness in invasive treatments among the aging population. In addition, there is considerable competition over the existing resources and, as of today, the allocation of the resources in the health system, including in the emergency department, relies not only on the patients' medical needs but also on their age (White 2014: 48).

In parallel to the aging of the population and the constant rise in the rate of the elderly, there is an increase in the number of the elderly with cognitive decline who, for the purpose of making health decisions in general and any medical care, in particular require a guardian. Cognitive decline at different levels of severity characterizes the elderly population in general. About 30% of them suffer from a cognitive decline of a severe level (such as severe dementia) and continue to

live in the community until they die. Despite their high percentage in the population of the elderly, their end of life care is essentially different from the care of the elderly who do not exhibit cognitive decline. For instance, research conducted in the United States found that the old age institutions providing daily care spend about \$11,461 less on an elderly person with cognitive decline in comparison to an elderly person whose mind is clear. The situation is similar in comparison to the percentages of death in hospitalization. Death of elderly people suffering from dementia in hospitalization is 17.9% less since they do not turn in severe situations to medical service. In addition, the elderly who suffer from cognitive decline are moved 9.4% less during their hospitalization to intensive care units than the elderly who do not suffer from cognitive decline. These differences among the elderly between subgroups derive primarily from the difference in the current policy, according to which end of life care, when there is a known background of significant cognitive decline, must be less medically aggressive and more supportive and preventative (Nicolas 2014: 1–2).

Moreover, according to the 2010 guidelines of the Renal Physician Association, it is necessary to avoid dialysis among the elderly who suffer from severe dementia, especially if it is not possible to obtain the patient's cooperation during the therapy. According to researchers from Canada, factors such as a decline in the ability to communicate, the absence of the ability to understand the complications entailed in dialysis and the inability to make decisions independently are absolute contraindications against dialysis. A situation of inability to make a decision regarding the commencement of invasive treatment whose benefits are doubtful projects the responsibility for the decision regarding the treatment on a relative who is the guardian of the dementia patient, who also provides his care. An elderly person with dementia, because of his illness, cannot make complicated medical decisions. In the final stages of the disease, the patient is not able to express his opinion. Therefore, the decision to begin dialysis, as well as other invasive interventions, is in the hands of family members or guardians. Thus, the decision that is made by the family of the elderly person who suffers from dementia to begin dialysis relies on the sense of fear of family members that perhaps their decision to deny this or another treatment to the dementia patient will lead to his decline. Physicians who make care decisions for dementia patients are led by similar feelings. Caregivers are afraid of being blamed by family members and by society that perhaps they did not do enough for the patient (Ying, Levitt, & Jassal 2014: 972–973).

The duty of the caregiving staff in the framework of normal reciprocal relations is to legitimize the elderly person to express emotions in care, especially when difficulties in expression are identified; in this way healthy coping with the process of aging and adjustment to the physiological changes entailed by age is built. In the next stage, for the purpose of the making of a decision in the treatment framework, both the caregiver and patient must crystallize a clear perspective regarding the end of life care. The caregiver's role is to help the elderly patient form clear attitudes regarding his desires in the continuation, so as to help his family members and formal caregivers continue to uphold his values and beliefs in the continuation (Dousdampanis, Trigka, & Fourtounas 2012: 360–361; Pejner, Ziegert, & Kihlgren 2012: 1). A minority of the elderly leave directives for the family members regarding their treatment preferences. When a decision regarding the care remains in the hand of the formal caregiver or family member, it is possible that the goals in treatment will not be identical to those of the patient (Ying, Levitt, & Jassal 2014: 972).

Modern Western medicine has shifted from a paternalist approach (according to which the physician decides everything) to a participative approach (according to which a process of decision making occurs in close cooperation between the caregiver and the patient). However, in the discussion of the care of the elderly, especially dementia patients, the accepted approach has not changed and remains paternalistic. For example, among elderly patients undergoing dialysis about 52% maintained that the beginning of the dialysis was the physician's decision. Only 35% of the patients who participated in the research study felt that the medical decision to begin dialysis was based on their personal desire that was discussed with the physician beforehand (Ying, Levitt, & Jassal 2014: 973).

Alongside medical treatments for the purpose of coping with the implications of chronic diseases (such as dialysis and tracheotomy), there are natural processes of aging that require intervention. During aging, there is a decline in the energy intake that is expressed in the decline in the intake of the quantity or volume of food and calories. A number of different explanations have been proposed for the natural phenomenon of the decline in the consumption of food, including a decline in physical activity (external energy consumption) and internal energy use required for the internal processes of digestion and absorption in the body. Healthy aging is a process in which there is a correlation between the decline in intake and the decline in use. However, in a significant percentage of the elderly, the decline in the

energy intake is greater than the decline in the energetic use, and therefore the result is weight loss. The decline in the consumption of food among the elderly is on a psychological-behavioral, social, and medical background and on the background of age-related physiological changes. All these factors disrupt the balance between intake and expenditure and cause a deterioration in the nutritional situation to the point of undernourishment. Nonetheless, among the elderly who suffer from dementia the development of eating problems is particularly frequent, in comparison to the problem in the general elderly population (Mendiratta et al. 2012: 610).

Consequently, the caregivers often adopt different means to improve or maintain the elderly person's nutritional status. Common means include a nasal tube and gastrostomy (PEG – Percutaneous endoscopic gastrostomy); the gastrostomy tube is more common as the caregivers' choice among the elderly at the end of life. The insertion of a feeding tube (PEG) is intended to improve the consumption of food and liquids and to allow medicinal treatment for chronic illnesses. For instance, in the United States the frequency of the elderly with cognitive decline who live in institutions is about 18%–34% of the total number of elderly patients. About 30% of these patients are elderly who suffer from dementia (Goldberg & Altman 2014: 1733–1734). PEG as a means of feeding is a widely used and preferred instrument for long-term use. It became popular because of its advantages, which exceed the possible complications deriving from its insertion and/or use among the population of oncological patients, muscular dystrophy patients, and post-CVA rehabilitation patients (Mendiratta et al. 2012: 609–612).

While its disadvantages following complications in the insertion and/or use in the elderly population in general and in the population of dementia patients in particular are not sufficiently clear, these do not often exceed its advantages in treatment. Although the insertion of the feeding tube (PEG) among the elderly and especially among dementia patients does not prolong survival, does not improve the elderly person's nutritional status, and increases the mortality around its insertion, in recent years the percentage of the insertion of gastrostomy is constantly and consistently rising (Mendiratta et al. 2012: 610). Among elderly patients with dementia, mortality following PEG insertion ranges from 13% to 54% and at the end of the first year after the insertion of the gastrostomy the percentage increases and ranges from 78% to 84%. Mortality among the elderly after insertion of the feeding tube is significantly higher than among other patients. In addition, survivability after the insertion of the gastrostomy among the elderly



with dementia is only about 195 days. This finding is significantly low, in comparison to survivability among other groups using gastrostomy (Goldberg & Altman 2014: 1735). For the most part, the decisions of physicians to insert a gastrostomy among the elderly are not evidence-based because of the lack of research studies that provide true and full data among the elderly. When physicians make the decision to insert a gastrostomy, for instance, in oncological patients, they rely on the prolonging of the patient's life, the improvement of the patient's quality of life, the reduction of risk that the stomach contents will reach the lungs, the promotion of physical well-being, and the improvement of the nutritional status. However, among the elderly, and especially among the elderly with dementia, the insertion of a gastrostomy does not achieve similar treatment benefits (Mendiratta et al. 2012: 612). However, the aging of the population and the rise in the elderly who need help raise the need for additional skilled and professional caregivers. The insertion of an internal feeding tube enables more comfortable treatment for the caregiver, allowing one caregiver to provide service concurrently to a number of patients (Goldberg & Altman 2014: 1738–1739).

Emotional support constitutes a necessary basis for medical treatment, especially when referring to end of life treatment in general and among the elderly in particular. The emotional component in daily care not only improves the subjective assessment of the patient's health but also improves clinical outcomes. However, the elderly need a caring and understanding emotional environment and caregiver not only in times of sickness. In everyday life, when there is a loving environment that is emotional and pleasant, the elderly adjust better to different situations related to aging and the appearance of chronic illnesses and can even cope with them more effectively and easily (Pejner, Ziegert, & Kihlgren 2012: 2). The building of a good communicational culture between the caregiver and the elderly patient and his family enables the care to be enriched with emotional and social support and more holistic, more dignified, and more comfortable care to be provided (Gerlich et al. 2012: 301).

The professional obligation of nurses is to provide for the patient a solution to his emotional, physical, social, mental, cultural, and spiritual needs during the medical treatment. However, in actuality, the creation of a pleasant and sensitive treatment environment is not obvious. It necessitates considerable emotional and professional investment on the part of the nurses who work in the institution. The nursing staff describe daily work as stressful and difficult and

requiring the simultaneous management of many professional tasks that must be performed with great precision and at regulated times. Therefore, the creation of an effective atmosphere, for the purpose of a high level of medical care, is not always possible. In the opinion of nurses, medical treatment in a pleasant and sensitive atmosphere requires time, many skilled staff members, and a reduction of the task load. Hence, there are many situations in which the nurses refrain from meeting their patients' non-medical needs (Pejner, Ziegert, & Kihlgren 2012: 2). It is easy, as a caregiver, to be task-oriented and limited to professional skills. However, to hide behind the biomedical activity, without emotional involvement, is to perform the work superficially. For the elderly who suffer from severe cognitive decline, instrumental care without emotion does not yield good outcomes. Among the elderly with advanced dementia, the medical care at the end of their lives entails suffering and considerable pain. Therefore, a caring emotional and mental attitude in the medical intervention is more important than is the intervention itself (Nicolas 2014: 6–7).

One of the additional challenges in the care is the achievement of social-cultural equality among patients, regardless of age, gender, race, and nationality. The obligation of all the caregivers is to care for all on an equal basis, with awareness of differences between patients following the treatment requirements (Napier et al. 2014: 1618–1619). In the framework of the perception of equality as a supreme value, modern Western society defined healthcare as a basic human right. Consequently, throughout history, public policy developed to enable the financing of different medical services for the entire population. Nonetheless, the aging of the population leads to the need to reconsider how the medical resources in society should be divided so as to achieve maximum benefit not only for the individual but also for society as a whole (Thorsteinsdottir, Swetz, & Albright 2015: 2094–2096). Some researchers do not agree with this argument. Equality as an important social value guides the caregivers to enable treatments for patients who need it, regardless of the consideration of the patient's age, gender, and economic ability. However, in reality, Western society raises many barriers on the way to achieve such treatment. One of the most important barriers in society is age. Thus, in reality for the elderly, especially the very elderly, there is no equal treatment neutral of age considerations and economic efficacy. Lacking political power and social protection, devoid of economic ability, and consuming expensive medical services, the elderly become "transparent" to society and are pushed to its margins as a weaker group. Therefore, it is not at all

surprising that many formal care-providers maintain that the treatment of elderly people is significantly of lower quality, especially when it is compared to the treatment of children in a similar medical field (Ying, Levitt, & Jassal 2014: 973–975).

The aging of the population in modern Western society challenges the caregiving staff in many ethical issues, such as the allocation of medical resources, intergenerational justice, and issues of life and death (such as resuscitation and euthanasia). Yet ethical issues in the care of the elderly population are far more complicated, following negative attitudes towards the elderly in the general population; the health system is influenced by the social mood. Therefore, negative opinions are prevalent also among the caregivers of the elderly. In modern society, elderly people are perceived as a burden (Napier et al. 2014: 1626–1628). Thus, in the present era of difficult competition over resources, such as for example a bed in the emergency room, a physician will provide clear preference to a young patient or a child, even if his medical prognosis is less good than that of the elderly person. In other words, the value of the sanctity of life of the child or young person is more important for the physician than that of the elderly person. Such a decision of the physician, like many others in treatment, relies on values and norms that draw their power from the unequal culture of modern Western society. So, if the patient dies during the medical treatment, the care-providers' performances may be examined and interpreted as inadequate more frequently when the deceased patient is a child or a young person than when he is an elderly person (Soreide & Desserud 2015: 3).

The care of the elderly is discriminatory and takes into account considerations that are not relevant to ethical medicine, such as costs of medical treatment versus possible benefit. As expected, the elderly turn to medical services more than do young people, since they suffer from chronic illnesses more frequently than do young people. Consequently, the cost of the care of the elderly population is significantly higher than that of the younger people. In reality, a medical decision based first and foremost on the benefit of the medical treatment is fated to create a discriminatory attitude against the elderly on the basis of age (White 2014: 46–48; Napier et al. 2014: 1630–1632).

Death at an advanced age is perceived in modern Western society as a natural phenomenon. In contrast, death at an early age, especially in childhood, appears to be exceptional and should not occur. In light of the aging of the population, the demand for expensive medical services is steadily increasing. The increasing demand versus the lack

of medical resources, the need for quality medicine at a high level for as many people as possible push the physicians in reality to base their decisions on many considerations, such as age, medical benefit, the physician's morality, and the patient's wishes, when ethical considerations are not at a high decision priority. Despite binding professional ethics, the patient's age is a main consideration in medical treatment. Therefore, medical treatment given to the elderly is found at a low level of quality and, as such, it constitutes a social norm in modern Western society. Thus, the aging of the population that leads to an increasing number of the elderly and the decrease of the birthrate that leads to a decline in the percentage of children both lead to the investment of more resources per child than per elderly person. Also, every treatment of the elderly is defined as end of life treatment. Therefore, it does not receive the same investment of resources as other unique age groups do, such as children. In other words, the infrastructures of the treatment of the elderly are deficient, and nearly all care-providers do not participate in their training in unique courses in geriatrics. In addition, in comparison to the treatment of young people, the treatment of the elderly not only is not personal but also frequently is not humane and is performed under conditions unsuited to the situation (White 2014: 50–51).

The use of gastrostomy among the elderly with dementia as a means of feeding is a controversial issue. On the one hand, its benefits among the elderly are not proven and the complications it involves exceed its benefits. On the other hand, the rate of insertion in this population has been steadily increasing in recent years. In other words, a medical decision to begin internal feeding using a gastrostomy among the elderly is accompanied by considerations that are not related to the benefit of the elderly person himself, and therefore many ethical dilemmas arise on this matter (Mendiratta et al. 2012: 612).

At the basis of every medical decision, there are fundamental values for every patient in medical care: his right to autonomy, and his right to treatment that is given through the caregiver's taking of responsibility. Informed consent on the part of the patient is intended to preserve the individual's basic values in medical treatment and to provide him with the opportunity to make a decision independently. When a caregiver and patient agree on the medical care, the patient expresses his understanding and willingness for care and the caregiver brings with him his personal values, moral position, and knowledge of professional ethics (Wandrowski, Schuster, Wolfgang, & Steger 2012: 141). However, in modern Western society, informed consent has

become something technical that is exploited by caregivers without the proper attention being devoted to its meaning. Informed consent is not only protection of the individual's autonomy as a value that society worships but also the meticulous assessment of the patient's wishes, values, and preferences and respect for his decision, even if it is not identical to what is done in society (Thorsteinsdottir, Swetz, & Albright 2015: 2094–2096).

Ethical issues that the caregivers face are different from general medical ethical issues, and they are found in the field of end of life care. End of life care of the elderly is supposed to be based on the quality of the communication with the patient more than on different medical interventions intended to extend the lifespan in the younger population. However, nurses who care for the elderly cope unendingly with the dilemma between the elderly person's autonomy and the benefits of care or autonomy and the moral justice of care. Such situations are prone to trouble, bring about a conflict in care, and give an interpretation with a multiplicity of contradicting values. The solution of the moral conflicts that grow from the care of the elderly is supposed to bring about the greatest benefit for the patient and is always to be aimed at the patient's wellbeing. The moral distress which the caregiver feels generally also characterizes the atmosphere in the organization where the treatment interaction occurs. The lack of openness and a work environment that prevents the caregivers from maintaining sensitivity towards what happens causes them to adopt behavior that is swallowed into the mechanical routine and lacks an emotional attitude towards the patients and towards peers in the workplace. When the caregivers work under pressure against their own moral beliefs, they feel frustration and create distance and emotional alienation from their work with the elderly (van der Dam, Abma, Kardol, & Widdershoven 2012: 251–252).

Physicians who care for the elderly feel that the care or cessation of care at the end of life is based for the most part on the treatment prognosis and not on the patient's own desires. According to many physicians, the existence of treatment instructions in medical situations is far more obligating than ethical considerations or the upholding of the patient's values, since the failure to uphold treatment directives may be interpreted as assistance in death or medical malpractice (Dousdampanis, Trigka, & Fourtounas 2012: 365–367; Germain 2015: 55). Today, many physicians feel an absence of ethical tools in their ability to cope with issues at the end of life among the elderly. The absence of ethical tools, the moral distress that derives from treatment decisions, binding

professional values, and responsibility for the patient – all these and many other factors cause the physicians to suffer a difficult ethical professional dilemma: to make decisions according to the existing directives or to go with the patient's preferences and perform what is assigned to him morally. Lack of skill and ability to make ethical decisions at the end of life harm the quality of the care and the well-being of the elderly person in his final days and worsens the caregiver's mental distress (Wandrowski, Schuster, Wolfgang, & Steger 2012: 145).

Morally and legally the elderly are entitled to receive care of a level of quality equivalent to that of young patients. However, today ethical medical care in the elderly population does not exist, following the lack of laws that create a strong basis for the creation of a social atmosphere for this (Wandrowski, Schuster, Wolfgang, & Steger, 2012: 145–146). According to White (2014: 46), the legislation of appropriate laws and the enforcement of these laws in actuality may cause a change in the care of the elderly and overcome the indifference of Western society towards the elderly population and their medical care. Today, the treatment of the elderly is perceived by society and the care-providers themselves not only as having less quality but also as less humane. Therefore, work in institutions for the elderly is interpreted by care-providers as less prestigious and therefore is not desired. Furthermore, work with the elderly is less well remunerated than other areas and is accompanied by many mental tensions and hard physical work combined with many tasks and a limited staff. Consequently, skilled and professional care-providers of a high level not only tend to leave institutions for the elderly but also from the start of their career path attempt to avoid going to work in these institutions (White 2014: 48–51).

In the future, it will be necessary to raise a new generation of caregivers of the elderly who have social sensitivity and respect for the elderly and their care. A preliminary condition for moral change among caregivers of the elderly is the creation of appropriate conditions in society (White 2014: 51). In the opinion of many care-providers of the elderly, the time has come to change the miserable reality that has been created in the care of the elderly. The required change will lead to an improvement in the quality of treatment of the elderly and will make it professional and quality, humane and respectful – equal to the medical treatment of other age groups (Wandrowski, Schuster, Wolfgang, & Steger 2012: 144–146).



## References

- Dam S. van der, Abma T., Kardol M., Widdershoven G. (2012), "Here's My Dilemma". *Moral Case Deliberation as a Platform for Discussing Everyday Ethics in Elderly Care*, "Health Care Analysis: HCA: Journal of Health Philosophy and Policy" 20: 250–267.
- Dousdampanis P., Trigka K., Fourtounas C. (2012), *Diagnosis and Management of Chronic Kidney Disease in the Elderly: a Field of Ongoing Debate*, "Aging and Disease" 3(5): 360–370.
- Gerlich M.G., Klindtworth K., Oster P., Pfisterer M., Hager K., Schneider N. (2012), "Who is Going to Explain it to Me so that I Understand?" *Healthcare Need and Experiences of Older Patients with Advanced Heart Failure*, "European Journal of Aging" 9: 297–303.
- Goldberg L.S. & Altman K.W. (2014), *The Role of Gastrostomy Tube Placement in Advanced Dementia with Dysphagia: a Critical Review*, "Clinical Interventions in Aging" 9: 1733–1739.
- Germain M.J. (2015), *Should Dialysis be Offered to All Elderly Patients?*, "Blood Purification" 39: 55–57.
- Mendiratta P., Tilford J., Prodhan P., Curseen K., Azhar G., Wei J. (2012), *Trends in Percutaneous Endoscopic Gastrostomy Placement in the Elderly From 1993 to 2003*, "American Journal of Alzheimer's Disease and Other Dementias" 27(8): 609–613.
- Mercante O., Gagliardi C., Spazzafumo L., Gaspari A., David S., Cingolani D., Castellani C., D'Augello L., Baldoni R., Silvaroli, R. (2014), *Loss of Autonomy of Hospitalized Elderly Patients: Does Hospitalization Increase Disability?*, "European Journal of Physical and Rehabilitation Medicine" 50: 703–708.
- Napier D., Ancarno C., Butler B., Calabrese J., Chater A., Chatterjee H., Guesnet F., Horne R., Jacyna S., Jadhav S., Macdonald A., Neuendorf U., Parkhurst A., Reynolds R., Scambler G., Shamdasani S., Smith S. Z., Stougaard-Nielsen J., Thomson L., Tyler N., Volkmann A.M., Walker T., Watson J., Williams A.C., Willott C., Wilson J., Woolf K. (2014), *Culture and Health*, "The Lancet Commissions" 384: 1607–1639.
- Nicolas L.H. (2014), *Advance Directives and Nursing Home Stays Associated with Less Aggressive End-of-life Care for Severe Dementia Patients*, "National Institutes of Health" 33(4): 667–674.
- Pejner M. N., Ziegert K., Kihlgren A. (2012), *Trying to Cope with Everyday Life – Emotional Support in Municipal Elderly Care Setting*, "International Journal of Qualitative Studies on Health and Well-being": 1–7.
- Scala R. (2016), *Challenges on Non-invasive Ventilation to Treat Acute Respiratory Failure in the Elderly*, "BioMedCentral Pulmonary Medicine" 16: 1–10.
- Schroder S.L., Fink A., Schumann N., Moor I., Plehn A. (2015), *How Socioeconomic Inequalities Impact Pathways of Care for Coronary Artery Disease Among Elderly Patients: Study Protocol for a Qualitative Longitudinal Study*, "BMJ Open" 15: 1–7.
- Smebye K., Kirkevoold M., Engedal K. (2016), *Ethical Dilemmas Concerning Autonomy When Persons with Dementia Wish to Live at Home: a Qualitative, Hermeneutic Study*, "BMC Health Services Research" 16(21): 1–12.
- Soreide K., Desserud K. (2015), *Emergency Surgery in the Elderly: the Balance between Function, Frailty and Futility*, "Trauma, Resuscitation and Emergency Medicine" 23(10): 1–7.
- Thorsteinsdottir B., Swetz K., Albright R. (2015), *The Ethics of Chronic Dialysis for the Older Patient: Time to Reevaluate the Norms*, "Clinical Journal of the American Society of Nephrology" 10: 2094–2099.

- Wandrowski J., Schuster T., Wolfgang S., Steger F. (2012), *Medical Ethical Knowledge and Moral Attitudes Among Physicians in Bavaria*, "Medicine" 109(8): 141–147.
- White S. (2014), *Ethical and Legal Aspects of Anesthesia for the Elderly*. "Anaesthesia" 69(1): 43–45.
- Ying I., Levitt Z., Jassal S. (2014), *Should an Elderly Patient with Stage V CKD and Dementia be Started on Dialysis?*, "The American Society of Nephrology" 9: 971–977.



**Józef Dębowski**

ORCID 0000-0003-2456-5797

Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie  
Wydział Humanistyczny

Warmia and Mazury University in Olsztyn  
Faculty of Humanities

## W KWESTII PRAWDZIWOŚCI DZIEŁ SZTUKI<sup>1</sup>

### On Truthfulness in Works of Art

Słowa kluczowe: prawda, sąd, quasi-sąd, obiektywność, ontyczna obiektywność, transcendencja, dzieło sztuki

Key words: truth, judgement, quasi-judgement, objectivity, ontic objectivity, transcendence, work of art.

#### Streszczenie

W niniejszym artykule rozważam możliwość orzekania prawdy i fałszu (cech prawdziwości i fałszywości) o wytworach aktywności artystycznej człowieka, czyli dziełach sztuki. Rozważania te zawierają trzy ograniczenia: (1) w polu moich zainteresowań pozostają przede wszystkim literackie dzieła sztuki; (2) chodzi mi przede wszystkim o czysto poznawczy sens prawdy i fałszu, w szczególności, możliwość aplikacji tzw. klasycznej definicji prawdy; (3) za podstawę swoich rozważań (a co najmniej ich punkt wyjścia) biorę przede wszystkim ustalenia wypływające z rozważań fenomenologów, w szczególności: W. Stróżewskiego, R. Ingardena, M. Heideggera i E. Husserla. Ustalenia te pozwalają mi ostatecznie przyjąć, iż dzieła

#### Abstract

This article considers the possibility of speaking in terms of truth and falsehood (features of truth and falsehood) about products of human artistic activity, that is, works of art. These considerations have three restrictions: (1) my field of interest remains, above all, literary works of art; (2) I refer to the pure cognitive sense of truth and falsehood, in particular, the possibility of applying the classic definition of truth; (3) as the basis for my deliberations (or at least their starting point) I take the findings of the phenomenologists, in particular: W. Stróżewski, R. Ingarden, M. Heidegger and E. Husserl. These findings allow me to conclude that works of art cannot be truth-bearers in the classic sense (since it is a property

---

<sup>1</sup> Głównie tezy tego artykułu stanowiły podstawę referatu, który (pod nieco zmodyfikowanym tytułem) przedstawiłem na III Ogólnopolskiej Konferencji Interdyscyplinarnej z cyklu „Co i jak poznajemy przez obrazy?": „Obraz między *sacrum* a *profanum*”, Lublin–Kazimierz Dolny, 12–14 października 2016. Pierwotnie ów konferencyjny referat miał się ukazać w pokonferencyjnej monografii. Niestety, jej wydanie, z nieznanymi mi powodów, nie doszło do skutku.

sztuki nie mogą być wprawdzie nosicielami prawdy klasycznie pojętej (ta bowiem jest własnością sądów *sensu stricte*), ale są i mogą być siedliskiem „prawdy jako manifestacji” (*veritas ut manifestatio*).

of judgements *sensu stricto*), but they are and can be the seat of „truth as a manifestation” (*veritas ut manifestatio*).

## 1.

W szerokim obiegu, zwłaszcza tym pozafilozoficznym, „prawdziwość” i predykat „bycie prawdziwym” są (i mogą być) orzekane o dziełach sztuki z bardzo różnych powodów i w oparciu o rozmaite racje. Te różne powody i rozmaite racje jakiś czas temu bliżej analizował Roman Ingarden (Ingarden 1957a: 373–389). Na podstawie tych analiz Ingarden zestawił następnie siedem głównych pojęć prawdziwości, które najczęściej bierze się pod rozwagę, gdy mowa jest o prawdziwości (prawdzie) dzieła sztuki lub prawdziwości (prawdzie) w dziele sztuki. Ich lista, gdyby ją przedstawić w uproszczeniu, wyglądałaby jak następuje:

- (1) „Prawdziwość” jako szczególna własność przedmiotów przedstawionych w dziele sztuki, w szczególności, wierność reprezentowania pewnej rzeczywistości pozaartystycznej, w rezultacie czego przedmioty przedstawione w dziele (reprezentujące) stają się „ludząco podobne” (aż po granicę takozsamości) do przedmiotów wobec dzieła transcendentnych (reprezentowanych), w tym np. przedmiotów realnych typu góra Giewont, bałtycka plaża w Międzyzdrojach, Juliusz Cezar albo Lech Wałęsa (Ibidem: 376–378)<sup>2</sup>.
- (2) „Prawdziwość” jako właściwe dopasowanie (dobranie, dostosowanie, dostrojenie, odpowiedniość) środków przedstawienia do przedmiotu przedstawionego (Ibidem: 381/382). Dzięki temu trafnemu dostosowaniu dzieło sztuki staje się „przekonywające”.
- (3) „Prawdziwość” jako „wartość zestroju momentów jakościowych dzieła sztuki” – ich harmonia i spójność, dzięki czemu, jak dodaje Ingarden, w dziele sztuki nie sposób ani nic ująć, ani nic dodać (Ibidem: 382/383).

<sup>2</sup> Gwoli ścisłości trzeba jednak dodać, iż, według Ingardena, to pierwsze, specyficzne dla dzieł sztuki, pojęcie „prawdziwości” może występować w pięciu różnych wariantach. Jednak „wierność reprezentowania” – nawet gdyby sprowadzić ją do „prostego podobieństwa”, „przedmiotowej konsekwencji” czy „doskonałości ucieleśnienia” – jest w tym wypadku czymś wyjściowym i pierwotnym (1957a: 378–381).

- (4) „Prawdziwość” dzieła ze względu na jego stosunek do twórcy – pojęta już to jako szczerłość i prawdomówność autora, już to jako zgodność z zamierzeniami artystycznymi („dojrzałość”), już to jako „wierność wyrażania się autora w dziele” (Ibidem: 383–386).
- (5) „Prawdziwość” jako siła (moc, sprawność, skuteczność) oddziaływania dzieła na odbiorcę (Ibidem: 387).
- (6) „Prawdziwość” jako szczególna wartościowość dzieła sztuki, dzięki czemu jest ono zniewalająco „prawdziwym” dziełem sztuki i, m.in. wskutek tego, powszechnie uznanym, niekontrolowanym (Ibidem).
- (7) „Prawda” dzieła sztuki jako idea w nim zwarta – główny przekaz, przesłanie, myśl przewodnia (Ibidem: 388).

## 2.

Od wszystkich tych pojęć należy jednak wyraźnie odgraniczyć prawdziwość w sensie logicznym czy, ogólniej, poznawczym. Gdyby trzymać się tzw. klasycznej definicji prawdy<sup>3</sup>, to – jak dobrze wiadomo – prawdziwość w sensie logicznym (poznawczym) zasadniczo jest własnością sądu (wyniku poznawczego) i w związku z tym może przysługiwać dziełom sztuki jedynie o tyle, o ile są one sądami (wynikami poznawczymi) albo też o ile w ich obrębie występują sądy (wyniki poznawcze).

Pogląd ten jednak – pogląd, iż dzieła sztuki albo same są zdaniami w sensie logicznym (czyli sądami) albo też zawierają takie zdania (czyli sądy) – jest niemożliwy do utrzymania (przynajmniej na gruncie realizmu: metafizycznego, epistemologicznego i semantycznego), a jego obrona wymaga uprzedniego przyjęcia rozstrzygnięć antyrealistycznych w sensie M. Dummetta (Dummett 1978: 145–165). Bronić go można jedynie za cenę zerwania z podstawowym przesłaniem klasycznej definicji prawdy, a więc np. za cenę odejścia od mocnokoresponden-

---

<sup>3</sup> W sformułowaniu św. Tomasza z Akwinu, wzorowanym na formule Isaaca ben Salomona Izraeli i nawiązującym do odpowiednich sformułowań Arystotelesa, klasyczna definicja prawdy ma następujące brzmienie: „[V]eritas intellectus sit adaequatio intellectus et rei, secundum quod intellectus dicit esse quod est vel non esse, quod non est” (2003: 158). W swobodnym przekładzie sformułowaną przez Tomasza myśl można wyrazić np. w sposób następujący: „Prawda polega na zgodności myśli i rzeczy, a więc [zachodzi wtedy], gdy myśl stwierdza, że to, co istnieje, istnieje, a to, co nie istnieje, nie istnieje”.



cyjnego jej wariantu, za cenę przejścia np. na pozycje semantycznej teorii prawdy Alfreda Tarskiego, czyli, ostatecznie, za cenę pogodzenia się z teoriomodelowym i słabokorespondencyjnym jej ujęciem, jak wiadomo, ostatecznie redukowalnym do tej lub innej odmiany koherencjonizmu (Woleński 2005: 160–161 i dalsze).

Jak powszechnie wiadomo, główna idea, z którą mamy do czynienia w klasycznej teorii prawdy, domaga się uzgodnienia (zrównania) myśli o rzeczywistości z samą tą rzeczywistością (a nie np. myśli z myślą, sądu z sądem czy jednej reprezentacji mentalno-językowej z inną reprezentacją mentalno-językową) – domaga się bezpośredniej konfrontacji i ewentualnie uzgodnienia stanów rzeczy wzajemnie względem siebie *transcendentnych*, a więc, nieomal z definicji, należących do dwu różnych ontologicznych porządków i dwu różnych ontologicznych kategorii<sup>4</sup>. Tak sprawy się mają co najmniej w wypadku mocno korespondencyjnego wariantu klasycznej teorii prawdy, jak sądzę, tego właściwego – tego, za którym tak stanowczo i jednoznacznie obstawał Arystoteles.

Tymczasem treść zdań składających się np. na literackie dzieło sztuki (nie tylko zresztą zdań orzekających/*quasi*-twierdzących, lecz także rozmaitych *quasi*-pytań, *quasi*-życzeń czy *quasi*-ocen) bezpośrednio dotyczy świata przedstawionego w dziele sztuki, świata wykreowanego (skonstruowanego) przez wyobraźnię twórczą artysty (jego świadomość), zobiektywizowanego następnie w pewnym języku i podtrzymywanego w swym istnieniu przez świadomość użytkowników tego języka (np. czytelników). Świat ten istnieje tedy jedynie i tylko dzięki świadomości (najpierw tylko twórcy, a potem także czytelników) i w tym sensie, jak każdy przedmiot intencjonalny, jest pozbawiony bytowej *autonomii* (samoistności). Poza odniesieniem do świadomości (twórcy lub czytelnika) przestaje być tym, czym jest, traci swoją tożsamość, przestaje w ogóle istnieć.

Rzeczywistość wykreowana przez artystę nie spełnia zatem podstawowego warunku, którego spełnienia domaga się klasyczna definicja prawdy. Bo to nie ze światem przedstawionym (albo skonstruowanym w postaci modelu semantycznego) mamy uzgadniać nasze myśli, które pretendują do bycia prawdziwymi, czyli sądy. Rzetelnie i na serio spełniane/wydawane przez nas sądy odnoszą się wszak do świata pozaartystycznego, rzeczywistego, autonomicznie istniejącego, w szczególności

---

<sup>4</sup> Okoliczność ta wystawia klasyczną definicję na poważne trudności, być może nawet stanowi o jej „trudności krytycznej”. Zwracał na to uwagę m.in. Martin Heidegger (2005: 272 i dalsze).

do świata realnego, nie zaś do świata przedstawionego, wyobrażonego, artystycznie przetworzonego lub skonstruowanego w postaci modelu.

Jak się więc zdaje, podstawowym argumentem, który przemawia za słusznością sformułowanego wyżej przekonania, jest okoliczność, że występujące w dziełach sztuki zdania orzekające (np. w literackich dziełach sztuki, także tych maksymalnie realistycznych czy wręcz naturalistycznych) ostatecznie mają za swój przedmiot świat przedstawiony w tych dziełach, nie zaś jakąś rzeczywistość pozaartystyczną — rzeczywistość istniejącą autonomicznie (np. realnie), obiektywnie (choćby w najślabszym sensie tego słowa) czy transcendentnie w sensie strukturalnym i/lub radykalnym (Ingarden 1987: 207–211). Z tego powodu zdania orzekające, z którymi mamy do czynienia w dziełach sztuki (np. literackich), ponieważ są pozbawione funkcji stwierdzania w sensie ścisłym, nie mogą być uznane za sądy *sensu stricto*, a więc za właściwe nośniki prawdy i fałszu. Są one co najwyżej tzw. *quasi-sądami* (określenie Ingardena), czyli czymś pośrednim pomiędzy supozycjami w sensie Meinonga a sądami w sensie właściwym (Ingarden 1988: 229–247 i 378–383 oraz idem 1957b: 393–439).

W tym kontekście (i to niekoniecznie na marginesie) powstaje oczywiście pytanie, jaki status mają zdania orzekające występujące np. w literaturze religijnej albo literaturze politycznie, ideologicznie i światopoglądowo zaangażowanej? Czy status tych zdań bliższy jest statusowi sądów *sensu stricto*, czy też zbliżony jest raczej do statusu *quasi-sądów*, czyli zdań orzekających występujących w literackich dziełach sztuki? W związku z zaprezentowanym wyżej stanowiskiem rodzą się również dalsze problemy, np.: jak mają się sprawy w wypadku dzieł sztuki innych niż literackie, w szczególności: muzyczne, plastyczne, teatralne etc.? Czy (i ewentualnie w jakim sensie) wolno jest nam orzekać prawdę lub fałsz np. o obrazach malarskich, utworach muzycznych, opowieściach filmowych czy arcydziełach baletowych? Czy, jeśli już to czynimy, słowa „prawda” i „fałsz” mają w tym wypadku sens jedynie i tylko metaforyczny, czy też znaczenia tych słów jakoś zbiegają się (i ewentualnie przenikają) z klasycznie pojmowanymi prawdą i fałszem.

Otóż, jak się wydaje (w każdym razie tak tę kwestię rozstrzygał R. Ingarden), o dziełach sztuki – i to bez względu na ich rodzaj (literackie czy inne) – nie sposób jest orzekać prawdy lub fałszu w sensie logicznym (i ogólniej: poznawczym). Nie sposób tego czynić, bo – niezależnie od ich zawartości (treści) i ich formy – to wcale nie funkcją poznawczą jest ich podstawową funkcją. Ich funkcją podstawową jest budzić wrażliwość na pewne szczególne (możliwe) zestroje jakościowe i pewne wartości. Ich funkcją podstawową jest nie tyle zdawać z czegoś

sprawę (odtworzać, rekonstruować), ile raczej mówić o tym, co może być albo być powinno. Wreszcie, ich funkcją podstawową jest nie tyle informować albo powiadamiać o czymś (komunikować), ile raczej wzruszać, wyzwać pewne emocje, tudzież wzbudzać pewne marzenia i tęsknoty. Najczęściej zresztą dokonuje się to za pomocą obrazów, metafor, swobodnych skojarzeń, budowania nastrojów.

Dlatego, jak utrzymywał Ingarden, o ich prawdziwości lub fałszywości można mówić tylko w bardzo specjalnych i przenośnych sensach, w sensach całkiem odmiennych, niż ten czysto poznawczy, logiczny. Zresztą, co odnotujemy na marginesie, w wypadku dzieł sztuki operujących obrazami, a więc tych, które nie zawierają nie tylko sądów *sensu stricto*, lecz także supozycji i *quasi*-sądów, trudno byłoby mówić nawet o ich prawdziwości teoriomodelowej, słabokorespondencyjnej czy koherencyjnej. Tutaj zastosowanie może mieć jedynie prawdziwość/fałszywość w znaczeniu zdecydowanie pozalogicznym, a nawet prekategorialnym i antepredykatywnym. Natomiast prawdziwość i fałszywość w sensie logicznym można ewentualnie rozważać dopiero w odniesieniu do niektórych językowych interpretacji dzieł sztuki.

### 3.

Naturalnie, zdaję sobie sprawę, że przedstawiony wyżej pogląd – pogląd dość rygorystyczny, respektujący ściśle epistemologiczny punkt widzenia – może budzić rozmaite zastrzeżenia, a nawet sprzeciw. Zastrzeżenia i sprzeciw może wzbudzać zarówno ze strony samych artystów (twórców), jak i ze strony estetyków albo teoretyków sztuki, np. tych, którzy zwykli zwracać uwagę zwłaszcza na poznawczy i edukacyjny sens sztuki. Pragnę w związku z tym dodać, że pogląd ten wywołuje liczne dyskusje i wzbudza całkiem sporo kontrowersji również w epistemologii, a nawet w filozofii w ogólności.

Zresztą, te dyskusje i kontrowersje towarzyszą zagadnieniu prawdy od dawna, może nawet od samych jego początków. W ich rezultacie, oprócz klasycznie pojmowanej prawdy, mamy obecnie cały szereg innych jej koncepcji – koncepcji zwanych najczęściej nieklasycznymi albo kryteriologicznymi<sup>5</sup>. Pogłębione analizy i dyskusje dotyczące zagadnienia prawdy zawsze zresztą zmierzały w bardzo wielu różnych kierun-

---

<sup>5</sup> Niezależnie od podziału na klasyczną i nieklasyczne (kryteriologiczne) koncepcje prawdy, dzisiaj często mówi się też o jej koncepcjach epistemicznych i nieepistemicznych, inflacyjnych i deflacyjnych, relatywistycznych i antyrelatywistycznych itp. (Woleński 2005: 165 i n.).

kach. Dotyczyły nie tylko samego pojmowania (definiowania) prawdy, ale też różnych jej kryteriów oraz głównego nośnika cechy prawdziwości (i fałszywości).

Przy tym, jak dobrze wiemy, pytania typu: co jest właściwym nośnikiem prawdziwości?, o czym prawdę można (i wolno) nam orzekać?, czemu prawda i fałsz mogą przysługiwać?, wcale nie należą do błahych. I to nawet wtedy, gdyby się ograniczyć wyłącznie do tradycji klasycznej. Doskonale zdawał sobie z tego sprawę już Arystoteles – praojciec klasycznego sposobu definiowania prawdy, a zarazem ten, który twierdził, że prawdziwość i fałszywość mogą przysługiwać dopiero zdaniom w sensie logicznym, czyli sądom. Ale i dla Arystotelesa nie było to łatwe i proste rozstrzygnięcie. Nie było łatwe i proste, albowiem według Arystotelesa – jak wskazują niektóre jego pisma – cechą prawdziwości odznaczają się również proste akty percepcji: zarówno percepcji intelektualnej (ujmującej istotę rzeczy), jak i percepcji zmysłowej (np. dostrzeżenie wielobarwności albo kształtu jakiegoś przedmiotu fizycznego). Akty te jednak, jeśli już dochodzą skutku, nie mogą być fałszywe<sup>6</sup>.

Godzi się również zaznaczyć, że Arystoteles wyraźnie wzbraniał się przed przypisywaniem cech prawdziwości i fałszywości samym rzeczom. Na przykład na kartach *Metafizyki* pisał w tej sprawie co następuje: „Nie ma bowiem prawdy ani fałszu w rzeczach, jakoby na przykład dobro było prawdą, a zło tym samym fałszem, lecz jest prawda w myśli” (Arystoteles 2000: 315/316). Tym samym opowiadał się za tak zwanym, jak to dzisiaj powiemy, *predykatywnym* pojęciem prawdy, odrzucał natomiast *atrybutowne* jej pojęcie. Jak widać, Arystoteles starał się unikać perspektywy (pokusy, pułapki), którą obecnie określa się najczęściej mianem *ontologizacji* prawdy i która polega na orzekaniu prawdy najpierw o samym bycie, a dopiero wtórnie o różnych tego bytu odwzorowaniach. Jest to zresztą perspektywa, której trudno jest się oprzeć zarówno w naszym myśleniu potocznym (mocno przywykliśmy wszak do mówienia np. o „prawdziwych bohaterach”, „prawdziwym złocie”, „prawdziwym dziele sztuki”, „fałszywych klejnotach”, „fałszywych diamentach” etc.), jak i w obszarze myślenia filozoficznego. W filozofii tendencję do ontologizowania prawdy bez tru-

---

<sup>6</sup> Arystoteles: „Stwierdzenie czegoś o czymś – jako zdanie twierdzące – jest zawsze prawdziwe lub fałszywe. Co się natomiast tyczy percepcji rozumowej (*nous*), to jest inaczej; jedynie gdy rozum stwierdza, czym jest istota rzeczy (*to ti en einai*), występuje prawda, lecz nie wtedy, gdy coś orzeka o czymś. Jak widzenie własności specjalnej jest zawsze prawdziwe, lecz jeśli powiemy: ‘człowiek jest błąd’ lub ‘nie jest błąd’ – zdanie to nie będzie zawsze prawdziwe. Tak samo rzecz się ma w odniesieniu do tego, co jest bez materii [sc. do noetycznych form – dop. tłum.]” (1988, 133).

du odnajdziemy np. u Parmenidesa i Platona, tam zarysowana jest ona chyba najdobitniej, a później m.in. u św. Augustyna, św. Tomasza, B. Bolzano, E. Husserla, M. Heideggera, a także w neotomizmie egzystencjalnym (koncepcja transcendentaliów).

Fenomenologowie są w tym względzie podzieleni. Ingarden był zdecydowanym przeciwnikiem ontologizacji prawdy<sup>7</sup>. Ale niektórzy jego uczniowie i kontynuatorzy jego myśli nie zawsze umieli się jej oprzeć. Bodaj najdalej w tym punkcie poszedł Władysław Stróżewski – wykształcony na KUL-u historyk filozofii i neotomista, a jednocześnie mocno wrażliwy na wpływy fenomenologii, krakowski uczeń Ingardena.

Zdaniem Stróżewskiego, to wcale nie sfera poznania (wiedzy) jest właściwym, pierwotnym i podstawowym siedliskiem prawdy. Prawda odnosi się przede wszystkim do rzeczywistości – do sfery jej istnienia i sfery jej bytowości (Stróżewski 2013: 325). Zwracało na to uwagę, jak powiada Stróżewski, wielu myślicieli z przeszłości. Na przykład z punktu widzenia Parmenidesa (słynna teza o tożsamości bytu i myśli), prawda i byt są ze sobą tożsame, odróżnialne są zaś dopiero wtórnie, czysto myślowo i na użytek myślenia potocznego.

Podobne stanowisko znajdziemy również u św. Tomasza (*Summa theologiae*, I, 16, 3) i w tomistycznej koncepcji transcendentaliów. W koncepcji tej pojęcie prawdy, obok kilku innych pojęć (byt, rzecz, jedno, odrębność, dobro, piękno...), jest zakresowo zamienne z pojęciem bytu. Innymi słowy, pojęcia bytu jako bytu i bytu jako prawdy są równozakresowe. Dotyczą tego samego przedmiotu, tyle że rozważanego z dwu różnych stron i pod dwoma różnymi względami (w różnych aspektach). Gdy idzie o „prawdę bytu”, a więc gdy operujemy pojęciem prawdy w sensie ontycznym (metafizycznym), to idzie o byt w jego relacji do intelektu, czyli m. in. o tego bytu racjonalność, poznawalność i zrozumiałość (inteligibilność). Gdy zaś operujemy pojęciem bytu jako bytu, to na pierwszym planie obecna jest z kolei jego strona czysto egzystencjalna – jego istnienie i jego bytowość: samoistność i niesamoistność, pierwotność i pochodność, samodzielność i niesamodziel-

<sup>7</sup> Ingarden: „Przez ‘prawdziwość’ w ścisłym tego słowa znaczeniu rozumiemy pewien określony stosunek między zdaniem pełniącym funkcję sądu a wybranym przez sens tego zdania obiektywnie zachodzącym stanem rzeczy. Jeśli ów stosunek zachodzi, wówczas to zdanie nabiera pewnej cechy względnej, którą wyznaczamy słowem ‘prawdziwy’. W sensie przenośnym samo to prawdziwe zdanie nazywane bywa ‘prawdą’. Metaforyczność i odmiennność sensu idzie o wiele dalej, gdy przez ‘prawdę’ rozumie się czysto intencjonalny odpowiednik prawdziwego zdania pełniącego funkcję sądu, a już całkowicie niedopuszczalne wydaje się owo często używane zastosowanie słowa ‘prawda’, kiedy rozumie się przez nie przynależny do tego rodzaju zdania obiektywnie zachodzący stan rzeczy” (1988: 378–379).

ność oraz niezależność i zależność. Zasadniczo jednak, co w swoim czasie zawsze mocno podkreślał m.in. Mieczysław A. Krapiec, „«być bytem» i «wyrażać prawdę ontyczną» – to jedno i to samo. Dlatego też, dodawał Krapiec, w starożytności i średniowieczu mówiono, że byt i prawda to wartości zamienne — *ens et verum convertuntur*” (Krapiec 1984: 175).

#### 4.

Tradycja ta, *scil.* skłonność do ontologizowania prawdy, przetrwała do czasów nam współczesnych i najnowszych. Jej wpływy bez trudu odnajdziemy m.in. u Edmunda Husserla, który pojęcie prawdy jako rzeczywistości (*Wirklichkeit*) czy, jak kto woli, pojęcie „prawdy bycia” (*Seinswahrheit*) uznawał za „w gruncie rzeczy w sobie pierwsze”, a tym samym podstawowe (Husserl 1929: 114). Również w fenomenologii Martina Heideggera prawda jest przede wszystkim kategorią egzystencjalno-ontologiczną, nie zaś epistemologiczną lub ściśle logiczną. Przy czym, zgodnie ze specyfiką Heideggerowskiej fenomenologii, prawda jako jeden z egzystencjałów (a więc tych absolutnie podstawowych momentów bytowych samego bycia), ma charakteryzować przede wszystkim specyficznemu ludzki sposób bycia (sposób bycia *Dasein*) – ten mianowicie, który łączy się i który łączyć należy z otwartością i odkrywczością *Dasein* (Dębowski 2011: 91–95).

Fenomenologia egzystencjalna Martina Heideggera i jego analizy dotyczące prawdy są interesujące także dlatego, że Heidegger zwrócił uwagę na jeszcze jedno ważne pojęcie prawdy – na prawdę jako nieskrytość. Otóż, zdaniem Heideggera, już od czasów starożytnych, prócz prawdy jako stosunku zgodności między *intellectus et rei*, wyraźnie pojawia się jeszcze jeden, bardziej źródłowy sposób jej rozumienia – ten mianowicie, który za właściwe i pierwotne siedlisko prawdy zezwala uznać wszystko to, co wydobywa byt z mroku, co prowadzi do ujawnienia (manifestacji, wyrażenia się) bytu w jego tożsamości i co, tym samym, „«pozwala widzieć» byt w jego odkrytości” (Heidegger 2005: 278). Dlatego przez starogreckie słowo ἀλήθεια (w łacinie i językach nowożytnych z reguły zastępowalne słowem „prawda”; łac. *veritas*; niem. *die Wahrheit*; ang. *truth*) Heidegger proponuje rozumieć przede wszystkim „nieskrytość” (ang. *unconcealedness, unclosedness*). Przy czym tę nową reinterpretację pojęcia prawdziwości (prawdy jako nieskrytości), podobnie jak klasyczny sposób jej definiowania, można wiązać nie tylko z samym bytem, lecz także ze sferą poznania bytu. W tym celu wystarczy odpowiednio poszerzyć obszar



ἀπόφανσις, a tym samym obszar myślenia i rozumności (λόγος). Poszerzyć go zaś należy w ten sposób, by swym zasięgiem objął także sferę naoczności i widzenia (Ibidem: 277).

Kiedy jednak w ślad za Heideggerem mówimy o prawdzie jako nieskrytości, to jednocześnie warto pamiętać, iż w podobnym duchu co Heidegger, wcześniej i chyba nawet dobitniej niż autor *Sein und Zeit*, wypowiadał się Edmund Husserl. Również dla Husserla sfera naoczności (bezpośredniego doświadczenia) była czymś bardziej pierwotnym i bardziej podstawowym, niż sfera predykatywnego sądzenia. Była w naszym poznaniu czymś pierwotnym, podstawowym, a nawet absolutnie fundamentalnym zwłaszcza wtedy, gdy bierzemy pod rozwagę funkcje epistemiczne każdej „źródłowo prezentującej naoczności” (*originär gebende Anschauung*), a więc sferę wglądów samooczywistych, sferę tzw. naoczności pierwotnej (percepcyjnej), sferę tzw. oczywistości przedmiotowej. A sfera ta była przez Husserla specjalnie wyróżniana (wyróżniana epistemicznie i epistemologicznie) z tego powodu, że właśnie w tej sferze poznawane przedmioty i poznawane stany rzeczy ujawniają się w sposób maksymalnie źródłowy, a więc takimi, jakimi są w sobie i dla siebie. Dlatego też, jak pisał Husserl, każda „źródłowo prezentująca naoczność” (*originär gebende Anschauung*) jest nie tylko ostatecznym źródłem wszelkiego poznania (i wszelkiej możliwej wiedzy), ale i ostateczną podstawą (źródłem) jego prawomocności. Słowem, jest źródłem i podstawą zarówno wszelkiego poznania, jak i wszelkiego poznawczego uprawnienia<sup>8</sup>.

## 5.

Gdyby teraz, po tym krótkim aletejologicznym rekonesansie, spróbować zestawić główne filozoficzne pojęcia prawdy i gdyby to uczynić w zależności od tego, o czym prawda i fałsz są i mogą być orzekane, czyli w zależności od nośnika predykatów prawdziwości i fałszywości, to – jak sądzę – trzeba by najpierw rozróżnić (1) „prawdę bytu” (atrybutywną, ontyczną, ontologiczną, metafizyczną, transcendentalną) i (2) „prawdę myślenia o bycie” (poznawczą, epistemiczną, epistemologiczną), a następnie w obrębie tej ostatniej, poniekąd w ślad za W. Stróżewskim, dalej wyróżnić:

<sup>8</sup> Na etapie *Idei...* myśl tę Husserl bodaj najdobitniej wyrażał w postaci tzw. „zasady wszystkich zasad” (1975: 73 oraz 454–467).

- (1) prawdę antepredykatywną i prekategorialną czy też, jak ujmuje to W. Stróżewski, prawdę jako manifestację (*veritas ut manifestatio*) oraz
- (2) predykatywne pojęcie prawdy, w tym:
  - prawdę jako zgodność albo też, jak kto woli, korespondencję *intellectus et rei* (czyli *veritas ut adaequatio/corespondentio*) i
  - prawdę jako koherencję, czyli wewnątrzsystemową zgodność myśli z myślą, w szczególności formalną spójność czy logiczną niesprzeczność, a więc, ujmując rzecz ogólnie, *veritas ut coherentio* (Stróżewski 2013: 326).

Nie ulega kwestii (bo przemawiają za tym zarówno poważne racje metafizyczne, jak i równie poważne racje epistemologiczne), że zestawienie głównych sposobów rozumienia „prawdy poznania” (czy, w ogólności, „prawdy myślenia o bycie”) winna otwierać prawda antepredykatywna i prekategorialna, a więc prawda jako manifestacja. Używając innych sformułowań można też powiedzieć, że chodzi w tym wypadku o prawdę jako samoujawnienie się (nieskrytość) bytu w jego bycie i w jego esencjalnej tożsamości – chodzi o tego bytu źródłową samoobecność i równie źródłową samoprezentację. Prawdy w tym sensie należy doszukiwać się przede wszystkim w obrębie naoczności, zwłaszcza zaś w obrębie naoczności źródłowo prezentującej, a więc w różnych odmianach percepcji: od zmysłowej, po intelektualną. Prawdziwymi w tym sensie będą więc przede wszystkim różne rodzaje ujęć naocznych (i ich treść), w tym oczywiście także – gdyby w ogóle ją dopuścić – percepcja estetyczna i jej treść. Oczywiście, podobnie jak każdy inny typ naoczności, będzie ona prawdziwa o tyle, o ile odkrywa/odsłania nam pewne przedmioty w ich bycie i w ich tożsamości – zarówno w tym, że są, jak i w tym, czym one są.

Na marginesie dodajmy, że – zarówno w myśleniu potocznym, jak i w myśleniu filozoficznym – tego typu prawdziwość wiązana była najczęściej ze sferą oczywistości zmysłowej i, może rzadziej, ze sferą oczywistości logicznej. Bo też chyba właśnie w tych dwu obszarach najdobitniej manifestuje się „prawda bytu”, a więc, jak powiedziałby Husserl, „on sam” (*er selbst*), w jego „osobistej”, „cielesnej” rzeczywistości.

W świetle tego, co przed chwilą zostało powiedziane, łatwo zapewne jest się zgodzić, że predykatywne pojęcie prawdy będzie zasadniczo wtórne wobec antepredykatywnego, czyli wobec prawdy jako manifestacji. Będzie ono wtórne choćby na tej podstawie, że prawda jako zgodność i prawda jako koherencja mogą być orzekane dopiero o pewnych wytworach poznawczych, na dodatek, o wytworach z poziomu

predykatywnego sadzenia, czyli o sądach. Tak pojęte prawda i fałsz będą więc wtórne w takim dokładnie sensie, w jakim każdy wytwór pozostaje wtórny wobec czynności, której jest wytworem.

## 6.

Czy zestawienie to w jakiejś istotnej mierze zmienia (modyfikuje) sens naszego wyjściowego przekonania? Wprawdzie dalej, mimo pogłębienia naszych analiz w kwestii klasycznie pojętej prawdziwości, trudno byłoby przystać, że nosicielami prawdy klasycznie pojętej są także dzieła sztuki (albo zdania orzekające zawierające się w dziełach sztuki), lecz za to otwiera się perspektywa orzekania o nich prawdy w znaczeniu bardziej podstawowym – w znaczeniu „bycia odkrywczym”, w znaczeniu źródłowego samoujawniania się bytu w jego odkrytości (jego samopokazywania się, jego samoobecności i jego samo-prezentacji). Jeśli tak, jeśli bez szemrania uznamy tak właśnie zdefiniowane pojęcie prawdziwości, to wówczas nie widać żadnych istotnych przeszkód, aby tak pojętą prawdę można było orzekać również o dziełach sztuki. Ba, nie ma nawet żadnych przeszkód, aby tego typu prawda przysługiwała również literackim dziełom sztuki. Bo przecież, jak pisał Heidegger, „[t]o, że wypowiedź jest prawdziwa, znaczy [w tym wypadku]: odkrywa ona byt sam w sobie. Wypowiada ona, wskazuje, «pozwała widzieć» (ἀποφαινει) byt w jego odkrytości. Bycie prawdziwą (prawdę) wypowiedzi trzeba rozumieć jako bycie odkrywczą” (Heidegger 2005: 277). Tak pojęta prawda może być tedy odnajdywana we wszystkim, co wydobywa byt z mroku, co go odsłania w jego tożsamości i takozsamości, co czyni go źródłowo samo-obecnym i samoprezentującym się.

Jak się zdaje, z tak pojętą prawdą mamy do czynienia także w różnego typu dziełach sztuki – zarówno tych wielowarstwowych (jak np. literackie, z wyraźnie wyodrębnialną warstwą znaczeń słownych), jak i tych jednowarstwowych (jak muzyczne dzieła sztuki). Zarówno tych, które operują znakami konwencjonalnymi, jak i tych, które operują znakami ikonicznymi. Wydaje się nawet, iż dzieła sztuki operujące obrazami (malarstwo, rzeźba, fotografia, film itp.) są specjalnie wdzięcznym miejscem „zamieszkiwania” tak pojętej prawdy. Dla znaków ikonicznych i dla języka, którym operują sztuki plastyczne (zwłaszcza te przedstawiające), pierwszorzędne znaczenie ma wszak proste podobieństwo, a więc coś, co niekoniecznie musi wchodzić w rachubę w wypadku znaków konwencjonalnych, w szczególności, słow-

nych. Zapewne jest to też główny powód, ze względu na który przeżycia otwierające nam dostęp do świata przedstawionego w dziełach sztuki, są określane mianem percepcji estetycznej lub przynajmniej, jak proponował to Ingarden, *quasi*-percepcji.

## 7.

Tę zasadniczo pozytywną odpowiedź na pytanie, czy dzieła sztuki mogą być nośnikami prawdy i fałszu (naturalnie, przy założeniu, że nie jest to klasycznie pojęta prawda predykatywna, ale prawda jako manifestacja), trzeba jednak opatrzyć pewnym komentarzem oraz obwarować co najmniej pięcioma istotnymi zastrzeżeniami.

(1) Wytwory aktywności artystycznej człowieka, w tym zwłaszcza dzieła sztuki, są albo stają się nośnikami prawdy jako manifestacji tylko o tyle, o ile istotnie są odkrywczyste, a więc o ile zarazem angażują aktywność poznawczą, a tym samym pozostają, przynajmniej w pewnym stopniu, wytworami aktów rekonstrukcji. Albowiem tylko pod tym warunkiem, wzbudzając określone emocje i estetyczne przeżycia, jednocześnie mogą coś odsłonić, ujawnić, unaocznic, a więc z czegoś zdać sprawę.

(2) Jeszcze ważniejszą sprawą dla prawdziwości jako manifestacji jest jednak to, aby operacje lub wytwory umysłowe, które pretendują do bycia prawdziwymi (tj. do otwarcia się na „prawdę bytu” i do jej wyrażenia), ujawniały lub gwarantowały samoujawnienie tego, co obiektywne w sensie ontycznym (Ingarden 1971). Chodzi o to, by były, przynajmniej w pewnym stopniu, obiektywne epistemologicznie (Ibidem: 487–489). Przy czym, co należy mocno podkreślić, obszar albo zakres tego, co ontycznie obiektywne, wcale nie musi się pokrywać z tym, co bytowo autonomiczne (samoistne) i radykalnie transcendentne. Bo ontycznie obiektywne mogą być również cechy lub przedmioty bytowo heteronomiczne, np. wartości estetyczne, twory kultury, a nawet intersubiektywnie nam niedostępne przedmioty estetyczne (o ile spełniają warunek transcendencji strukturalnej w silniejszej postaci<sup>9</sup>).

(3) Istnieje wiele różnych pojęć obiektywności ontycznej (Ingarden wymienia ich osiem). Tylko nieliczne z nich (mianowicie: te mocniejsze) domagają się spełnienia warunku samoistności albo transcendencji w sensie radykalnym. W pozostałych, odpowiednio słabszych, relatywizacja do przeżywającego człowieka – aż po, dostępny jedynie

---

<sup>9</sup> Transcendencja strukturalna w silniejszej postaci domaga się spełnienia warunku dwupodmiotowości, przy czym słowo „podmiot” jest tu wzięte w znaczeniu „podmiotu cech”.

pierwszoosobowo, monosubiektywny świat *qualiów* – ani nie przekreśliła ani nie wyklucza ontycznej obiektywności. Tyle, że jest ona odpowiednio osłabiona (słabsza) w stosunku do bardziej radykalnych pojęć obiektywności w sensie ontycznym (Dębowski 2015: 111–124).

(4) Znaczy to, że pojęcie obiektywności w sensie ontycznym, w odróżnieniu od klasycznie pojmowanej prawdy, jest stopniowalne, a więc różne szczegółowe jej pojęcia dają się uporządkować na sposób typologiczny. Odpowiednio do tego, zróżnicowane w swej zawartości będzie pozostawać także pojęcie obiektywności epistemologicznej. Ale jedno jest tutaj stałe. Umysłowe przeżycia, umysłowe operacje, umysłowe czynności albo ich wytwory będą epistemologicznie obiektywne o tyle, o ile manifestują albo umożliwiają manifestację tego, co ontycznie obiektywne (w takim lub innym sensie).

(5) Jeśli jakaś wypowiedź, która pretenduje do wypowiedzi artystycznej, nie jest manifestacją tego, co ontycznie obiektywne (bo nie jest w żadnym stopniu i w żadnym sensie odkrywczą), wtedy nie jest ona, i być nie może, obiektywna epistemologicznie. Ten idealny kres, którym jest brak jakiegokolwiek epistemologicznej obiektywności (czyli pełna epistemologiczna subiektywność), winien być uznany za negatywny odpowiednik prawdy jako manifestacji, czyli fałsz.

## Konkluzja

Dzieła sztuki, w różnych ich odmianach (od literackich, poprzez plastyczne, aż do muzycznych włącznie), nie mogą być nośnikami klasycznie pojmowanej prawdy, czyli „prawdy jako zgodności myśli i rzeczy”. Jej nośnikami zasadniczo bowiem są (i mogą być) dopiero sądy w sensie ścisłym. Orzekanie tego predykatu o czymś innym niż zdania w sensie logicznym byłoby zapewne sprzeniewierzeniem się nie tylko dotychczasowej tradycji, ale i idei „prawdy jako zgodności”. Wymagałoby także gruntownej rewizji całej logiki klasycznej. Jeśli jednak, prócz prawdy jako zgodności, dopuścić również prawdę jako manifestację, to nie widać żadnych poważnych przeszkód, by siedliskiem tak pojętej prawdy były również dzieła sztuki – także i te, które operują obrazami i których esencją jest ikonizacja. Rzecz jedynie w tym, by „wydobywały świat z mroku”, by ten świat odkrywały, odsłaniały, objaśniały, oswajały, czyniły zrozumiałym. W tym sensie, jak to postulował m.in. M. Heidegger, prawdziwą będzie każda ta myśl i każda ta wypowiedź, która jest myślą albo wypowiedzią odkrywczą. Myśli i artystyczne wy-

powiedzi ludzi sztuki są odkrywcze, bywają odkrywcze, mogą być odkrywcze. W tym właśnie sensie są one prawdziwe, bywają prawdziwe, mogą być prawdziwe.

## Bibliografia

- Arystoteles (1988), *O duszy*, przeł. P. Siwek, Biblioteka Klasyków Psychologii, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Arystoteles (2000), *Ta meta ta physika. Metaphysica. Metafizyka*, t. I, przeł. T. Żeleźnik, redakcja naukowa A. Maryniarczyk, Wydawnictwo KUL, Lublin.
- Dębowski J. (2011), *Prawda w fenomenologii*, [w:] *Prawda*, D. Leszczyński (red.), Seria „Studia Systematica”, I, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław: 77–97.
- Dębowski J. (2015), *O obiektywności prawdy i jej podstawach ontycznych*, „Zagadnienia Naukoznawstwa” 2 (204): 111–124.
- Dummett M (1978), *Realism*, [w:] idem, *Truth and Other Enigmas*, Duckworth, London: 145–165.
- Heidegger M. (2005), *Bycie i czas*, przeł. B. Baran, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Husserl E. (1929), *Formale und transzendente Logik*, „Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung”, I, Halle (Saale).
- Husserl E. (1975), *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii. Księga pierwsza*, przeł. D. Gierulanka, PWN, Warszawa.
- Ingarden R. (1957a), *O różnych rozumieniach «prawdziwości» w dziele sztuki*, [w:] idem, *Studia z estetyki*, t. I, PWN, Warszawa: 373–389.
- Ingarden R. (1957b), *O tak zwanej «Prawdzie» w literaturze*, [w:] idem, *Studia z estetyki*, Tom I, PWN, Warszawa: 393–439.
- Ingarden R. (1971), *Rozważania dotyczące zagadnienia obiektywności*, [w:] idem, *U podstaw teorii poznania. Część pierwsza*, PWN, Warszawa: 451–490.
- Ingarden R. (1987), *Spór o istnienie świata*, t. II, *Ontologia formalna*, Część I, *Forma i istota*, oprac. i przeł. D. Gierulanka, Wyd. III zmienione, PWN, Warszawa.
- Ingarden R. (1988), *O dziele literackim. Badania z pogranicza ontologii, teorii języka i filozofii literatury*, przeł. M. Turowicz, PWN, Warszawa.
- Krapiec M.A. (1984), *Metafizyka. Zarys teorii bytu*, Wyd. III, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin.
- Stróżewski W. (2013), *Logos, wartość, miłość*, Wydawnictwo „Znak”, Kraków.
- Tomasz z Akwinu (2003), *Summa contra gentiles. Prawdy wiary chrześcijańskiej w dyskusji z poganami, innowiercami i błędzącymi*, t. I, przeł. Z. Włodek, W. Zega, Poznań.
- Woleński J. (2005), *Epistemologia. Poznanie, prawda, wiedza, realizm*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.





**Ewelina Katarzyna Pyrka**

ORCID 0000-0002-2600-8540

Uniwersytet Kardynała  
Stefana Wyszyńskiego  
Wydział Filozofii Chrześcijańskiej

Cardinal Stefan Wyszyński University  
Faculty of Christian Philosophy

## **FUNKCJE MĄDROŚCI PRAKTYCZNEJ W ETYCE PAULA RICOEURA**

### **Functions of Practical Wisdom in Paul Ricoeur's Ethics**

Słowa kluczowe: szczęście, *phrónesis*, racjonalność, przyjaźń, sprawiedliwość, indywidualizm, teleologizm

Key words: happiness, *phrónesis*, rationality, friendship, justice, individualism, teleology

#### Streszczenie

W niniejszym artykule zaprezentowana została wizja mądrości praktycznej w ujęciu Paula Ricoeura. Głównym celem rozważań było sprawdzenie, na ile jego propozycja umożliwia dokonanie oceny zjawisk wpływających negatywnie na zdolności krytyczne człowieka. Omawiane zagadnienie przedstawiono w świetle poglądów innych współczesnych myślicieli, takich jak Alasdair MacIntyre czy Charles Taylor. Przeprowadzone analizy wykazały, że mądrość praktyczna kreuje wizję dobrego życia, buduje więzi przyjaźni, domaga się teleologicznego sposobu urzeczywistniania idei sprawiedliwości. Konfrontacja wątków podjętych przez Ricoeura ze specyfiką kultury liberalizmu neutralnego pozwoliła na stwierdzenie, że współcześnie ograniczeniu uległa możliwość kwestionowania własnych sądów moralnych, co jest podstawową umiejętnością *phrónimos* – człowieka rozsądnego.

#### Abstract

This article presents a view of Paul Ricoeur's approach to practical wisdom. The main aim is to check how his proposition enables an assessment of the phenomena which adversely affect our critical abilities; this assessment is presented in the light of the views of other contemporary thinkers, such as Alasdair MacIntyre and Charles Taylor. The analysis conducted shows that practical wisdom creates a vision of the good life, builds bonds of friendship, and demands implementation of justice idea in a theological way. Confrontation of the issues approached by Ricoeur with the specificity of the culture of neutral liberalism makes it possible to state that, nowadays, the possibility of questioning one's moral judgments has been limited, which is the basic skill of *phrónimos* – the practically wise man.

## Wstęp

Przedmiotem niniejszych rozważań są poglądy z zakresu filozofii praktycznej, współczesnego francuskiego myśliciela, Paula Ricoeura. Głównym celem pracy jest wskazanie roli mądrości praktycznej w etyce wspomnianego filozofa. „Zamiar osiągnięcia życia dobrego wraz z drugim człowiekiem i dla drugiego, w sprawiedliwych instytucjach”, tak brzmi definicja etyki sformułowana przez omawianego autora (Ricoeur 2003: 285). Zatem etyka, a raczej dążenie etyczne, ma dla niego charakter teleologiczny, odzwierciedla egzystencję podmiotu na jej trzech płaszczyznach: indywidualnej, dialogicznej oraz społecznej. Przy konstrukcji, próbie realizacji oraz rewizji owego dążenia obecna jest, wymieniona w tytule, mądrość praktyczna, poprzez uczestnictwo, na wszystkich trzech poziomach egzystencji etycznej podmiotu. Wszystkie te trzy wymiary staną się przedmiotem dociekań niniejszego artykułu.

Filozofia Paula Ricoeura doczekała się wielu opracowań i komentarzy, szczególnie, jeśli chodzi o jego poglądy z zakresu ontologii czy hermeneutyki. Badaniu poddano jego koncepcję tożsamości osobowej, podmiotowości, jedności i narracyjności życia, wskazywano na rolę, jaką omawiany myśliciel przypisuje doświadczeniu „inności” czy też doświadczeniu czasu, a także porównywano jego wizję z myślą etyczną choćby Emmanuela Lévinasa. Zagadnienie mądrości praktycznej, a także jej roli w etyce Paula Ricoeura ma fundamentalne znaczenie dla zrozumienia całości jego filozofii. Z jednej strony, mądrość praktyczna stanowi podstawową kompetencję człowieka, umiejętność odpowiadającą za wszelkie inne nabywane dyspozycje, z drugiej natomiast, etyczny wymiar ludzkiej egzystencji to najbardziej znaczący aspekt ludzkiego bytowania w świecie, ponieważ to dopiero ta odsłona wymaga od nas czegoś, co nazwać można poświęceniem siebie czy obietnicą, które, jak twierdzi omawiany filozof, prowadzą do ukształtowania się sensu własnego bycia. Zatem należy dodać, że funkcje mądrości praktycznej nie wyczerpują się jedynie na etycznym poziomie ludzkiej egzystencji. Uobecnia się ona również na płaszczyźnie ontologicznej oraz moralnej, czemu warto by było się przyjrzeć w kolejnych badaniach. Celem niniejszych rozważań jest ukazanie roli mądrości praktycznej w sferze etyki, co najlepiej opisuje rozdział jednego z dzieł Ricoeura *O sobie samym jako innym*, pt.: *Ten-który-jest-sobą* a dążenie etyczne.

Mądrość praktyczna, w rozumieniu Paula Ricoeura, pełni podstawową funkcję w dążeniu etycznym człowieka, w oparciu o jej sady powstaje pewna rzeczywistość normatywna. To znaczy, wskazuje, jakie środki należy dobrać, aby osiągnąć szczęście, jakie relacje z innymi są

właściwe oraz jaką ideę sprawiedliwości należy urzeczywistniać. W oparciu o te rozstrzygnięcia możliwe jest dokonanie oceny danego działania czy też zjawiska jako sprzecznego lub zgodnego z jej kryteriami. Na znaczenie mądrości praktycznej w życiu etycznym zwróciło uwagę kilku myślicieli. W tradycji filozoficznej wyróżnia się wiele innych pojęć, często bliskich znaczeniowo, jakim jest rozumność praktyczna MacIntyre'a, rozum instrumentalny Taylora, czy też *phrónesis*, Arystotelesowski rozsądek, z którego koncepcji Ricoeur czerpie najwięcej inspiracji. Niniejsze rozważania mają pokazać podobieństwa i różnice między nimi, jeśli chodzi o rozumienie mądrości praktycznej i jej funkcji. W dalszych badaniach warto byłoby dokładnie porównać poglądy powyższych myślicieli, jak również poszerzyć zakres analiz o wzięcie rozumności praktycznej w ujęciu Habermasa.

I tak, zdaniem Arystotelesa, *phrónesis* dotyczy tzw. „spraw ludzkich” oraz tych, nad którymi możemy się namyślać (Arystoteles 1956: 1141 b 9–10). Dzięki biegłości w przeprowadzaniu trafnego namysłu jesteśmy w stanie poznać i właściwie ocenić rzeczy jednostkowe z całą ich wyjątkowością i niepowtarzalnością, czego rezultatem jest słuszne postanowienie, a także, wykonane w jego intencji działanie (Ibidem: 1141 b 14–15). Ricoeur, cytując Arystotelesa, stwierdza, że namysł to jedna z cnót dianoetycznych, czyli intelektualnych. Człowiek, który odznacza się wspomnianą zaletą, to *phrónimos*, człowiek rozsądny, czyli ktoś, „kto jest zdolny do trafnego namysłu odnośnie do tego, co dla niego dobre i pożyteczne, w ramach należytego sposobu życia w ogóle” (Ricoeur 2003: 289). Zdaniem Stagiryty, rozsądek to cnota jedynie ludzi w starszym wieku, ponieważ, jak twierdzi, poznanie owych „spraw ludzkich” może odbywać się tylko na bazie bezpośredniego, wieloletniego doświadczenia, którego, jak można się domyślać, brakuje ludziom młodym (Arystoteles 1956: 1099 a 31–33). Człowiek rozsądny dokonuje wyborów ze względu na to, co jest dla niego dobre i pożyteczne, zatem obecne są w nim zdolności do formułowania sądów wartościujących. Ramy, w jakich dokonuje tych sądów, to „należyty sposób życia w ogóle”, co świadczy o istnieniu pewnej normatywnej wizji życia.

Rozumność praktyczna w ujęciu MacIntyre'a również przejawia się na wskazanych przez Ricoeura trzech płaszczyznach egzystencji etycznej człowieka. Pierwsza z nich dotyczy osobistych wyobrażeń na temat szczęścia, a także świadomości siebie jako sprawcy działania. Wyraża się w uznaniu własnej jednostkowości i wyjątkowości, w zdolności do transcendowania własnej podmiotowości społecznej (MacIntyre 2009a: 275). Druga z nich posiada charakter dialogiczny, w którym jednostka nabiera charakteru praktycznie racjonalnego. Uznanie istnienia inne-

go człowieka otwiera przestrzeń dla kwestionowania pewności głośzonych sądów moralnych. Ostatnim elementem jest pewne tło kulturowe, w którym odbywać się ma wyżej wymieniona dyskusja. Powinno ono akceptować ogólny wzorzec, wzorzec doskonałości moralnej, którego realizacja pozwala na zbudowanie odpowiedniego, sprzyjającego otoczenia do namysłu (Ibidem: 275–278).

Wspomniany już Charles Taylor, w odróżnieniu od Ricoeura i MacIntyre'a, nie odnosi się w sposób bezpośredni do pojęcia mądrości praktycznej. Opisuje on pewien dominujący współcześnie typ tej specyficznej dyspozycji człowieka, jakim jest rozumność praktyczna o charakterze instrumentalnym. Wskazuje również na istniejące fenomeny czasów współczesnych, stanowiące rezultat posługiwania się tym rodzajem racjonalności. Każdy z nich sytuuje na innym poziomie dążenia etycznego człowieka, tj. w obszarze indywidualnych pragnień, w relacjach z innymi oraz w sferze społecznej. Podstawowe różnice w poglądach przytoczonych myślicieli zostaną przedstawione w ramach niniejszego artykułu.

## **Mądrość praktyczna narzędziem tworzenia ideału dobrego życia**

Etyka teleologiczna Ricoeura ma zatem swoje źródło w filozofii praktycznej Arystotelesa. Filozof ten ogół racjonalnych działań człowieka sprowadził do trzech form ich realizacji odbywających się w sferze teoretycznej, praktycznej oraz wytwórczej. Dla poniższych rozważań kluczowa jest ta druga forma działalności człowieka – sfera *prâxis*, a więc taki typ aktywności, której rezultat nie jest czymś względem niej zewnętrznym. To znaczy, że cel, który ma być osiągnięty dzięki realizacji konkretnego działania, tkwi w samym tym działaniu. Jest wobec niego immanentny. Dziedzinami filozofii, które, według Arystotelesa, odpowiadają temu wymiarowi ludzkiej egzystencji, są etyka oraz teoria państwa, gdzie przedmiotem poznania są rzeczy zmienne i przygodne. Przywołany powyżej Arystotelesowski podział ludzkiej aktywności ma istotne znaczenie dla zrozumienia pojęcia „dobrego życia”, stosowanego przez Ricoeura. Jest tak dlatego, ponieważ myśliciel ten umieszcza to centralne pojęcie etyczne we wspomnianej wyżej hierarchii *prâxis*. Aby lepiej ukazać, na czym polega specyfika ostatecznego celu człowieka, Ricoeur posługuje się pojęciem planu życia, zaczerpniętym zresztą również od Arystotelesa. Plan życia, w którym życie rozumiane jest nie w sensie biologicznym, lecz etycznokulturowym, można,

jego zdaniem, porównać do indywidualnego wyboru pewnego powołania. Człowiek mniej lub bardziej świadomie, opierając się na posiadanych preferencjach i skłonnościach, a także obecnych w społeczeństwie standardach samospelnienia kreuje plan swojego jestestwa. W ramach pojęcia planu życia zawarte są indywidualne wyobrażenia na temat miłości, życia rodzinnego, a także stosunku do dóbr zewnętrznych (Ricoeur 2003: 285–288).

Stawiając pytanie o istnienie ideału życia, który lepiej niż inne pasuje do bytu, jakim jest człowiek, Ricoeur posługuje się Arystotelesowskim pojęciem *érgon*, czyli pewnej specyficznej funkcji (Ibidem: 294–295). Czy można zatem zarysować normatywną wizję planu życia? Wydaje się, że tak. Świadczy o tym choćby przeprowadzone przez Arystotelesa rozumowanie, które odnajdujemy w *Etyce nikomachejskiej*, odnośnie do sposobów bycia istot żywych. Mówiąc najogólniej, jeśli tym, co odróżnia człowieka od roślin i zwierząt jest rozum, to powinien się nim kierować. Jeśli do jego natury należy transcendowanie reszty świata ożywionego, to powinien przekraczać go również pod względem potrzeb. Polega to na nieograniczaniu się do podtrzymywania funkcji życiowych, do odżywiania czy odbierania wrażeń zmysłowych, czyli na poziomie zwierząt, a kierowaniu się potrzebami rozumu (Arystoteles 1956: 1097 b 34 – 1098 a).

Kolejnym elementem, który ma świadczyć o istnieniu pewnej normatywności w sferze dobrego życia, jest wprowadzenie przez Ricoeura pojęcia praktyk, również należących do sfery *prâxis* oraz odpowiadających im wzorców doskonałości. Jak definiuje dalej, praktyki to „działania oparte na współpracy, w których obecne są reguły ustanawiające” (Ricoeur 2003: 292). Reguły te mają charakter konwencjonalny, powstały na drodze ewolucji społecznej i kulturowej. Stanowią kryteria, według których możliwe jest formułowanie sądów wartościujących, a dalej normatywnych, odnośnie do stopnia powodzenia czy doskonałości wykonania danej praktyki. Dzięki temu wreszcie otwarta zostaje możliwość sformułowania przepisu dobrego, czy lepiej powiedzieć – udanego działania, którego to właściwe wykonanie zbliża do wzorca doskonałości (Ibidem: 293).

Jaka jest zatem rola mądrości praktycznej, na pierwszym z wymiarów ludzkiej egzystencji? I czy posiada wymiar normatywny w znaczeniu moralnym? Analizując Ricoeurowskie rozważania, które odnajdujemy w dziele *O sobie samym jako innym*, należy zauważyć, że dzięki *phrónesis*, jak utrzymuje autor, możliwe jest ukonkretnienie owej mgławicy wyobrażeń na temat dobrego życia, na uczynieniu jej bardziej realnej, określonej praktycznie, zatem możliwej do zrealizowania. Ukonkret-

nienie to zaś wyraża się poprzez wyznaczenie środków, dzięki którym możliwe jest osiągnięcie celu ostatecznego. Wybór niezbędnych środków do realizacji osobistej wizji szczęścia musi być jednak poprzedzony przez specyficzny namysł, do którego to zdolny jest człowiek, nazywany przez Arystotelesa *phrónimos*, czyli człowiek rozsądny.

Wizja dążenia etycznego, ukonkretniona dzięki mądrości praktycznej, ugruntowana jest na poznaniu natury szczęścia, tak aby nie było upatrywane jedynie w środkach do niego wiodących, aby to, co uboższe, nie przewyższało ważnością tego, co stanowi istotę dążenia. Jednak, co warto zauważyć, sądy mądrości praktycznej nie prowadzą do całkowitego abstrahowania od dóbr zewnętrznych, do pewnego rodzaju ascezy, a jedynie kreują właściwą postawę wobec nich, czyli do traktowania ich jako narzędzi do realizowania dóbr wewnętrznych. Zależność tę widział już Arystoteles. Uważał on, że człowiek nie może osiągnąć szczęścia bez dóbr zewnętrznych, bez pewnego minimum materialnego, niezbędnego do przeżycia oraz do szansy wypełniania swojego dążenia (Arystoteles 1956: 1099 a 31–33).

Rozumność praktyczna o charakterze instrumentalnym, jak przedstawia to Taylor, generuje inną, wydaje się, że odwrotną postawę wobec dóbr zewnętrznych niż postulował to Ricoeur. W dziele *Etyka autentyczności* wymienia on trzy tzw. bolączki nowoczesności. Jedną z nich jest właśnie rozum instrumentalny, czyli pewna forma racjonalności, jaką uznaje za dominującą w dzisiejszej kulturze. Najogólniej rzecz ujmując, zadaniem rozumu instrumentalnego jest maksymalizacja efektywności konkretnego działania. Posługiwanie się tym typem racjonalności polega na doborze oraz kalkulacji środków prowadzących do danego celu, w taki sposób, aby stosunek nakładów względem potencjalnych zysków był jak najmniejszy. W rzeczywistości, w której dominują względy ekonomiczne i utylitarne, w której cywilizacją masową rządzą wielkie korporacje gospodarcze i finansowe, zorientowane na pomnażanie swojego kapitału, poświęcanie dóbr wyższych, jakim jest na przykład godność człowieka, stało się konsekwencją korzystania z rozumu instrumentalnego (Taylor 2002: 12–14). Problematyczne czy też wątpliwe moralnie nie jest samo istnienie czy też posługiwanie się kryteriami ekonomicznymi, ale bezrefleksyjne uogólnianie tych norm na wszelkie sfery ludzkiej egzystencji. Kierowanie się analizami o strukturze kosztowo-celowej, na przykład pytaniem: „Czy to się opłaca?”, prowadzi do deprecjonowania znaczenia wielu dóbr, do wykorzystywania innych jako środków do celów, a w konsekwencji, do wyceńniania ludzkiego życia, którego fenomen (coraz bardziej się rozpowszechniający) szeroko opisuje Michael Sandel w książce *Spra-*



wiedliwość czy też jeszcze dogłębniej w dziele *Czego nie można kupić za pieniądze*.

Jednym z następstw gloryfikacji rozumu instrumentalnego jest specyficzna postawa wobec wytwarzania oraz używania dóbr zewnętrznych. Przestają być one traktowane jako pewne minimum, konieczne do zaspokajania podstawowych potrzeb życiowych, a stają się celem samym w sobie. Fenomen ten jest sprzeczny z normatywnością odkrywaną przez sądy mądrości praktycznej. Rozum instrumentalny, działając na zasadzie środek – cel, gubi cały horyzont dóbr nadrzędnych wobec tego jednego stosunku. Opierając się na kryterium efektywności czy też opłacalności, w tych wymiarach życia, w których nie jest to słuszne i właściwe, prowadzi do satysfakcjonowania się osiąganiem doraźnych celów czy też błędnego rozpoznawania ich jako najistotniejszych. Mądrość praktyczna zaś oddziela to, co doraźne, od tego, co autentyczne, to, co warto i należy czynić, aby było traktowane jako jedynie narzędzie służące osiągnięciu dobra samego w sobie. Do wywyższenia znaczenia dóbr zewnętrznych, takich jak dobrobyt materialny, bogactwo czy zaszczyty, do utożsamiania ich posiadania z osiągnięciem szczęścia, przyczyniła się, na co zwraca uwagę współczesny socjolog Zygmunt Bauman, rewolucja aksjologiczna, jaka dokonała się w tzw. moralności mieszczańskiej. Przez poprawienie się warunków życia, rozwój techniki, ukazanie się nowych horyzontów samospelnienia, dobre życie zaczęło oznaczać epatowanie dobrobytem. Cel, jakim stała się pogoń za przyjemnością, wyewoluował dziś w nieograniczone nienasycenie potrzeb, pragnień, a także erozję roszczeń, uzasadnianych jedynie subiektywnym poczuciem potrzeby (Bauman 2008: 110-113).

## **Mądrość praktyczna generatorem uczucia troskliwości**

Starając się ustalić funkcje mądrości praktycznej, nie sposób unikać pytań typu: Czy do szczęścia potrzebni są inni ludzie? Czy ktoś, kto wylądowałby na bezludnej wyspie, nie mógłby być szczęśliwy? Wydaje się, że słowo „szczęście” i „samotność” wykluczają się. Jaka postawa wobec innych jest zatem właściwa, to znaczy taka, która umożliwia osiągnięcie dobrego życia? Ricoeur w swojej wizji etyki szuka miejsca dla innego, przede wszystkim po to, by uchronić indywiduum od zatracenia się w sferze własnych pragnień. Jego rolę dostrzega w otwarciu przestrzeni refleksyjnej, wychodzącej poza granice własnego jestestwa tak, aby wyzwolić człowieka od skłonności do egoizmu i skrajnego in-

dywidualizmu. Ten składnik dążenia etycznego, który w zaproponowanej przez niego definicji etyki odsłania się pod postacią słów „[...] z innymi i dla innych [...]” nazwał troskliwością (Ricoeur 2003: 299). Idealem relacji z innymi jest dla niego relacja przyjaźni.

To, co wydaje się najistotniejsze w problematyce przyjaźni, to metafizyczne rozróżnienie dokonane przez Stagirytę między możliwością a aktem, a – jak pisze Ricoeur – między pewną zdolnością a jej urzeczywistnieniem. Dlatego też uznaje on pośredniczącą rolę innego w realizacji konkretnych potencjalności. Za jedną z takich potencjalności można by uznać dążenie do osiągnięcia szczęścia, którego to realizacja świadczy o jej urzeczywistnieniu. Jednak, aby coś mogło zaistnieć, konieczne jest wskazanie warunków czy też narzędzi umożliwiających pozbycie się pewnych braków. Jednym z takich braków jest nieobecność przyjaźni, którą to za Arystotelesem, określa jako jedno z największych dóbr zewnętrznych (Ibidem: 308).

Jak twierdził Arystoteles, aby dwie osoby można było nazwać przyjaciółmi, muszą oni „żyć wzajemną życzliwością, wzajemnie sobie dobrze życzyć i zdawać sobie z tego sprawę”. Tym, co Ricoeura szczególnie interesuje w tej relacji, to jej wzajemność, obopólność oraz uczucie życzliwości, jakie ze sobą niesie (Ibidem: 303). Najbardziej cennym rodzajem przyjaźni jest ta, która powstaje w wyniku następstwa wspólnej chęci dążenia do dobra. Rodzi się wyłącznie między ludźmi etycznie dzielnymi lub podobnymi w tej dzielności, ponieważ tylko wtedy można mieć pewność, że obie osoby będą darzyć się wzajemnie podobnymi uczuciami, że obie rozpoznają dobro i będą chciały ku niemu dążyć. W relacji z innymi ujawnia się istnienie pewnej asymetrii, czyli nierówności między osobami. Taką sytuacją, w której troskliwość oraz wspomniana asymetria najbardziej są widoczne, jest sytuacja cierpienia. Istotą cierpienia nie jest, według Ricoeura, odczuwany ból fizyczny czy nawet psychiczny, lecz jest nim pomniejszenie czy nawet zniszczenie możliwości bycia sprawcą, czyli zdolności do zapoczątkowania czegoś w świecie, brak zdolności do działania. Gdy przyjaciel cierpi, inicjatywa leży po naszej stronie. Będąc przyjacielem innego, a więc kochając go ze względu na dobro, jakim jest jego osoba, w sytuacji, gdy cierpi, odczuwamy obowiązek obdarzenia go właściwym wsparciem. Owo wsparcie może przybierać różne formy, jednak jego podstawą jest okazanie sympatii i współodczuwanie, czyli chęć podzielenia smutku drugiego. W momencie takiej odpowiedzi na jego wezwanie pierwotna równość zostaje przywrócona i urzeczywistniona, dzięki obustronnemu uznaniu i przekonaniu o znikomości bycia (Ibidem: 316–318). Istotą uczucia troskliwości jest zatem, jak twierdzi Ricoeur, obopólność i wza-

jemna życzliwość pomiędzy ludźmi, którzy nawzajem sobie dobrze życzą i zdają sobie z tego sprawę.

Jaka jest funkcja mądrości praktycznej na dialogicznym poziomie ludzkiej egzystencji? Dzięki niej człowiek otwiera się na egzystencję innych, uświadamia sobie, że zarówno on, jak i inni, potrzebują siebie nawzajem, aby móc zrealizować własną wizję dążenia do życia dobrego. Owo otwarcie polega na zrozumieniu, że najbardziej pożądaną postawą wobec tych innych jest coś, co Ricoeur określa mianem troskliwości, sprowadzającej się do pewnej spontanicznej życzliwości, która to przywraca założoną równość wśród ludzi. Przedmiotem słusznych postanowień mogą być trudne i niejednoznaczne sytuacje, jakie napotykamy z racji tego, że współżyjemy z innymi ludźmi. Wtedy też, dla zbudowania właściwych więzi, konieczne jest dokonanie trafnej interpretacji zarówno ludzkich działań, jak i intencji działających.

Posiadanie tego najważniejszego z dóbr zewnętrznych, jakim jest posiadanie przyjaciela, czyli osoby, dla której horyzont dążenia etycznego zostaje otwarty, prowadzi do rozwoju mądrości praktycznej. W tym przypadku, wzbogacenie jej sądów zachodzi dzięki możliwości przeprowadzania racjonalnego dialogu. Jednym z najistotniejszych elementów życia społecznego, na co zwraca uwagę również MacIntyre, jest uczestnictwo w dyskursie z innymi, podczas którego nie tylko uświadamiamy sobie oraz artykułujemy swoje myśli dotyczące wyobrażenia dobrego życia czy też racji za nim przemawiającymi, lecz także poznajemy racje innych (2009b: 135–137). Dla tego filozofa funkcją mądrości praktycznej, a w jego terminologii – rozumu praktycznego, jest formułowanie racji przemawiających w sposób konstytutywny za aprobatą i uznaniem tej koncepcji ludzkiego spełnienia, którą uosabia dana wizja dążenia etycznego (Ibidem: 133). Weryfikację tych racji stanowią właśnie inni. Po pozytywnym przejściu przez filtr racjonalności drugiego, szansa, że jest ona słuszna, potencjalnie się zwiększa. Brak takiego namysłu, a zarazem i możliwości zakwestionowania uznawanego przez podmiot ideału dobrego życia, prowadzi do jego zamknięcia się w kręgu osobistych wyobrażeń, sądów, uznawanych wzorców postępowania, stwarza postawę bezrefleksyjną i bezkrytyczną wobec własnego życia, własnych pragnień, własnego ja. Ograniczenie się do takiej racjonalności uniemożliwia dostrzeżenie wielu istotnych aspektów rzeczywistości, których poznanie doprowadzić może do przekształcenia dotychczasowego planu życia, a w konsekwencji również i ustrzeżeniu się przed błędem, co, jak twierdził Arystoteles, jest cechą *phrónimos* – człowieka rozsądnego.

Na podobne zagrożenia zwraca uwagę Charles Taylor, opisując kolejną z tzw. bolączek nowoczesności. Postawę, którą umieścić można

w sferze dialogicznej dążenia etycznego, określa on jako indywidualizm. Twierdzi, że jest to fenomen dzisiejszej cywilizacji, który, zyskując niewyobrażalną moc, rządzi naszym usposobieniem (2002: 9–12). Następstwo konsekwentnego kierowania się takim podejściem określa on jako łatwy relatywizm, czyli przekonanie, że każdy człowiek posiada własne wartości, o których nie należy dyskutować, ponieważ, w przeciwnym razie, nikt nie mógłby być autentyczny, niewzruszony w wierności samemu sobie. Jest to mentalność, która daje podmiotowi absolutną władzę do autokreacji i pewne roszczenie do trwania w swej własnej oryginalności (Ibidem: 20).

Czy powszechna apoteoza indywidualizmu sprzyja rozwojowi mądrości praktycznej? Wydaje się, że wręcz przeciwnie. Otóż pełne odzwierciedlenie autonomii jednostek zawiera nawoływanie do wykroczenia poza dawne horyzonty moralne, do transcendowania przekonań religijnych, do sprzeciwu wobec kategoryzowania własnego ja w istniejących schematach, które to w dużym stopniu ograniczają pole swobodnej autokreacji i samorealizacji, możliwość bycia w pełni sobą. Jednak ma to również i swoje inne niebagatelne znaczenie. Pozbycie się znaczenia tradycji, historii, traktowanie istniejących obrzędów i norm społecznych w sposób czysto instrumentalny doprowadza, zdaniem Taylora, do zawężenia horyzontu wartościowania danego działania czy danego sposobu życia (Ibidem: 11). Skutkuje utratą szerszej, bogatszej wizji rzeczywistości, a w rezultacie prowadzi do zamknięcia się w sferze własnych pragnień i dążeń, przed którym chciał uchronić nas zarówno Ricoeur, jak i MacIntyre, wprowadzając pojęcie osoby innego jako warunku bycia sobą. Indywidualizacja, brak konieczności uzgadniania z innymi osobistego planu egzystencji, pomysłu na stawanie się sobą, zamyka jednostkę w kręgu samotności. Prowadzi nie tylko do zawężenia horyzontu znaczenia, lecz także do braku przestrzeni dla kwestionowania oraz racjonalizowania sądów moralnych. Jeśli nie należy dyskutować na temat dóbr, jakie uważamy za najbardziej cenne, jeśli obowiązuje zasada *de gustibus non est disputandum*, wtedy przestrzeń dla wzbogacenia mądrości praktycznej znacząco zanika.

## **Mądrość praktyczna jako instrument do ureczywistniania idei sprawiedliwości**

Przedmiotem rozważań w niniejszej części będzie trzecia funkcja mądrości praktycznej wyróżniona przez Paula Ricoeura, jaką jest budowanie sprawiedliwych instytucji społecznych. Jaka jest ich rola, jakiemu celowi mają służyć – jakie dobro mają ureczywistniać, jeśli ich istnienie, a także ich funkcjonowanie, ma być oceniane jako sprawiedliwe? Jaką ideę sprawiedliwości mają odzwierciedlać? Czym jest sprawiedliwość według Ricoeura? Czy samo rozumienie sprawiedliwości powinno mieć charakter teleologiczny, czy raczej deontologiczny? Pytania te stanowią jedynie część zagadnień, jakie można byłoby zanalizować, badając sferę instytucji społecznych wraz z ich odniesieniem do sprawiedliwości, jak i do możliwości osiągnięcia szczęścia przez konkretne podmioty etyczne. Chyba w sposób najbardziej wyraźny ukazuje się tu polemika między teleologizmem a deontologizmem, w którą wpisuje się Ricoeur, proponując połączenie tych dwóch nurtów na rzecz wyższości tego, co dobre, nad tym, co legalne.

W sprawiedliwości rządzącej instytucjami społecznymi równość jest jej celem do osiągnięcia, czyli dobrem, jakie powinno zostać zrealizowane, czego wyraz odnaleźć można w poczuciu sprawiedliwości posiadanym przez konkretnego obywatela. Owo poczucie zawiera w sobie troskliwość w tej mierze, w jakiej ta otwiera horyzont dążenia do własnego szczęścia, na egzystencję każdego innego, na zrozumienie, że każdy inny jest godny poważania oraz uznania jako jednostki niepowtarzalnej (Ricoeur 2009: 335–336). Poczucie sprawiedliwości ma niebagatelne znaczenie w życiu społecznym, dlatego też ważna jest również troska o jego zastosowanie, jakim, wedle Ricoeura, są instytucje. Charakteryzuje on je jako pewną formę współzycia społeczeństwa, którego idea odzwierciedla łączące ludzi wspólne obyczaje, starogrecki *éthos*, powszechnie uznawane pewne wzorce postępowania. Zgodnie z poglądami Ricoeura najbardziej konstytutywną cechą instytucji jest ta, którą przywołuje za Hannah Arendt, czyli okazywanie etycznego pierwszeństwa dóbr i wzorców przed przymuszającymi regułami, wiążącymi się z uczestnictwem w danej wspólnotcie (Ibidem: 332–333). Ów *éthos* opisują oboje jako wolę współdziałania i współzycia, a którą Arendt, odróżniając od panowania rządzącego instytucjami politycznymi, nazywa władzą wspólną (Ibidem). Co ciekawe, Ricoeur uważa, że władza ta, czyli pewne porozumienie wielości, tak jak i rozpatrywane

wcześniej samo dążenie do dobrego życia, należą do sfery *prâxis* ludzkiej egzystencji. Funkcjonuje jako pewien wzorzec, którego to horyzont znaczenia zawiera się w nim samym, w swym własnym spełnianiu się. Jest zatem strukturą posiadającą przede wszystkim charakter teleologiczny, z czym wiąże się zasadność pytania o cel systemu, jakim są sprawiedliwe instytucje społeczne (Ibidem: 322–327).

Podstawowym ich zadaniem jest dla Ricoeura regulacja rozdziału dóbr, przede wszystkim tych nietrwałych i zewnętrznych tak, aby ich podział pomiędzy uczestnikami danego stosunku był równy (Ibidem: 331–333). Instytucje społeczne to system, którego celem jest budowanie właściwych, dojrzałych etycznie postaw wśród społeczeństwa, a także tworzenie sprzyjających warunków dla rozwijania w jednostkach ich mądrości praktycznych, czyli trwałych zdolności do formułowania słusznych postanowień.

Rozważając naturę sprawiedliwości, Ricoeur stwierdza, że całe jej bogactwo interpretacji można sprowadzić do dwóch głównych tendencji. Po pierwsze, sprawiedliwe może być to, co jest powszechnie uważane za dobre, po drugie, jej kryterium stanowi nie dobroć, lecz legalność, która zyskuje swoją moc normatywną przez to, co można wywieść chociażby z prawa pozytywnego. Te dwa kryteria oceny ze względu na to, co dobre lub ze względu na to, co zgodne z prawem, są głoszone przez przedstawicieli dwóch dobrze znanych nurtów etycznych, jakimi są teleologizm i deontologizm. Rodzi się tylko pytanie, które z tych kryteriów jest pierwsze, lepsze, bardziej odpowiadające rzeczywistemu znaczeniu sprawiedliwości. Jak utrzymuje Ricoeur, sprawiedliwość w pierwszej kolejności ma charakter teleologiczny, co uobecnia się w posiadanym poczuciu sprawiedliwości. Owo poczucie niejednokrotnie ujawnia się również w sferze działań nieobjętych zinstytucjonalizowanymi normami (Ibidem: 328), jak np. konwencje, tradycje czy reguły moralne. Podobnie zauważa MacIntyre. Dla tego filozofa jednym z warunków możliwości bycia podmiotem moralnym jest świadomość siebie jako sprawcy działań, samowiedza dotycząca popełnianych czynów wraz z poczuciem za nie odpowiedzialności. Gdy istniejące struktury społeczne nie wymagają od jednostki posiadania swoistego zmysłu moralnego, a jedynie podporządkowania się istniejącym regułom, możliwość samopojmowania siebie przez podmiot zostaje utrudniona czy też wręcz ograniczona (MacIntyre 2009a: 271–274).

Jaka w ramach takiego rozumienia trzeciego, a zarazem ostatniego składnika dążenia etycznego, jakim są sprawiedliwe instytucje społeczne, może być funkcja mądrości praktycznej, której to wizję proponuje Paul Ricoeur? Jeśli instytucje charakteryzuje on jako porozumienie



wielości, to z samego pojęcia porozumienia wynika, że nie może się ono dokonać bez jakiegoś dialogu, wspólnej refleksji. Za przeprowadzenie racjonalnego dyskursu z innymi odpowiada mądrość praktyczna. Dzięki niej możliwe jest zbudowanie właściwego otoczenia, które to, analogicznie do tego, co mówiliśmy odnośnie do przyjaźni, sprzyja rozwijaniu mądrości praktycznej, daje ramy dla uzasadniania swoich sądów. W konsekwencji realne, a nie tylko pozorne porozumienie wielości, ma szansę zaistnieć tak, by poszczególne jednostki miały wpływ na istnienie i funkcjonowanie instytucji społecznych, a w rezultacie również mogły spełniać własne dążenia etyczne. Mądrość praktyczna towarzyszy również w realizacji celu instytucji społecznych, jakim jest urzeczywistnianie idei sprawiedliwości. Biorąc pod uwagę przedmiot tego swobodnego namysłu, jakim są środki do celu, za niezbędny środek można uznać sposób odtwarzania samej idei sprawiedliwości, który może mieć charakter teleologiczny lub deontologiczny. Formułowanie słusznych postanowień w sferze instytucjonalnej posiada swoje odzwierciedlenie w tworzeniu systemów prawnych, w regulacji rozdziału dóbr, we właściwej interpretacji potrzeb i pragnień członków społeczeństwa.

Interesujące uwagi odnośnie do tej problematyki zgłosił również Charles Taylor. Biorąc pod uwagę pewną dominującą postawę jednostek wobec dóbr zewnętrznych, kierowanie się rozumem instrumentalnym, a dalej i coraz bardziej rozpowszechniający się skrajny indywidualizm, wydaje się, że człowiek nowoczesności to jednostka nieposiadająca poczucia wspólnotowości, co więcej, celowo zamykająca się na egzystencję innych. Takie pozbycie się potrzeby więzi z innymi prowadzi, zdaniem Taylora, do bycia pozostawionym samemu sobie wobec tego, co nazywa on ogromną, biurokratyczną machiną państwa. Przez powszechną atomizację społeczeństwa, a także wyobcowanie ze sfery publicznej, dochodzi do utraty politycznej kontroli nad własnym losem (Taylor 2002: 11). Współczesna cywilizacja składa się z tzw. ideałów autentyczności, czyli jednostek, dla których swoboda autokreacji jest najważniejszym dobrem, a podstawową wolnością jest wolność wyboru własnego stylu życia. Ogół takich ideałów Taylor nazywa kulturą autentyczności, w której dominuje postawa liberalizmu neutralności. Ideałem nowoczesnego, wolnego społeczeństwa jest takie, które pozostaje neutralne wobec kwestii natury dobrego życia, które nie narzuca żadnej normatywności, w której każdy styl życia jest dobry, z racji tego, że jest stylem oryginalnym i autentycznym, a więc odzwierciedla prawdziwe pragnienia i skłonności jednostek (Ibidem: 22-24).

Jeśli jednak wziąć pod uwagę rozumienie instytucji społecznych przez Paula Ricoeura, dla którego stanowią one pewien wzorzec działa-



nia wspólnego, to widoczna jest tu pewna oryginalność jego myślenia. Wydaje się bowiem, że jeśli nastąpiło zamknięcie się możliwości nawiązywania dialogu społecznego na temat tego, co dobre, jeśli dobroć stała się kategorią subiektywną, to znaczenie sprawiedliwości zostało ograniczone jedynie do jej rozumienia jako zgodności z prawem. Prym wiedzy legalność, ponieważ kryteria odnośnie do tego, co może być uważane za dobre, są niejednoznaczne, a często nawet i sprzeczne. Prawo zatem jest sprawiedliwe, ponieważ obowiązuje, a obowiązuje z racji tego, że zostało ustanowione przez zobligowane do tego podmioty. Specyfika tego fenomenu jest również sprzeczna z tym, co, postulował Ricoeur, czyli pierwszeństwa pewnych wzorców postępowania obowiązujących we wspólnocie, pewnego *éthosu* przed przymuszającymi regułami (Ricoeur 2009: 332). Dominujący charakter zespołu norm prawnych, czyli pewnego systemu postanowień, jest nadrzędny wobec moralności. Jest również niezależny od innych systemów normatywnych, takich jak obyczaje czy religia, których wpływ na kształtowanie się podmiotowości jest co do zasady niepodważalny.

## Zakończenie

Przeprowadzone analizy pokazały, że mądrość praktyczna jest warunkiem zobiektywizowania planu życia, uczynienia go bardziej konkretnym, możliwym do zrealizowania. Relacje z innymi (wraz ze sprawiedliwymi instytucjami społecznymi) odzwierciedlają krytyczną instancję, tworzą tzw. *phrónesis* wielu, w której uczestniczący podmiot może sformułować słuszne przekonanie. Ostatecznie to posiadanie słusznego przekonania okazuje się elementem konstytutywnym dla zrealizowania celu ostatecznego, który Ricoeur upatruje w osiągnięciu szczęścia. Będąc indywidualną sferą wartościowań i interpretacji odnośnie do dóbr wyznaczających hierarchię *prâxis*, stanowi tym samym o pewnym refleksyjnym fundamencie dla ideału spełnienia. Przez wyrażane przekonanie w czasie przyjacielskiej rozmowy czy społecznej debaty następuje rozwój mądrości praktycznej, a także możliwe jest ukonkretnienie wymogu uniwersalności w kontekście historyczności i kulturowości, nieodzownych dla specyfiki ludzkiego bycia.

Reasumując, funkcją mądrości praktycznej w ujęciu Paula Ricoeura jest tworzenie ideału dobrego życia ujawniające się we właściwej postawie podmiotu wobec używania dóbr zewnętrznych. Jest ona źródłem uczucia troskliwości, ma prowadzić do otwarcia się na istnienie drugiego człowieka. Stanowi także narzędzie prowadzące do teleolo-

gicznego urzeczywistniania idei sprawiedliwości. Na podobną rolę rozumności praktycznej wskazuje Alasdair MacIntyre. Wspólnym elementem rozważań obu myślicieli jest zdolność podmiotu do kwestionowania sądów moralnych, a także sprzyjające ku temu otoczenie. Dla Ricoeura natomiast mądrość praktyczna odpowiada także za właściwe odnoszenie się do emocji i afektów, czego nie odnajdujemy w poglądach MacIntyre'a. Ma ona prowadzić do wykształcenia w podmiocie odpowiednich uczuć, zbudować postawę wzajemnej życzliwości i sympatii. Dyskusja na temat praw człowieka, znajdująca swoje odzwierciedlenie w Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka i Obywatela jest dla Ricoeura jednym ze społecznych przejawów korzystania z tej specyficznej zdolności. W koncepcjach zaś łączonych z tradycją tomistyczną, których przedstawicielem jest choćby Alasdair MacIntyre, owa sfera rozważnych sądów znajduje swoje zastosowanie w normach prawa naturalnego.

Ciekawość badawczą wzbudziła także wizja pewnego typu racjonalności praktycznej opisana przez Charlesa Taylora. Zdaniem tego filozofa powszechna globalizacja i atomizacja społeczeństwa, specyfika mass-mediów czy wiele innych czynników świadczy o korzystaniu z rozumu instrumentalnego. Odwołanie się do jego poglądów wskazuje, że brakuje dziś umiejętności prowadzenia racjonalnego dyskursu z innymi oraz zdolności do dokonywania trafnych osądów sytuacji. Dobra zewnętrznie używane są w sposób bezrefleksyjny, podmiot celowo zamyka się na racje innych, a zamiast teleologicznego urzeczywistniania idei sprawiedliwości, realizowana jest sprzeczna z nią idea neutralności. Za oryginalnością Ricoeurowskiej wizji zarówno etyki, jak i mądrości praktycznej, świadczy możliwość przeprowadzenia na jej podstawie oceny zjawisk wpływających negatywnie czy nawet destruktywnie na możliwość formułowania sytuacyjnych sądów moralnych.

Z uwagi na znaczenie mądrości praktycznej w życiu etycznym człowieka, ciekawa i warta zbadania okazuje się jej rola w fundowaniu się samej podmiotowości moralnej. Wydaje się, że warunkiem poprzedzającym poczucie zarówno szczęśliwości, jak i sprawiedliwości, jest posiadane przez podmiot poczucie bycia sobą, czyli stworzenie integralności własnej tożsamości, będącej pewnym zapleczem ontologicznym tej odsłony człowieka, jaką jest jego podmiotowość moralna. Ricoeurowska wizja podmiotu moralnego wyłania się w świetle polemiki, jaką francuski filozof prowadzi z poglądami innych myślicieli. Najbardziej wyraźne wydaje się tu nawiązanie do rozważań Heideggera i wyróżnionych przez niego dwóch sposobów bycia *Vorhandenheit*, tłumaczonego jako bycie-pod-ręką oraz *Dasein*, czyli bycie-w-świecie. Drugim istotnym

elementem, jaki z koncepcji Heideggera zaczerpnął Ricoeur, to docenienie przez niemieckiego filozofa roli *Gewissen*, czyli słowa tłumaczonego również jako „świadomość moralna” czy też „sumienie” (Ibidem: 513). W kontekście tej problematyki Ricoeur za najbardziej inspirującą uznaje również filozofię wezwania w wydaniu Lévinasa. Ostatnim elementem rozważań nad problematyką podmiotowości moralnej powinna stać się Ricoeurowska teoria narracji, a ściślej mówiąc to, co rozumie on pod pojęciem tożsamości narracyjnej. Tożsamość narracyjna bowiem, to inaczej tożsamość opowiedziana, a umiejętność opowiadania o sobie łączy on ostatecznie ze zdolnością, jaką jest mądrość praktyczna.

W ramach powyższych analiz kolejnym ważnym zagadnieniem jest zależność, jaka zachodzi między dążeniem etycznym podmiotu a normami moralnymi, czyli między teleologią a deontologią w ujęciu Paula Ricoeura. Dalsze perspektywy badawcze powinny obejmować jego wizję moralności, ponieważ ostatecznie to sytuacyjny sąd o charakterze moralnym wraz z towarzyszącym mu przekonaniem, jest owocem mądrości praktycznej (Ibidem: 398). Analiza ta wymagać będzie odwołania się również do poglądów takich myślicieli, jak Immanuel Kant czy John Rawls. Badając tę problematykę, konieczne będzie poddanie analizie miejsc, które, zdaniem francuskiego filozofa, są siedliskiem potencjalnych konfliktów. Określenie, czym one są i w jakich sytuacjach zachodzą, pozwoli na szersze zbadanie roli mądrości praktycznej, ponieważ to sytuacyjny sąd moralny, a więc sąd mądrości praktycznej ma za zadanie rozstrzygnąć dany konflikt. Jak twierdzi omawiany filozof, konflikty te nie występują na płaszczyźnie etycznej, lecz w głębokim stadium moralności, gdzie należy przejść od ogólnych maksym do konkretnego działania (Ibidem: 412–413). Nieodzowna w ich rozwiązywaniu jest mądrość praktyczna jako narzędzie tworzenia ideału dobrego życia, jako generator uczucia troskliwości, a także instrument urzeczywistniania idei sprawiedliwości.

## Bibliografia

- Arystoteles (1956), *Etyka nikomachejska*, przeł. D. Gromska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Bauman Z. (2008), *Wspólnota. W poszukiwaniu bezpieczeństwa w niepewnym świecie*, przeł. J. Margański, Wydawnictwo Literackie, Kraków.
- MacIntyre A. (2009a), *Struktury społeczne i ich zagrożenie dla moralnej sprawczości*, przeł. A. Chmielewski, [w:] Idem, *Etyka i polityka*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa: 270–291.

- MacIntyre A. (2009b), *Tomasz z Akwinu a zakres sporów moralnych*, przeł. Ł. Nysler, [w:] Idem, *Etyka i polityka*, Warszawa, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa: 124–147.
- Ricoeur P. (2003), *O sobie samym jako innym*, przeł. B. Chelstowski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Sandel M. (2012), *Czego nie można kupić za pieniądze*, przeł. A. Chromik, T. Sikora, Wydawnictwo Kurhaus, Warszawa.
- Sandel M. (2013), *Sprawiedliwość*, przeł. O. Siara, Wydawnictwo Kurhaus, Warszawa.
- Taylor Ch. (2002), *Etyka autentyczności*, przeł. A. Pawelec, Wydawnictwo Znak, Kraków.



**Marta Chojnacka**

ORCID 0000-0002-2392-3882

Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu  
Wydział Humanistyczny

Nicolaus Copernicus University  
in Toruń  
Faculty of Humanities

## **JEAN-PAUL SARTRE ET L'ABSURDE DE L'EXISTENCE. LA NAUSÉE ET L'ÊTRE ET LE NÉANT<sup>1</sup>**

**Jean-Paul Sartre i absurd istnienia. *Mdłości* oraz  
*Byt i nicość***

**Jean-Paul Sartre and Absurd of Existence. "Nausea"  
and "Being and Nothingness"**

Słowa kluczowe: Jean-Paul Sartre, egzystencjalizm, absurd, egzystencja, mdłości, człowiek

Key words: Jean-Paul Sartre, existentialism, absurd, existence, nausea, human being

### Streszczenie

Celem niniejszej pracy jest śledzenie absurdów ludzkiej egzystencji opisanych w tekstach Jean-Paula Sartre'a. Analizując powieść *Mdłości* autorka przedstawia podstawy Sartre'owskiego egzystencjalizmu, który później znalazł swoje rozwinięcie w jego pracy filozoficznej *Bycie i nicości*. Teza tekstu jest następująca: teksty filozoficzne Sartre'a zawierają ogólne zasady egzystencjalizmu, zaś jego teksty literackie dają konkretne przykłady ludzkich zachowań, relacji i działań zatopionych w absurdzie. Autorka opisuje absurd pojęcia egzystencji w *Mdłościach* oraz *Byciu i nicości* po to, aby zaprezentować egzystencjalną definicję ludzkiej istoty.

### Abstract

The task of this work is to track down the absurdities of human existence which are described in the Jean-Paul Sartre's texts. By analyzing the content of a novel *Nausea* author present the founding of Sartre's theory of the existentialism that was later developed in his philosophical work, namely *Being and Nothingness*. The thesis of this work is as follows: Sartre's philosophical texts contain overall interpretation of existentialism. His literary texts give specific examples of human behavior, relationships, and activities immersed in absurd and illustrate the thesis from Sartre's philosophical works. Author tries to demonstrate absurdities of notion of existence in *Nausea* and *Being and Nothingness* to give an existential definition of the human being.

---

<sup>1</sup> The project was financed by the National Science Centre for the doctoral scholarship upon the decision no. DEC-2016/20/T/HS1/00470.

## 1. Introduction : Jean-Paul Sartre: philosophe et écrivain

Dans mon article je voudrais commencer mes réflexions par la notion absolument primordiale dans les œuvres de Sartre, c'est-à-dire « existence »<sup>2</sup>. J'analyse un roman *La Nausée* et un recueil de nouvelles *Le Mur* alors les premiers travaux littéraires (écrits dans les années 1923–43) de Sartre. Mon but est de présenter la forme d'existentialisme de Jean-Paul Sartre, dont les principales catégories est l'absurde. Je pense que les thèses existentielles présentées dans les premiers, mentionnés ci-dessus, écrits littéraires de Jean-Paul Sartre, constituent une première illustration et tentative de présentation et de compréhension des hypothèses de l'existentialisme, dont la version maturée Sartre a introduit dans son plus importante œuvre philosophique *L'Être et le néant* (1943). Selon moi, dans ses textes philosophiques Sartre a présenté sa théorie d'existentialisme en général. Dans ses textes littéraires il a donné des exemples spécifiques montrant l'homme emmêlé dans l'absurde de l'existence. Donc le thème de mon travail exige l'usage de textes littéraires et philosophiques. Je me rends compte que le nombre des romans, récits, analyses, articles écrits par Sartre est énorme, alors j'ai décidé de me concentrer sur des textes littéraires les plus connus, écrits jusqu'à 1943. Je me réfère à des textes philosophiques publiés au même temps que les textes littéraires. Alors, j'utilise les textes philosophiques inconnus et bien sûr l'œuvre *L'Être et le néant*, qui est la plus ample interprétation de l'existentialisme sartrien, pour éclaircir et confronter des informations que j'analyse<sup>3</sup>.

L'héritage littéraire de Jean-Paul Sartre reste un défi pour les chercheurs qui analysent sa pensée. En effet, il est difficile d'attribuer à ce penseur français une seule discipline. Bernard-Henri Lévi analyse :

Il était écrivain parce que philosophe, le voici philosophe parce qu'écrivain. Il tirait de la philosophie le meilleures inventions formelles de ses romans – il tire de son

<sup>2</sup> *Le Petit Robert* nous donne les synonymes suivants de notion « existence »: « être », « présence », « durée », « le fait d'être ». Nous pouvons aussi trouver la référence à la phrase de Sartre très connue : « L'existence précède l'essence ». Voir: (Robert 2012 : 977). Voir aussi: (Sartre 1946: 26).

<sup>3</sup> En ce qui concerne des textes littéraires, je n'analyse pas *Une défaite* (1927) parce que ce roman resta inachevé, je ne mentionne pas non plus *L'ange du morbide* (1922), *Jésus la chouette, professeur de province* (1922) et *Légende de la vérité* (1931) pour ne pas élargir sans limite le sujet de ma réflexion.



talent de romancier les hypothèses les plus audacieuses, et les plus fortes, de son ontologie et de sa morale (Lévi 2000: 93).

Pour certains commentateurs Sartre est trop philosophique et pour d'autres il est trop littéraire. Cependant, Sartre s'est retrouvé parfaitement dans ces deux disciplines et beaucoup d'autres. Lévi écrit :

Le talent ou, plutôt, l'ambition de Sartre. Son appétit. Sa curiosité insatiable. Son côté intellectuel intégral, décidé à posséder, comme il le dit souvent, „le monde entier” et à se donner les moyens de cette fabuleuse hégémonie. Le fait, en d'autres termes, qu'il soit le seul à s'essayer – et, souvent, à exceller – dans tous les genres disponibles de l'époque.

Philosophie, bien sûr. Mais aussi politique. Littérature. Journalisme. Critique littéraire. Reportage. Et encore, comme si cela ne suffisait pas et qu'il lui fallait être certain, non seulement s'avoir tout tenté, mais d'avoir, ce faisant, achevé de creuser l'écrit : théâtre, écriture de chansons, conférences, émissions de radio, cinéma (Ibidem: 70).

La littérature, qui était pour Sartre le point de départ pour ses recherches intellectuelles, constituait pour lui aussi une sorte d'auto-analyse<sup>4</sup> et était une façon de décrire une expérience spécifique, ce qu'il a écrit dans son texte autobiographique *Les Mots*. Selon René Rampnoux, « *Les Mots* sont le regard détaché de l'homme de cinquante ans sur un enfant autre que lui-même. Ironique jusqu'à la dérision, rarement complaisant. L'enfant Poulou est un quasi objet, jamais l'adulte, observateur lucide et parfois méchant de son enfance » (Rampnoux 2011: 114). La littérature a accompli des fonctions plus importantes dans la vie de Sartre : un moyen d'établir un contact avec la famille, puis un moyen pour passer le temps libre et seul plaisir et évasion de la réalité. La littérature était une chose existentielle dans la vie de Sartre. Nous lisons dans *Les Mots* :

Mais les livres ont été mes oiseaux et mes nids, mes bêtes domestiques, mon étable et ma campagne ; la bibliothèque, c'était le monde pris dans un miroir ; elle en avait l'épaisseur infinie, la variété, l'imprévisibilité. Je me lançai dans d'incroyables aventures : il fallait grimper sur les chaises, sur les tables, au risque de provoquer des avalanches qui m'eussent enseveli (Sartre 2010: 25).

Grâce à l'écriture, Sartre était capable de déterminer qui on est vraiment en tant qu'être humain et découvrir le sens de son existence. L'imagination comme il va essayer de prouver dans ses premiers écrits

---

<sup>4</sup> La thèse que la littérature est pour Sartre une forme de l'auto-analyse et auto-création a été avancée par Hanna Puszko dans son livre : (Puszko 1993).

philosophiques, prévoit la liberté de l'homme. Un homme libre est devenu homme modèle dans la pensée de Sartre en général, et de cette façon, l'écriture est une manière d'être libre dans le monde. L'écrivain est un homme qui utilise son imagination et grâce à cette capacité, il est libre. De plus, l'écrivain peut toucher l'expérience d'être dans le monde et la décrire. Dans ses histoires et romans, Sartre a donné des exemples précis d'un homme pris dans l'absurdité de l'existence.

Pour décrire l'expérience individuelle, Sartre a encore eu besoin de certaines méthodes universelles. Il a trouvé ces méthodes dans le domaine de philosophie, pendant ses études à l'École Normale Supérieure. Malheureusement, la philosophie contemporaine française (entre autres le spiritualisme et la philosophie de l'esprit) ne lui a donné aucune solution. Sartre a critiqué les courants contemporains et il a présenté sa critique dans l'un de ses premiers textes philosophiques *Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl : l'intentionnalité*. Sartre a écrit<sup>5</sup> :

Il la mangeait des yeux. Cette phrase et beaucoup d'autres signes marquent assez l'illusion commune au réalisme et à l'idéalisme, selon laquelle connaître, c'est manger. La philosophie française, après cent ans d'académisme, en est encore là. Nous avons tous lu Brunschvicg, Lalande et Meyerson, nous avons tous cru que l'Esprit-Araignée attirait les choses dans sa toile, les couvrait d'une bave blanche et lentement les déglutissait, les réduisait à sa propre substance (Sartre 2003: 87).

Pendant son séjour à Berlin et grâce à son ami Raymond Aron, il a découvert la philosophie de Husserl et plus précisément : la phénoménologie qui a ouvert devant lui beaucoup de nouvelles possibilités. Simone de Beauvoir décrit cette rencontre :

Raymond Aron passait l'année à l'Institut français de Berlin et, tout en préparant une thèse sur l'histoire, il étudiait Husserl. Quand il vint à Paris, il en parla à Sartre. Nous passâmes ensemble une soirée au Bec de Gaz, rue Montparnasse ; nous commandâmes la spécialité de la maison : des cocktails à l'abricot. Aron désigna son verre : « Tu vois, mon petit camarade, si tu es phénoménologue, tu peux parler de ce cocktail, et c'est de la philosophie ! » Sartre en pâlit d'émotion, ou presque ; c'était exactement ce qu'il souhaitait depuis des années : parler des choses, telles qu'il les touchait, et que ce fût de la philosophie (Beauvoir 1960: 156).

---

<sup>5</sup> (Sartre 1939 :129). Contat et Rybalka ont commenté que ce texte « écrit à Berlin durant son séjour de 193–34, au moment même où il découvrait avec enthousiasme le phénoménologie de Husserl, cet article est sans doute l'un des meilleurs de Sartre ». Voir: (Contat, Rybalka 2013: 71).

Grâce à la phénoménologie Sartre pourrait répondre aux questions: qui suis-je ? Qui je suis dans le monde ? Qui est pour moi l'autrui ? Maintenant il a eu la méthode universelle c'est-à-dire la phénoménologie et les outils littéraires, alors il a été prêt à donner des exemples concrets d'un homme pris dans le monde et à décrire les relations entre les hommes. Ses premiers essais philosophiques ont abouti à cinq textes écrits entre 1936 et 1940 sous une grande influence de la phénoménologie d'Edmund Husserl. Ce sont les œuvres suivantes : *L'Imagination* (1936), *La Transcendance de l'Ego* (1936), *Esquisse d'une théorie des émotions* (1939), *Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl : l'intentionnalité* (1939), *L'Imaginaire. Psychologie phénoménologique de l'imagination* (1940). Bien sûr, en étant philosophe et écrivain, il a écrit les textes littéraires. À l'étape phénoménologique de son travail philosophique il a écrit *La Légende de la vérité* (a été publiée dans le revue « Bifur » en 1931), *La Nausée* (1938), la collection de récits intitulée *Le Mur* (1939)<sup>6</sup>.

Selon Michel Contat et Michel Rybalka, « L'intérêt principal de ce texte, qui n'annonce en rien sur le plan formel l'œuvre ultérieure, est de nous indiquer la manière dont Sartre conçut tout d'abord son projet d'unir philosophie et littérature » (Contat, Rybalka 2013: 53). Dans le contexte de mon article cette thèse est essentielle. En mars 1938, il a publié *La Nausée*, qui obtiendra un succès auprès de la critique : « Le volume, publié au printemps 1938, fut bien accueilli par la critique, connut un assez grand succès, sans toutefois devenir un best-seller, et établit surtout Sartre comme un écrivain avec qui l'on devait désormais compter » (Ibidem: 63). La genèse de *La Nausée* est suivante :

Paul Nizan remet en 1936, à un membre du comité de lecture de la maison d'édition Gallimard, le manuscrit *Melancholia* (d'abord intitulé *Factum sur la contingence*) dont le titre fait référence à la gravure de Dürer. Cet ouvrage n'est pas retenu : « Ça m'a fait quelque chose. Je m'étais mis tout entier dans ce livre ; en le refusant, c'est moi-même qu'on refusait, mon expérience qu'on excluait. » Pourtant, le jeune auteur ne se décourage pas et décide de faire jouer d'autres relations. À l'automne 1936, il fait intervenir auprès de Gaston Gallimard le metteur en scène Charles Dullin. Il sollicite aussi l'aide de Pierre Bost, romancier et collaborateur de ma NRF, frère aîné de Jacques-Laurent Bost, lui-même ancien élève

<sup>6</sup> Sartre dans les années 1923–1929 a écrit d'autres récits et textes littéraires. Ce sont ses premières tentatives littéraires: le conte *L'Ange du morbide* (1923), fragment d'un roman, sous le pseudonyme de Jacques Guillemin *Jésus la Chouette, professeur de province* (1923), refusé par Gallimard *Une Défaite* (1927), article *Er l'Armenien* (1927), pièce en un acte *Épiméthée* (1929). Nous pouvons observer que Sartre a commencé à écrire tout d'abord les textes littéraires. Les inspirations philosophiques sont venues quelques années après.

de terminale de Sartre, devenu l'un de ses amis. Gallimard accepte l'étrange roman et propose pour titre *La Nausée*. Sartre consent de bonne grâce à édulcorer l'ouvrage de ses aspects populistes et obscènes. La suite : un succès auprès de la critique et du public (sept mille exemplaires la première année), le prix Goncourt manqué de peu. L'accueil est fortement contrasté. Pour les uns c'est la chute de la littérature, d'autres y voient une nouvelle forme, éclatée, dégagée des carcans du style, ouverte à des sujets neufs, plus réalistes (Rampnoux 2011: 105).

*Le Mur* publié en 1939 contient cinq récits : *Le Mur*, *La Chambre*, *Érostrate*, *Intimité* et *L'Enfance d'un chef*. Selon Contat et Rybalka : « Les nouvelles du MUR ont contribué à donner à Sartre une réputation d'obscénité. Le recueil est cependant considéré par beaucoup comme la meilleure œuvre de fiction qu'il ait écrite » (Contat, Rybalka 2013: 70). René Rampnoux a écrit :

Cinq nouvelles qui vont aussi faire scandale. Cinq marginaux : un condamné à mort, un fou, un déséquilibre sexuel, un impuissant et un pédéraste se continuent un monde dépourvu d'authenticité qui en appelle, en creux, à un autre monde, celui de l'authenticité. « Cinq petites déroutes. Toutes ces fuites sont arrêtées par un mur ; fuir l'Existence, c'est encore exister » (Rampnoux 2011: 107).

Sartre est devenu connu comme philosophe et écrivain très vite. Simone de Beauvoir a donné la meilleure définition de Sartre : « Spinoza et Stendhal... quand je vous ai connu vous m'avez dit que vous vouliez à la fois être Spinoza et Stendhal... » (Beauvoir 1981: 166, 184, 204).

## 2. Existence – explication philosophique dans *L'Être et le néant*

Dans ses textes philosophiques et littéraires, Sartre a essayé de l'expliquer en répondant à la question : *j'existe* – qu'est-ce que cela signifie? Dans son travail Sartre est très scrupuleux. Avant qu'il n'éclaire la notion de l'existence, il introduit deux autres catégories : l'être et le néant<sup>7</sup>. Le néant est tout ce qui existait et n'existe plus et tout ce qui existera et n'est pas encore arrivé. Les choses passées et futures peuvent exister grâce à notre mémoire ou imagination. Ces réflexions ont conduit Sartre à une conclusion très importante : la réalité est soit le passé soit l'ave-

<sup>7</sup> Sartre a intitulé son plus importante œuvre philosophique : *L'Être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, première édition: 25 juin 1943, Gallimard, Paris.

nir. Autrement dit, elle est le néant<sup>8</sup>. Quand je suis dans le monde, c'est-à-dire je suis dans la position *suis*, je dois constamment retourner à l'existence des choses qui en elles-mêmes n'existent pas (Sartre 2009 : 45–67). Dans ses œuvres philosophiques, Sartre désigne cette activité comme néantisation. Dimitri Tellier a expliqué :

Néantisation est l'acte par lequel la conscience produit de néant, c'est-à-dire se détache de la situation présente pour se projeter vers un avenir qui n'est pas. La néantisation se manifeste par l'imagination, la négation, le questionnement, et bien sûr l'action libre (Tellier 2012: 78).

Nous pouvons observer que la néantisation est liée avec d'autres notions très importantes dans la philosophie de Sartre comme : liberté, imagination, situation et action.

Le point de départ, alors la constatation *je suis* dans la philosophie de Sartre, est appelée *l'être-en-soi*. Dans son concept, sur la base de *l'être-en-soi*, l'être-pour-soi se crée. La racine de ma présence ici est *l'être-en-soi* considéré comme la durée en général. Le contenu de ma présence ici ou l'existence ici ce sont toutes les valeurs, situations et expériences etc. s'écoulant du monde. Et voilà, à côté de *l'être-en-soi* nous avons une catégorie importante, à savoir *l'être-pour-soi*. Être-en-soi « est » – et c'est tout ce que nous pouvons dire. Être-en-soi est le fondement de ma présence dans le monde. Nous lisons :

On ne peut pas dépouiller un existant de son être, l'être est le fondement toujours présent de l'existant, il est partout en lui et nulle part, il n'y a pas d'être qui ne soit être d'une manière d'être et qu'on ne saisisse à travers la manière d'être qui le manifeste et le voile en même temps. Toutefois, la conscience peut toujours dépasser l'existant, non point vers son être, mais vers le *sens* de cet être (Sartre 2009: 29).

Il n'est pas possible d'isoler *l'être-en-soi* de *l'être-pour-soi*. Je ne trouve pas *l'être-en-soi* dans sa forme pure, parce que je ne peux pas m'isoler du monde dans lequel je vis. Être en soi est toujours envahi par *l'être-pour-soi*, c'est-à-dire toute l'expérience du monde extérieur. Ma vie est une escapade ou évasion constante de *l'être-en-soi* dans la forme de *l'être-pour-soi*, mais les deux formes de l'être doivent coexister dans la relation mutuelle. Sartre a décrit:

---

<sup>8</sup> Sartre est inspiré ici par la théorie du temps développée par Edmund Husserl. Husserl dans son œuvre *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins* a présenté la théorie du temps comme la tache de durée où il n'y a pas de distinction entre passé, futur et présence. Voir l'édition française : (Husserl 1996).

Le pour-soi n'est pas l'en-soi et ne saurait l'être; mais il est relation à l'en-soi; il est même l'unique relation possible à l'en soi, cerné de tout côté par l'en-soi, il n'y échappe que parce qu'il n'est *rien* et il n'en est séparé par *rien*. Le pour-soi est fondamentalement do toute négativité et de toute relations, *il est la relation* (Sartre 2009: 402).

Cette évasion est dans la philosophie de Sartre nommée « transcendance ». L'homme passe constamment de l'être au néant par exemple en imaginant quelque chose. Il produit des qualités, des valeurs, qui constituent sa réalité et lui-même, alors l'essence. Nous pouvons dire que *l'être-en-soi* est l'existence et *l'être pour-soi* est la situation dans le monde ou essence, tandis que l'union de ces deux formes est dialectique. La relation entre *l'être-en-soi* et *l'être-pour-soi* est constituée de la transcendance. Je transcende en avant, en attente de quelque chose, ou j'imagine quelque chose. La capacité de transcendance désigne l'essence de l'être humain. L'identité du « moi » est créée par chaque acte de ma conscience. Il n'y a aucun moi cartésien<sup>9</sup> qui est construit en dehors du monde : « Il n'y a donc pas de séparation possible entre l'individu et le monde, dans la mesure où le processus d'individuation a pour condition ontologique le circuit de l'ipséité » comme a souligné Hadi Rizk (2015: 204).

Pour Sartre les notions: existence, *l'être-en-soi*, être, « je suis » sont considérées comme les synonymes. Elles sont absolument prioritaires et ne donnent pas d'explication. Sartre a écrit: « L'être-en-soi *est*. Cela signifie que l'être ne peut être ni dérivé du possible, ni ramené au nécessaire. [...] L'être-en-soi n'est jamais ni possible ni impossible, il *est*. [...] L'être *est*. L'être est en soi. L'être est ce qu'il est » (Sartre 2009: 33).

Nous pouvons observer que Sartre a de grandes difficultés pour donner la définition d'existence. Cette situation résulte du principe, selon lequel la notion « existence » est pure et vide. Ainsi, d'après le philosophe français, *l'être* est injustifié et par conséquent – absurde. Je subis cet indélébile et inexplicable être par la nausée. D'une part, *l'être* est le plus intime, car il constitue le fondement de l'existence, d'autre part, c'est quelque chose d'inconnu et d'accablant. Par conséquent, selon Sartre, l'homme est empêtré dans l'absurde: la subjectivité est possible sur la base d'*être*, mais comme j'ai déjà expliqué, elle provoque aussi sa négation.

---

<sup>9</sup> Sartre est considéré comme le continuateur critique de la philosophie de Descartes. Selon Sartre la phrase « Je pense donc je suis » est le point de départ de réflexions sur la nature humaine, mais n'est pas (comme Descartes a pensé) la conclusion finale. Voir : (Sartre 2010).

### 3. L'exemple littéraire l'absurde de l'existence : *La Nausée*

L'essence de la *nausée* qui est le résultat de l'absurde d'existence. Sartre l'a présentée dans son premier roman, publié en 1938, *La Nausée*<sup>10</sup>. Le héros principal, Antoine Roquentin, est un solitaire qui vient de la ville de Bouville. Dans l'avant-propos de la première édition Sartre a écrit:

Après avoir fait de longs voyages, Antoine Roquentin s'est fixé à Bouville, au milieu des féroces gens de bien. Il habite près de la gare, dans un hôtel de commis voyageurs, et fait une thèse d'histoire sur un aventurier du XVIII<sup>e</sup> siècle, M. de Rollebon. Son travail le conduit souvent à la bibliothèque municipale, où son ami l'Autodidacte, un humaniste, s'instruit en lisant les livres par ordre alphabétique (Contat, Rybalka 2013: 61).

Pendant le soir, il s'assoit dans un bar ou un café. Le personnage ne peut pas finir son roman historique alors il commence à écrire le journal. Pendant son travail, il a les réflexions sur son existence. Roquentin est dans une crise existentielle. L'écrivain commence à apercevoir le sens de fausseté de la vie humaine qui selon lui est inauthentique: « C'est donc ça la Nausée: cette aveuglante évidence? Me suis-je creusé la tête! En ai-je écrit! Maintenant je sais: J'existe – le monde existe – et je sais que le monde existe. C'est tout » (Sartre 1993:175). L'existence humaine est stigmatisée par absurde et contingence. Le personnage principal a décrit ses réflexions :

Le mot d'Absurdité naît à présent sous ma plume; tout à l'heure, au jardin, je ne l'ai pas trouvé, mais je ne le cherchais pas non plus, je n'en avais pas besoin : je pensais sans mots, *sur* les choses, *avec* les choses. L'absurdité, ce n'était pas une idée dans ma tête, ni un souffle de voix, mais ce long serpent mort à mes pieds, ce serpent de bois. Serpent ou griffe ou racine ou serre de vautour, peu importe. Et sans rien formuler nettement, je comprenais que j'avais trouvé la clef de l'Existence, la clef de mes Nausées, de ma propre vie. De fait, tout ce que j'ai pu saisir ensuite se ramène à cette absurdité fondamentale (Ibidem: 183–184).

Antoine sent l'expérience d'existence pure pendant une promenade. Voilà le fragment connu :

La Nausée ne m'a pas quitté, et je ne crois pas qu'elle me quittera de sitôt ; mais je ne la subis plus, ce n'est plus une maladie ni une quinte passagère : c'est moi.

---

<sup>10</sup> La genèse de *La Nausée* est bien connue. Simone de Beauvoir a décrit le processus de la création de ce livre dans son livre *La Force de l'âge*. Voir : (de Beauvoir 1991: 49, 111, 155, 198, 292–294, 304–308).



Donc j'étais tout à l'heure au Jardin public. La racine du marronnier s'enfonçait dans la terre, juste au-dessous de mon banc. Je ne me rappelais plus que c'était une racine. Les mots s'étaient évanouis et, avec eux, la signification des choses, leurs modes d'emploi, les faibles repères que les hommes ont tracés à leur surface. J'étais assis, un peu voûté, la tête basse, seul en face de cette masse noire et noueuse, entièrement brute et qui ma faisait. Et puis j'ai eu cette illumination. Ça m'a coupé le souffle. Jamais, avant ces derniers jours, je n'avais pressenti ce que voulait dire « exister » (Ibidem: 181).

Antoine a observé l'impossibilité de trouver la signification et la définition de notion « je suis ». Selon le héros, l'absence de définition cause le sentiment de tragédie, contingence et inutilité de la vie humaine. Cette conscience de tragédie de vie, les gens essayent de la soulager par l'existence inauthentique, c'est-à-dire donnant la valeur illusoire à leur vie. Nous lisons :

Ils ont trainé leur vie dans l'engourdissement et le demisommeil, ils se sont mariés précipitamment, par impatience, et ils ont fait des enfants au hasard. Ils ont rencontré les autres hommes dans les cafés, aux mariages, aux enterrements. De temps en temps, pris dans un remous, ils se sont débattus sans comprendre ce qui leur arrivait. Tout ce qui s'est passé autour d'eux a commencé et s'est achevé hors de leur vue; de longues formes obscures, des événements qui venaient de loin les ont frôlés rapidement et, quand ils ont voulu regarder, tout était fini déjà (Ibidem: 103).

De cette façon Roquetin a noté ses observations sur la farce jouée par les gens pour oublier l'absurde de la vie. Les gens sont considérés par lui comme les objets. L'écrivain aperçoit dans la vie d'autres personnages du roman les tentatives de cacher l'absurde d'existence.

Un autre personnage du roman, Autodidacte, lit les livres dans un ordre alphabétique. Antoine a observé : « J'ai compris la méthode de l'Autodidacte : il s'instruit dans l'ordre alphabétique. [...] Derrière lui, devant lui, il y a un univers. Et le jour approche où il se dira, en fermant le dernier volume du dernier rayon d'extrême gauche : « Et maintenant ? » (Ibidem : 52). Selon lui, sa vie a une valeur: c'est le savoir. Il étudie les livres sans exception. Roquetin remarque la vanité de son comportement: il lit les livres sans choix. Le manque de la possibilité de choix souligne l'absurde de sa vie. Autodidacte ne se rend pas compte que la bibliothèque est incomplète. Son but de vie consistant à prendre la connaissance de toutes les choses sera brisé – il n'a pas de sens.

Anny, femme qu'Antoine aime, «voulait toujours qu'il y ait des „moments parfaits” et s'épuisait, à chaque instant, en efforts minutieux et vains pour recomposer le monde autour d'elle» (Contat, Rybalka 2013: 61). Elle croit que nous avons dans la vie des situations idéales. Mais c'est le mythe. Anny perd l'espoir – il n'y a pas de moments parfaits.

Quand elle perd de vue son but de vie, elle peut seulement et misérablement dire : « Je me survis » (Sartre 1993: 205). Antoine a vu : « L'accent ne correspondant pas du tout au visage. Il n'est pas tragique, il est... horrible : il exprime un désespoir sec, sans larmes, sans pitié. Oui, il y a en elle quelque chose d'irréremédiablement desséché » (Ibidem).

La nausée est la conséquence de constatation que je suis et je ne peux pas et je ne sais pas quoi faire dans cette situation<sup>11</sup>. L'absurde d'existence, selon Sartre, base sur la réflexion que je ne sais pas comment j'apparais dans le monde et je ne sais pas quand je finis ma vie. Selon Sartre, la naissance et la mort sont les plus importants moments dans la vie humaine. Bien que ce soient les plus importants phénomènes dans ma vie, je ne peux pas en décider. Ma naissance et ma mort échappent à ma décision et cette situation est constante. Je suis enchaîné à mon existence et je la subis par la nausée parce qu'elle me déborde de l'intérieur. Je suis en train de m'étouffer moi même et je ne peux pas m'enfuir<sup>12</sup>.

L'image de la nausée présentée dans le récit portant le même titre est l'image classique. Dans le contenu de son œuvre Sartre a développé d'une façon plus complexe la signification de la nausée. Nous pouvons observer que ce sujet existe aussi dans son autre récit. L'absurde de l'existence compris comme incapacité de comprendre pourquoi je suis et pourquoi je suis jeté dans la situation concrète est décrit dans la *Chambre* et *Intimité* où les personnages – Eve, Lulu et Rirette – sont encadrées dans l'absurde de co-existence avec d'autres personnes, et dans le *Mur* – où Pablo prend connaissance de l'absurde de la vie humaine après son choix, le personnage d'Érostrate ne voit aucune valeur dans la vie humaine – il prend la décision de tuer quelques personnes par hasard. Lucien, le héros de *L'enfance d'un chef*, plusieurs fois est dans les situations où il ne peut pas prendre la décision.

## 4. Conclusion

Tout d'abord, on peut observer que les situations et personnages présentés dans les textes littéraires de Sartre fonctionnent comme des

<sup>11</sup> Les analyses semblables, nous pouvons les trouver dans les textes philosophiques d'Emmanuel Levinas, surtout dans son livre *De l'évasion*. Levinas a constaté que la nausée est le résultat d'une expérience de l'attachement de l'existence. *De l'évasion* a été publié en 1935 – trois ans avant la publication de *La Nausée*. Nous ne savons pas si Sartre a étudié le livre de Levinas. Voir : (Levinas 1998).

<sup>12</sup> Voir l'analyse de : (Migasiński 2014: 251).

illustrations de thèses philosophiques développées dans *L'Être et le néant*. On peut conclure que l'activité littéraire de Sartre fait partie intégrante de ses textes philosophiques et *vice versa*. La réflexion du philosophe français présentée dans les récits, romans, traités, articles est le projet logique et cohérent.

Le point suivant, plus important, concerne la question quelle image d'existentialisme nous avons dans les textes de Sartre. L'existentialisme de Sartre revêt un caractère particulier – c'est un type de la philosophie pessimiste. La pensée du philosophe se démarque nettement d'autres représentants du courant existentiel dans la philosophie, comme Jaspers, Heidegger, Camus ou Marcel. L'existentialisme de Sartre est emmêlé dans le paradoxe et l'absurde. L'absurde de l'existence humaine est souligné dans le *Dictionnaire Sartre* où nous lisons : « L'absurde renvoie donc proprement à ce vis-à-vis de quoi je n'ai pas possibilité de prendre position : ma naissance ou ma mort sont absurdes en ceci qu'elles constituent des limites formelles, mais sans détermination, du pour-soi » (Noudelmann 2004: 17). Selon Sartre, notre vie dans le monde n'est pas unique. La vie humaine est seulement un court incident. Les trois prédicats humains : l'existence, la liberté et la corporéité brodent autour d'impossibilité d'attribuer un sens et signification. Cette nature très pessimiste de l'être humain porte à la constatation que toutes les relations que l'homme veut ou doit développer dans le monde et avec le monde sont paradoxales. L'absurde de mon existence provoque d'autres types d'absurde et de paradoxe. Ce processus est infini et nous ne pouvons pas le couper. Selon Sartre, nous sommes condamnés au développement des relations en dépit de notre conscience que c'est un absurde.

Un thème remarquable, qui est important dans le contexte de mes réflexions est la relation entre la philosophie pessimiste de Sartre et le type de la philosophie optimiste de par exemple Karl Jaspers. Nous y avons deux images d'existentialisme : l'existentialisme sartrien très paradoxal est sans espoir, et l'existentialisme de Jaspers où on peut trouver l'accentuation des valeurs, du sens, de la signification et de l'importance de la vie humaine. La relation entre la pensée de Sartre et Jaspers n'ont pas été élaborée dans les sciences humaines et mérite un autre article.

Dans la philosophie de Sartre nous ne trouvons pas le but de l'existence humaine. Pour l'homme, ce qui est important, c'est seulement un effort de faire quelque chose dans le monde. Sartre ne donne pas non plus d'espoir de récompense pour ces efforts après la mort. La vie humaine est pour lui la valeur en elle-même, sans espoir, sans foi, sans perspective de prendre l'hypothèse qu'après la vie dans ce monde,

peut-être nous nous trouverons dans un monde meilleur. Nous pensons que le moment de notre passage dans le monde est unique et intentionnel, mais c'est un faux-semblant. Comme j'ai écrit l'existence est emmêlée dans l'absurde. Alors notre vie est seulement un hasard.

## References

- Beauvoir de S. (1960), *La force de l'âge, I*, Gallimard, Paris.
- Beauvoir de S. (1981), *La Cérémonie des adieux*, Gallimard, Paris.
- Contat M., Rybalka M. (1970), *Les Écrits de Sartre*, Gallimard, Paris.
- Noudelmann F., Philippe G. (éd.) (2004), *Dictionnaire Sartre*, Champion, Paris.
- Husserl E. (1996), *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, H. Dussort (trad.), PUF, Paris.
- Levinas E. (1998), *De l'évasion*, Livre de Poche, Paris.
- Lévi B.-H. (2000), *Le siècle de Sartre*, Grasset, Paris.
- Migasiński J. (2014), *W stronę metafizyki. Nowe tendencje metafizyczne w filozofii francuskiej połowy XX wieku*, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń.
- Mróz P. (1992), *Filozofia sztuki w ujęciu egzystencjalnym*, Secesja, Kraków.
- Puszko H. (1993), *Sartre: filozofia jako psychologia egzystencjalna*, Wydawnictwo Naukowe UW, Warszawa.
- Rampnoux R. (2011), *Sartre. Pas à Pas*, Ellipses, Paris.
- Rizk H. (2015), *Être et faire, la liberté comme principe d'individuation*, « Sartre. L'Être et le néant. Nouvelles lectures », Les Belles Lettres, Paris.
- Robert P., *Le Petit Robert*, (2012), Le Robert, Paris.
- Sartre J.-P. (1946), *L'existentialisme est un humanisme*, Gallimard, Paris.
- Sartre J.-P. (1948), *Qu'est-ce que la littérature?*, Gallimard, Paris.
- Sartre J.-P. (1978), *Saint Genet, comédien et martyr*, Gallimard, Paris.
- Sartre J.-P. (1993), *La Nausée*, Gallimard, Paris.
- Sartre J.-P. (2003), *Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl: l'intentionnalité*, « Sartre: textes et commentaires », V. de Coorebyter (dir.), Vrin, Paris.
- Sartre J.-P. (2009), *L'Être et le néant*, Gallimard, Paris.
- Sartre J.-P. (2010), *La liberté cartésienne*, Situation I, Gallimard, Paris.
- Sartre J.-P. (2010), *Les Mots et autres écrits autobiographiques*, J.-F. Louette, G. Philippe, J. Simont (dirs.), Gallimard, Paris.
- Tellier D. (2012), *Apprendre à philosopher avec Sartre*, Ellipses, Paris.



***Mateusz Tofilski***

ORCID 0000-0003-2229-7928

Uniwersytet Śląski  
Wydział Nauk Społecznych

University of Silesia  
Faculty of Social Sciences

## **PLURALIZM EKSPLANACYJNY W MINIMALISTYCZNEJ NEUROFILOZOFII HENRIKA WALTERA A FUNDAMENTALNA TEORIA ŚWIADOMOŚCI**

### **Explanatory Pluralism in Henrik Walter's Minimal Neurophilosophy and Fundamental Theory of Consciousness**

Słowa kluczowe: filozofia umysłu, świadomość, pluralizm, neurofilozofia, metafizyka

Key words: philosophy of mind, consciousness, pluralism, neurophilosophy, metaphysics

#### Streszczenie

Artykuł jest próbą analizy koncepcji minimalistycznej neurofilozofii autorstwa Henrika Waltera w kontekście dyskusji dotyczącej problemu psychofizycznego. Bezpośrednio związana z ową koncepcją teoria o „zróznicowanej metafizyce” została w tekście powiązana z ideą pluralizmu eksplanacyjnego i ukazana jako metodologiczna alternatywa dla poszukiwania fundamentalnych teorii świadomości. Jednocześnie poza ewentualnymi zaletami metafizycznej refleksji podejmowanej w ramach minimalistycznej neurofilozofii zarysowane zostały jej podstawowe ograniczenia i problemy związane m.in. z uznaniem superwencji za punkt łączący różnorodne stanowiska neurofilozoficzne.

#### Abstract

The main aim of this paper is to analyze the Henrik Walter's concept of minimal neurophilosophy in the contexts of mind-body problem. In the paper a theory of differential metaphysics was connected with the idea of explanatory pluralism and showed as an alternative to the fundamental theories of consciousness. Besides the advantages of the metaphysical reflection in minimalistic neurophilosophy, the main problems of this perspective are also shown among others the problem of describing the supervenience as a shared assumption of different neurophilosophical attitudes.

## Wstęp

Neurofilozofia jest zjawiskiem na tyle niejednorodnym, że część badaczy uznaje ją już za osobną dyscyplinę naukową (Northoff 2004), część widzi w niej po prostu coraz istotniejszą formę uprawiania filozofii umysłu (Jonkisz 2010), a jeszcze inni wpisują ją raczej w obszar neuronauk (Paris Albert, Comins Mingol 2013: 63). Sam termin został sformułowany po raz pierwszy w latach osiemdziesiątych przez Patricję Churchland (1986), która jednak, jak słusznie zauważa Jakub Jonkisz, w swoich rozważaniach nie wchodziła zbyt głęboko w kwestie metafizyczne, a raczej starała się uprawiać neurofilozofię w praktyce (Jonkisz 2010: 207). Z kolei koncepcja minimalistycznej neurofilozofii została stworzona przez Henrika Waltera, niemieckiego filozofa i psychiatrę związanego z Berlin School of Mind and Brain, oraz sformułowana po raz pierwszy w roku 1999 w książce pt. *Neurophilosophie der Willensfreiheit (Neurofilozofia wolnej woli)*. Była to próba wprowadzenia do tego typu rozważań pewnych metafizycznych założeń, które łączyłyby i systematyzowały istniejące neurofilozoficzne stanowiska – próba opierająca się na koncepcji tzw. zróżnicowanej metafizyki w odniesieniu do stanów mentalnych i propagująca neurofilozoficzny pluralizm. Jej krytyczna analiza wskazuje na dużą problematyczność i niską wartość praktyczną wyznaczania ogólnych granic i poszukiwania punktów wspólnych dla wszystkich stanowisk neurofilozoficznych, ale i na zalety przyjęcia w neurofilozofii postawy pluralistycznej oraz wstrzymania się od formułowania w jej ramach definitywnych rozstrzygnięć w kwestiach podstawowych problemów, np. problemu umysł-ciało.

### 1. Podstawowe założenia minimalistycznej neurofilozofii

Z jednej strony propozycja Waltera została sformułowana w oparciu o założenie, że wypracowanie pewnej formy regularnej współpracy pomiędzy filozofią a neuronauką jest nie tylko interesującą możliwością, ale wręcz nieuniknionym następstwem rozwoju wiedzy o mózgu. Z drugiej strony w udzielonym niedawno wywiadzie Walter stwierdził, że złoty okres neurofilozofii już minął (Stawski, Tofilski 2018). Jednak biorąc pod uwagę wyróżnione przez niemieckiego badacza fazy rozwojowe tej dyscypliny (Ibidem), można odnieść słowa o jej zmierzchu przede



wszystkim do początkowego etapu neurofilozofii, opierającego się na przekonaniu o bliskim wytłumaczeniu wszelkich stanów mentalnych poprzez sprowadzenie ich do stanów mózgu. Następujące po nim fazy, związane chociażby z nurtem 4E wskazującym na ucieleśniony charakter poznania lub ze stosunkowo nowym spojrzeniem kładącym nacisk na badanie procesów niekognitywnych (Haueis 2014), wiążą się z reformulowaniem redukcjonistycznego podejścia do podejmowanych problemów, a także ponownym zdefiniowaniem roli filozofii w tym związku. W tym sensie koncepcja minimalistycznej neurofilozofii była próbą wprowadzenia pewnych metaneurofilozoficznych założeń, wyznaczających granice dla możliwego uprawiania tej dyscypliny.

Definiując podstawowe zadania filozofii w kontekście współpracy z neuronauką, Walter nie odbiega specjalnie od innych stanowisk zachęcających do dialogu z naukami przyrodniczymi. Ze swej natury filozofia ma charakter spekulatywny, ale powinna również asymilować najnowsze odkrycia z obszaru nauk empirycznych, stąd przyjęta w neurofilozofii strategia ma polegać przede wszystkim na użyciu aktualnej wiedzy naukowej jako zaplecza pod sprawdzenie argumentów stojących za konkretnymi filozoficznymi stanowiskami (Walter 2009: 125). Jednocześnie chodzi tu o wzajemne oddziaływanie na siebie tych dwóch dyscyplin, gdyż wąskie znaczenie definiujące neurofilozofię jako dziedzinę, w której dochodzi tylko do stosowania osiągnięć neuronauki w analizie problemów filozoficznych, bez odwrotnego wpływu, jest w praktyce niewykonalne (Jonkisz 2010: 210–211). Nawet Patricia Churchland, której program opierał się na eliminacjonizmie i całkowitym odrzuceniu aprioryczności filozofii (1986: 3), podkreślała znaczenie koewolucji tych dwóch dyscyplin i fuzji metody odgórnej i oddolnej. Rola samej filozofii jest w tym ujęciu definiowana podobnie do tej, którą wyznaczył jej Wilfried Sellars, twierdząc, że zadaniem filozofii jest zintegrowanie ze sobą dwóch konkurencyjnych obrazów świata – manifestującego się i naukowego (1963: 4).

U Waltera neurofilozofia podobnie ma przyjąć formę aposteriorycznej filozofii umysłu, która jednocześnie ma być pomostem między subiektywnym doświadczeniem, wyprowadzoną na jego podstawie filozoficzną teorią, a badaniami empirycznymi. Stąd przypisuje on jej też możliwość wpływania na potoczny obraz rzeczywistości (Markic 2013: 357). Jest to „refleksja i rekonstrukcja filozoficznych tez i teorii w świetle naszej wiedzy o mózgu” (Walter 2004: 283), która jednak nie ogranicza się tylko i wyłącznie do eliminacjonizmu. Obok niego Walter wyróżnia jeszcze cztery podstawowe rodzaje neurofilozofii: teorię identyczności, dualizm interakcjonistyczny, radykalny konstruktywizm

i neurofilozofię jako naukę integrującą (2009: 76). Stanowiska te, chociaż pod pewnymi względami skrajnie różne, łączy próba poważnego potraktowania odkryć i metod neuronaukowych oraz włączenie ich w obręb refleksji filozoficznej. Nauka nie może być uprawiana bez uwzględnienia pewnych przedzałożeń i nieudowodnionych przekonań, przez co konkretny sposób uprawiania neurofilozofii w dużej mierze zależy także od koncepcji i teorii pochodzących z innych dyscyplin (Ibidem: 284).

Problem w tym, że przyjęta tu definicja neurofilozofii stara się obejmować praktycznie wszystkie filozoficzne poglądy uwzględniające w ramach swojej analizy wyniki badań neuronaukowych. Jednak przynajmniej część autorów, jak chociażby Carl Craver (2009), wyraźnie odżegnuje się od tego terminu, m.in. wiążąc go *stricte* z wyjściowymi założeniami Churchland. Nie każdy filozof neuronauki uznaje się za neurofilozofa. Podobnie trudno tylko z neurofilozofią utożsamić połączenie wykorzystywania wiedzy neuronaukowej w filozoficznej analizie z metafizyczną refleksją. W końcu podkreśla się, że nie zawsze łatwo jest w tym kontekście wyznaczyć ostrą granicę np. między filozofią umysłu a filozofią neuronauki (Brook, Mandik 2007: 6) lub – stosując terminologię Michała Hellera – między filozofią neuronauki a filozofią w kontekście neuronauki (Hohol 2013: 354). John Bickle twierdzi wręcz, że neurofilozofia ze swoimi wyjściowymi założeniami z czasem stała się częścią filozofii neuronauki (2017: 1). Wprowadzie George Northoff także definiuje neurofilozofię podobnie szeroko jak Walter, dzieląc ją na neurofilozofię redukcyjną i nieredukcyjną (Northoff 2014), czy również Jakub Jonkisz, starając się utożsamić ją ze współczesną filozofią umysłu. Jednak ten ostatni, mając na myśli właśnie sposób uprawiania filozofii w odniesieniu do neuronauki i z uwzględnieniem analizy metanaukowej, zaznacza, że nie wiadomo, czy nazwa „neurofilozofia” wejdzie do powszechnego użycia w tym „szerokim”, jak to określa, rozumieniu (Jonkisz 2010: 215). Walter, nie stawiając nawet takiego zastrzeżenia, opiera swój program o niepoprawną definicję neurofilozofii.

Zbyt ogólne granice, jakie jej wyznacza, wskazują z jednej strony na warunek niesprzeczności twierdzeń filozoficznych z odkryciami naukowymi, a z drugiej kompromisowo uznaje, że relacja między procesami mentalnymi a neuronalnymi nie musi mieć charakteru identyczności (Walter 2009: 132). Trzecim punktem wspólnym dla rozważań neurofilozoficznych ma być założenie, że nasza wiedza o strukturze procesów mentalnych opiera się na strukturze procesów biologicznych, co jak zauważa Piotr Przybysz, staje w sprzeczności z podstawowym tezą funkcjonalizmu, a więc jednak w jakiś sposób zawęża stanowiskowy pluralizm (2012: 697). Widząc trudności w sformułowaniu jasnych

i niekontrowersyjnych ram spajających różne stanowiska, warto zastanowić się nad jego celowością, którą Walter widzi w stworzeniu metafizycznej strategii pracy nad teorią świadomości.

## 2. Teoria fundamentalna jako wyjaśnienie problemu świadomości

Właśnie wokół centralnego problemu filozofii umysłu autor minimalistycznej koncepcji neurofilozofii próbuje zbudować praktyczny podział tej dyscypliny. Podział wprowadzony równolegle do tego, który ujmuje poszczególne dyscypliny neurofilozoficzne według klucza funkcjonującego w tradycyjnej filozofii i nakłada na nie rozróżnienie na neurofilozofię ogólną oraz neurofilozofie specjalistyczne (Walter 2009: 126). Pierwsza kojarzona jest z próbami rozwiązania problemu umysł-ciało, a więc jej głównym zadaniem ma być odpowiedź na pytanie o relację zachodzącą pomiędzy umysłem, stanami mentalnymi a mózgiem. Poprzez neurofilozofie specjalistyczne rozumie się bardziej wyspecjalizowane programy badawcze, koncentrujące się na próbach rozwiązania pojedynczych, węższych zagadnień wchodzących w skład ogólnego problemu. W końcu, jak zauważają Marcin Miłkowski i Robert Poczobut, problem psychofizyczny daje się rozpisać na dziesiątki problemów szczegółowych (2010: 74).

Przywołane rozróżnienie pozwala dostrzec analogię do słynnego podziału Davida Chalmersa na łatwy i trudny problem świadomości. Zgodnie z myślą australijskiego filozofa łatwe problemy dotyczące świadomości moglibyśmy określić jako te, które dają się wyjaśnić tradycyjnymi metodami naukowymi. Z kolei trudny problem to sedno zagadnienia umysł-ciało, a więc pytanie o to, dlaczego przetwarzaniu informacji towarzyszy jego subiektywne, samoświadome doświadczenie (Chalmers 2010: 16).

Zajęcie się trudnym problemem, co *notabene* ma wynikać z samej chęci poważnego potraktowania tematyki świadomości, wymaga osobnego podejścia metodologicznego, które finalnie powinno zaowocować stworzeniem pełnej, zunifikowanej, fundamentalnej teorii świadomości. Sam Chalmers w swoim tekście proponuje raczej pewnego rodzaju prototeorię, która nie rości sobie pretensji do pełnego wyjaśnienia trudnego problemu i zgodnie z założeniem ma być raczej formą początkowej intuicji, przykładem drogi, jaką powinny obrać badania nad świadomością (Ibidem: 16). Jednak, jak twierdzi Mateusz Hohol, cała

idea opiera się na pewnej wersji Teorii Wszystkiego, czyli idei łączącej dwa opisy rzeczywistości (mikro i makro) oraz wyjaśniającej wszystkie istotne fenomeny we Wszechświecie (2011: 40). Wersji o tyle nietypowej, że zakładającej niezależność własności psychofizycznych, a więc i uznającej świadomość za fundamentalny obiekt, który nie może zostać zredukowany do praw fizycznych. Chalmersowski dualizm własności, bo tak klasyfikuje on swoje stanowisko, opiera się przede wszystkim na założeniu, że wprawdzie większość faktów z zakresu biologii, chemii, ekonomii, czy nauk społecznych opiera się na superweniencji logicznej, ale w przypadku qualiów możemy mówić tylko o superweniencji czysto przyrodniczej, o czym ma świadczyć logiczna możliwość istnienia światów niezawierających świadomości (Chalmers 2010: 81).

Nie wchodząc w szczegóły i dokładną analizę tego stanowiska, należy zaznaczyć, że wiąże się ono z szeregiem kontrowersji. Dotyczą one już samej natury qualiów (Dennett 1997), ale i problematyczności w uzasadnieniu i wskazaniu rzeczywistego kształtu osobnego uniwersum praw psychofizycznych, które jednocześnie wiązałyby się bezpośrednio z docelowym kształtem postulowanej teorii fundamentalnej (Hohol 2001: 36). W kontekście wprowadzonego przez Chalmersa podziału na słabą i silną emergencję zwraca się uwagę na niespójność jego argumentacji, która w jednym miejscu gruntuje świadomość na bazie zjawisk niższego rzędu, a z drugiej, wprowadzając zasadę podwójnego aspektu informacji, ujmuje ten związek jako korelację (Poczobut 2009: 45). Jednak z perspektywy omawianego tematu szczególnie istotny jest zarzut całkowitej arbitralności rozróżnienia na łatwy i trudny problem, w którym jego twórca ignoruje rzeczywiste problemy wynikające z ciągłego braku wiedzy o funkcjonowaniu układu nerwowego, uznając je po prostu za łatwe, a więc nieistotne dla teorii fundamentalnej (Hohol 2001: 32). Trudno jednak doszukiwać się podstaw, na jakich opiera on tak optymistyczną ocenę aktualnego stanu wiedzy w tym obszarze, ponieważ nie podaje żadnych konkretnych przykładów mających stać za zakładanymi rozwiązaniami.

Zarzut arbitralności podziału można bezpośrednio przenieść także na rozróżnienie zaproponowane przez Waltera, ale jednocześnie, jak zostanie to podkreślone w dalszym wywodzie, powód jego wprowadzenia jest przeciwny, ponieważ niemiecki filozof stara się zwrócić uwagę i skoncentrować na poszczególnych problemach podejmowanych przez neurofilozofie specjalistyczne.

John Barrow definiuje Teorię Wszystkiego jako ujmującą w jedno wszystkie prawa przyrody, z której z żelazną logiką wypływa konieczność wszystkich rzeczy (Barrow 1995: 13), zaś węższe znaczenie tego terminu będzie wskazywało na wspomniane połączenie opisów makro-

i mikroświata. Będzie ona zatem formą teorii finalnej, opartej na wiedzy teoretycznej, pełnej i niemodyfikowalnej. Jak zostało już podkreślone, David Chalmers wybiera nietypową drogę niezależności własności psychofizycznych. Chcąc więc zachować terminologiczną spójność, jego poszukiwania fundamentalnej teorii świadomości nie do końca można uznać, jak chce Hohol, za formę konstruowania Teorii Wszystkiego. Zgodnie z podziałem Mariusza Szynkiewicza będzie to raczej forma cząstkowej teorii ostatecznej, odnoszącej się do zjawisk mentalnych (Szynkiewicz 2009: 23). Natomiast rzeczywistą próbą zdefiniowania świadomości w kontekście Teorii Wszystkiego, a więc w odniesieniu do podstawowych praw fizyki, jest za to propozycja Rogera Penrose'a. On bowiem stara się wskazać nie tylko mechanizmy stojące u podstaw stanów świadomych, ale osadza je w kontekście poszukiwania szerszej teorii fizycznej (Grygiel, Hohol 2009: 8). Jednocześnie jednak, mimo iż jest to stanowisko może lepiej teoretycznie ugruntowane pod względem naukowym, budzi również wiele kontrowersji i mierzy się z ostrą krytyką jako próba mocno spekulatywna.

W zupełnie inną stronę, tak pod względem ontologicznym jak i metodologicznym, idzie Patricia Churchland wraz ze swoim mężem Paulem, który w myśl redukcjonizmu eliminacyjnego proponuje utożsamić wyjaśnienie określonego stanu z odnalezieniem wzorca aktywnego w sieci konekcyjnej (Churchland 2007: 69). W ramach ich neurofilozofii wszelkie pytania metafizyczne, jako sformułowane w fazie pre naukowej, powinny zostać zdefiniowane, poddane wspomnianej rekatagoryzacji, przez co filozofia umysłu będzie mogła skorzystać na rozwoju wiedzy o mózgu. W ten sposób zostanie sformułowana zunifikowana teoria mózgu-umysłu, oparta na redukcji, a więc zdecydowanie odmienna od teorii fundamentalnej w rozumieniu Chalmersa, ale także unifikująca wiedzę o świadomości i prowadząca do zrozumienia jej zagadki. Z perspektywy metodologicznej istotne jest to, że skupienie się na neuronauce powoduje także koncentrację na pojedynczych problemach, zamiast od razu na próbie konstruowania spójnej, ogólnej teorii. W przeciwieństwie do Chalmersa Churchland twierdzi, iż spora liczba tzw. łatwych problemów świadomości pozostaje wciąż do rozwiązania (1994: 23–40).

### 3. Zróznicowana metafizyka i pluralizm eksplanacyjny

W nawiązaniu do powyższego Walter podobnie zakłada, że podstawowym celem badawczym powinna być koncentracja na konkretnych problemach w obrębie poszczególnych neurofilozofii specjalistycznych. Jednak przyjmując taki punkt wyjścia, idzie jeszcze o krok dalej i formułuje tezę o tzw. zróznicowanej metafizyce – *differential metaphysics* (2009: 130). Punktem wyjścia jest tu przekonanie, że niekoniecznie musi istnieć wyłącznie jedna, specjalna relacja łącząca różne stany mentalne, a więc że mają one tę samą ontologiczną podstawę. Wręcz przeciwnie, teza ta roboczo zakłada, że „nie wszystkie typy stanów mentalnych powstają w jednakowy sposób” (Stawski, Tofilski 2018). Zgodnie ze schematem zapożyczonym od Samuela Guttenplana (1994: 6–27) rozciągają się one w abstrakcyjnej przestrzeni pomiędzy trzema kategoriami: doświadczeniem, działaniem i nastawieniem. Świadomość fenomenalna jako czysta forma doświadczenia zajmuje tym samym po prostu skrajne miejsce w tej przestrzeni.

Centralny dla tej koncepcji fakt, iż niektóre stany mentalne różnią się od siebie w wielu aspektach, jest, zdaniem jej autora, powszechnie ignorowany w filozofii umysłu. Można też dojść do wniosku, że obok ontologicznych założeń u podstaw teorii o zróznicowanej metafizyce stoją przede wszystkim postulaty metodologiczne. W końcu, jak zaznacza sam Walter, nie ma być ona kolejną teorią na temat problemu psychofizycznego, ale raczej metafizologiczną strategią pracy nad teorią mentalności. Teorią, która, jeśli miałaby być wyczerpująca, musiałaby uwzględniać tę dywersyfikację. Poza tym – jego zdaniem – w obrębie wyspecjalizowanych neurofilozofii znajdują się naglące problemy, które są zbyt ważne, żeby czekać na totalną zgodę w kwestii problemu umysła-ciała (2009: 128). Zwłaszcza że jako jedno z kluczowych ontologicznych zagadnień jest on obarczony problemem metafizycznych przedzałożeń, nieubłagane wpływających na konkretne rozstrzygnięcia. Nie zgadzając się zatem na prostą redukcję, koncepcja o zróznicowanej metafizyce może tworzyć też pewnego rodzaju alternatywę dla poszukiwania wprawdzie elegantszych, ale i wciąż nieudowodnionych wariacji na temat Teorii Wszystkiego.

Na marginesie można wspomnieć, że zwrócenie się w kierunku rozwiązywania poszczególnych problemów kosztem konstruowania jednorodnego systemu może skojarzyć się na poziomie luźnej intuicji z zaproponowanym przez Nicolaia Hartmanna podziałem sposobu uprawiania filozofii na filozofię systemową i systematyczną. Zgodnie z koncepcją niemieckiego myśliciela pierwsza koncentruje się na kon-



struowaniu jak najbardziej całościowych i spójnych gmachów myślowych, co jednak każdorazowo prowadzi do ignorowania aporii i problemów, które stoją w sprzeczności z danym systemem. Z kolei myślenie problemowe oparte jest na innym filozoficznym etosie, który, koncentrując się na rozwiązywaniu napotkanych zagadnień, albo wcale nie konstruuje systemu, albo nieustannie go przekracza i łamie (Hartmann 1994, 14–16). Chociaż z perspektywy myślenia systemowego to filozofia systematyczna wydaje się być niekonsekwentna, to jednak właśnie zdobycze myślenia problemowego są ponadczasowe oraz przyczyniają się do rozwoju filozofii. Rzecz jasna tego typu analogia musiałaby zostać zawężona tak naprawdę do obszaru filozofii umysłu, ponieważ w ogólności już koncentracja na problemie umysł-ciało jest pewną formą myślenia problemowego. Podobieństwo opiera się tu jednak na wspólnej intuicji rezygnacji z poszukiwanego za wszelką cenę systemowego ujęcia poruszanych zagadnień.

Co ważniejsze, taka systematyczna neurofilozofia wydaje się w pewnym sensie wpisywać w specyfikę wielości paradygmatów kognitywistyki, z którą współczesna filozofia umysłu siłą rzeczy pozostaje w związku także pod względem standardów metodologicznym (Miłkowski, Poczobut 2010: 63). Marcin Miłkowski sugeruje nawet, że skoro „żaden z modeli nie wyjaśnia funkcjonowania umysłu całkowicie i bez reszty, może więc nie potrzebujemy wcale jednego modelu, tylko wielu modeli konkurencyjnych, które zastosujemy jednocześnie?” (Miłkowski, 2016). Propozycja Waltera wprawdzie w pewnym sensie spełnia ten postulat, ale przenosi go też na poziom metafizyczny. Zabieg ów wymaga jednak doprecyzowania, chociaż na poziomie praktyki badawczej dobrze koresponduje z ideą eksplanacyjnego pluralizmu, propagowaną m.in. przez Anthony’ego Chemero. Przekonuje on, że wprawdzie chęć unifikacji sama w sobie jest celem wartym zachodu, a dobre wyjaśnienia powinny starać się łączyć ze sobą pozornie różne zjawiska, jednak impulsy te zbyt często przyjmują formę metafizycznych czy normatywnych dogmatów (Lubiszewski, Wachowski 2012: 279). Ewentualne zalety pluralizmu są szczególnie widoczne w przypadku takiej dyscypliny jak kognitywistyka, w której przedmiot badań charakteryzuje taki poziom skomplikowania, że trudno zakładać *a priori* możliwość jego kompleksowego ujęcia w ramach jednej teorii. Jedność przedmiotu jest na tyle ogólna, że unifikacja staje się niezrozumiała i irracjonalnie redukcyjna (Nowakowski 2017). Zamiast tego warto zastanowić się, jak różne teorie mogą współpracować ze sobą w zróżnicowanych kontekstach badawczych (Dale, Dietrich, Chemero 2009: 1). Opisany pluralizm nie dotyczy zatem tylko pytania o moż-



liwość redukcji istniejących teorii do jednej teorii fizycznej, ale przede wszystkim możliwego sukcesu eksplanacyjnego postawy pluralistycznej w obrębie danej dyscypliny.

Można wyróżnić pluralizm tymczasowy i trwały (Dale 2008), z których ten pierwszy wiąże się z początkową fazą rozwoju danej nauki, a dopiero drugi jest na stałe wpisany w jej charakterystykę. Zwolennicy pluralizmu eksplanacyjnego w obrębie nauk poznawczych wskazują, że w tym przypadku jest to zjawisko permanentne, ale i pożądane (Nowakowski 2017). Wybór danego wyjaśnienia lub metody nie powinien opierać się na tym, czy jest ono mniej lub bardziej integrujące. Jednocześnie – przykładowo – Stephen Kellert definiuje wskazany pluralizm jako stanowisko metametodologiczne, postulując tym samym przyjęcie „postawy pluralistycznej” (Kellert 2006). Podobnie jak Walter wskazuje też, że nie można wykluczyć, iż ostatecznie redukcja i unifikacja okażą się najlepsze, ale zbyt wczesne rozstrzygnięcie tego typu kwestii może okazać się szkodliwe dla rozwoju nauki.

Wydaje się, że Walter, próbując sformułować metafizyczną strategię pracy nad teorią mentalności i mówiąc o koncepcji „różnicowanej metafizyki”, stara się uczynić z niej tego typu metametodologiczny punkt wyjścia. Jego zdaniem wszystkie wyróżnione przez niego neurofilozofie zawierają w sobie materiał do rozwiązania poszczególnych zagadek neurofilozoficznych. Najbardziej kontrowersyjne wydaje się umieszczenie w tym gronie dualizmu, który tak naprawdę ma pełnić funkcję jedynie opozycji i źródła twórczej krytyki, co jednak nie do końca spełnia założenie na temat mocy eksplanacyjnej wszystkich ujętych w minimalistyczną teorię nurtów.

Jednak nawet przyjęcie użyteczności tego typu metafizycznej koncepcji nie znosi faktu, iż pomysł różnicowanej metafizyki mierzy się z problemem wprowadzenia przynajmniej minimalnego metafizycznego konsensusu, zdefiniowania warunków granicznych (Dale, Dietrich, Chemero 2009: 3), chociażby przez wzgląd na założenie jedności nauki. W odpowiedzi Walter przyznaje, że aktualnie nie jest w stanie określić, jak miałyby wyglądać postulowana przez niego teoria. Z jednej strony twierdzi, że nie zmienia faktu, iż w tej nadrzędnej ontologii stany mentalne nie będą jawić się jako jednorodna klasa (Walter 2009: 315), ale z drugiej uznaje też, że aby móc badać ich specyfikę, trzeba najpierw pragmatycznie przyjąć pewną ogólną zasadę co do ich natury. Rolę tej zasady ma pełnić teoria superweniencji – „żadnej różnicy jednego rodzaju bez różnicy innego rodzaju” (Lewis 1986: 16). Zakłada ona, że wszystkie psychologiczne stany i procesy superweniują na towarzyszących im bazowych fizycznych stanach

organizmu, a więc nie mogą zaistnieć dwa zdarzenia identyczne pod względami fizycznymi a różne pod względami mentalnymi oraz nie może zaistnieć zmiana pod względem mentalnym bez zmiany w sferze fizycznej (Davidson 1992: 214). Poza tym superweniencja opiera się na trzech podstawowych warunkach: kowariancji, zależności oraz nieredukowalności i stanowi jednocześnie próbę odpowiedzi na wymagania fizykalizmu przy synchronicznej chęci zachowania autonomiczności sfery mentalnej. Jednym słowem ma stanowić „antyredukcjonistyczny konsensus” (Block 1997: 107).

Równoległe jednak wskazuje się na fakt, że przyjęcie superweniencji umysłu i ciała nie stanowi jeszcze samo w sobie wyjaśnienia problemu psychofizycznego. Teza ta jest niesprzeczna z różnymi, często wykluczającymi się stanowiskami odnoszącymi się do tego tematu. Można więc mówić w jej przypadku raczej o wzorcu współzmienności i uchwyceniu istniejącej relacji, a nie o teorii wyjaśniającej. Warto też zwrócić uwagę, że siła modalna konieczności występowania własności mentalnych przy określonych własnościach fizycznych w gruncie rzeczy zależy już od konkretnego zdefiniowania relacji łączącej umysł i ciało (Ibidem: 19) i może być określana różnie dla różnych grup własności mentalnych, co otwiera furtkę dla ich metafizycznego zróżnicowania. Zatem fakt niemożności uznania superweniencji za samodzielną teorię na temat umysłu i ciała pojmowany raczej jako ograniczenie, według niemieckiego filozofa stanowi zaletę właśnie ze względu na jej atrakcyjność dla różnych perspektyw, która tym samym może stanowić punkt wyjścia koncepcji zróżnicowanej metafizyki. Szczególnie ważne zdaniem Waltera jest tu pojęcie asymetrycznej kowariancji, czyli współzmienności własności, które jego zdaniem może być uznane za ugruntowanie dla neurofilozofii i podstawę jej pracy (Walter 2009: 135). Jak pisze Jaegwon Kim, superweniencja może w kontekście problemu umysł-ciało służyć co najwyżej jako użyteczna linia podziału definiująca minimalny fizykalizm (2002: 24). Nie przeszkadza to jednak Walterowi we wskazaniu na nią jako na poszukiwany przez siebie ogólny punkt unifikujący, chociaż to, czy daje się ona zaaplikować do wszystkich stanów mentalnych, zależy jego zdaniem od statusu abstrakcyjnych właściwości (Walter 2009: 152).

Jednak kolejny problem wiąże się z faktem istnienia wielu różnych wariantów relacji superweniencji, przez co posługiwanie się ogólnym pojęciem może być mało instruktywne (Poczobut 2000: 42). W kontekście omawianego zagadnienia najistotniejsze jest wprowadzenie rozróżnienia na superweniencję lokalną i globalną. Pierwsza z nich w kontekście relacji psychofizycznej wskazuje na fakt, iż fizyczny stan

własności indywiduum determinuje jego stan mentalny, druga z superweniencji zaś zakłada determinację stanu mentalnego przez stan całego uniwersum (Ibidem: 33). Jak zostało to już zarysowane w tekście, Walter w swojej koncepcji nawiązuje do nurtu 4E (ucieleśnienie, rozszerzenie, enakcja, osadzenie – *embodied, extended, enactive, embedded*), podkreślającego rolę ciała oraz jego interakcji ze środowiskiem w procesach poznawczych. Jest to istotne w tym kontekście, ponieważ jeżeli przyjmiemy, że dana własność pozostaje zależna od kontekstu, od wpływu historii i środowiska, a nie tylko od konstytucji fizycznej, to nie może zachodzić w jej przypadku superweniencja lokalna (Poczobut 2007). Eksternalizm podkreślający, że nie można pomijać szerokiego kontekstu w wyjaśnianiu zachowań, zakłada więc, że superweniencja stanów umysłowych nie ogranicza się tylko do mikrostruktur systemu poznawczego, ale wykracza poza niego. Uznaje to zresztą sam Walter, który zwraca uwagę, że nawet jeśli przyjmiemy mocną wersję superweniencji, to nie określa ona, na jakich fizycznych własnościach superweniują własności mentalne (Walter 138). Część badaczy w ramach umiarkowanego eksternalizmu stara się w tym miejscu wprowadzać podział, zgodnie z którym jakościowe stany świadomości podlegają superweniencji lokalnej, ale stanów intencjonalnych dotyczy już regionalna superweniencja globalna (Seager 1991: 114). Zatem obok zewnętrznie determinowanych treści szerokich można wyróżnić też treści wąskie, które jednak, jak zauważa Poczobut, pozostają niejasne (Poczobut 2007: 104).

Problem w tym, że superweniencja globalna jest w tym kontekście sformułowaniem na tyle trywialnym, że podkreśla się jej brak zdolności eksplanacyjnej i metafizyczną nieistotność (Miller 1990). Wprawdzie to, że superweniencja nie określa głębokiej relacji metafizycznej i nie może stanowić rozwiązania problemu umysł-ciało, nie jest uznawane przez Waltera za wadę, a nawet podkreśla on, że gdyby tego typu relacja jeszcze nie była określona, to trzeba by ją wymyślić na potrzeby minimalistycznej neurofilozofii (Walter 2009: 139). Jednak przyjmując założenia eksternalizmu, pojęcie mające stanowić podstawę wszelkich dopuszczalnych stanowisk neurofilozoficznych staje się na tyle ogólne, że traci na jakiegokolwiek wartości informatywnej. Tym samym uzasadnione jest pytanie o potrzebę wskazywania tego typu zasady jako punktu wspólnego i różnego typu neurofilozofii szczegółowych, nawet jeśli całość koncepcji zakłada możliwość każdorazowego dookreślenia relacji między poszczególnymi stanami mentalnymi a fizycznymi. Problematyczność jej wyznaczenia uwidacznia fakt, że autor mimo prób sformułowania metaneurofilozoficznych zasad dopuszczają-

cych różne formy uprawiania tej dyscypliny w konsekwencji dopasowuje je przede wszystkim pod konkretny nurt (podobnie jak w sytuacji odrzucenia funkcjonalizmu). Ów nurt jest zgodny zresztą z przyjętą przez niego i przywoływaną już wizją rozwoju neurofilozofii. W tej sytuacji Jonkisz wydaje się być po raz kolejny bardziej przewidujący twierdząc również, że neurofilozofia powinna kierować się prawdopodobieństwem i nie zakładać żadnego konkretnego stanowiska, ale uznając tym samym, że siłą rzeczy niektóre musi faworyzować (podobnie jak u Waltera jest to eksternalizm (2010: 217). U Waltera sytuacja ta dotyczy także koncepcji zróżnicowanej metafizyki, jednak w tym przypadku nawet bez prób wyznaczenia w jej ramach „minimalnego konsensusu”, odwołując się do pluralizmu eksplanacyjnego i kładąc nacisk na zróżnicowany charakter stanów mentalnych, może ona nadal stanowić pewnego rodzaju kontrpropozycję dla prób rozwiązania problemu umysł-ciało poprzez teorię fundamentalną.

## **Zakończenie**

Wstrzymywanie się od definitywnych rozstrzygnięć w „fundamentalnych kwestiach” ma być jedną z podstawowych cech szeroko definiowanej neurofilozofii (Jonkisz 2010: 216). Pamiętając o problematyczności przyjmowania zbyt szerokiej definicji tej dyscypliny, warto jednocześnie zwrócić uwagę, że założenie to jest także głównym postulatem przyświecającym programowi neurofilozoficznemu Henrika Waltera. Przyjmując go za punkt wyjścia, niemiecki filozof chce zmieścić pod pojęciem neurofilozofii jak największą pulę stanowisk filozoficznych, zakreślając jak najszerze ramy jej uprawiania. Jednak w efekcie tak szerokie i niejasne granice tracą na jakiegokolwiek informatywności, czego najlepszym przykładem jest przyjęcie zasady superweniencji jako punktu wspólnego wszystkim neurofilozoficznym poglądom. Owa zasada rozumiana jednak jako superweniencja globalna jest w gruncie rzeczy twierdzeniem metafizycznie nieistotnym. Poza tym, wbrew wyjściowym założeniom, jej wybór podyktowany jest preferencją nurtu ucieleśnionego i eksternalizmu oraz próbą dopasowania do nich założeń minimalistycznej neurofilozofii. Mocno akcentowane powiązanie praktyki wykorzystywania wyników badań neuronaukowych w analizie problemów filozoficznych z metafizyczną refleksją jest istotne, ale też raczej powszechnie podkreślane w kontekście filozofii neuronauki (Brook Mandik 2017; Hohol 2013), neurofilozofii (Jonkisz 2012; Northoff 2004), czy też filozofii kognitywistyki (Miłkowski 2016). Nie zakłada ono jednak

automatycznie konieczności wprowadzania ogólnych, minimalnych metafizycznych postulatów, wspólnych wszystkim stanowiskom. Z kolei zaproponowane przez Waltera trzy podstawowe założenia minimalistycznej neurofilozofii w połączeniu z pojęciem superweniencji są zbyt ogólne, żeby wnieść coś do praktyki badawczej.

Sam postulat wstrzymania się od apriorycznego i definitywnego rozstrzygnięcia, które stanowisko w kontekście istotnych problemów neurofilozoficznych jest słuszne, wydaje się być samo w sobie godne uwagi, np. w kontekście dyskusji wokół problemu psychofizycznego. W odniesieniu do koncepcji Davida Chalmersa Mateusz Hohol słusznie zauważa, że jej porażka nie oznacza automatycznie, iż jakkolwiek teoria umysłu jest na nią skazana, ale równocześnie jej analiza pokazuje, iż strategię prowadzące do stworzenia teorii pretendujących do miana fundamentalnych są strategiami przynajmniej przedwczesnymi (Hohol 2011: 41). Proponowana przez Waltera teza o zróżnicowanej metafizyce, przy uwzględnieniu wspomnianych problemów koncepcji niemieckiego filozofa, może być potraktowana jako uzupełnienie metodologicznych argumentów pluralizmu eksplanacyjnego, tworzących tym samym alternatywę dla teorii fundamentalnych. Postawa pluralistyczna i koncentracja na neurofilozofiach szczegółowych byłyby tu postulowane jako wyjściowe dla uprawiania neurofilozofii.

## Bibliografia

- Bickle J. (2017), *Lessons for Experimental Philosophy from the Rise and "Fall" of Neurophilosophy*, "Philosophical Psychology" 32: 1–22, doi: 10.1080/09515089.2018.1512705.
- Block N. (1997), *Anti-Reductionism Slaps Back*, "Philosophical Perspectives" 11: 107–132, doi: 10.1111/0029-4624.31.s11.5.
- Bremer J. (2010), *Wprowadzenie do filozofii umysłu*, Wydawnictwo WAM, Kraków.
- Brook A., Mandik P. (2017), *The Philosophy and Neuroscience Movement*, "Analyse & Kritik" 29: 3–23.
- Chalmers D. (2010), *Świadomy umysł: w poszukiwaniu teorii fundamentalnej*, przeł. M. Miłkowski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Churchland P.M. (2007), *Mechanizm rozumu, siedlisko duszy: filozoficzna podróż w głąb mózgu*, przeł. Z. Karaś, Fundacja „Aletheia”, Warszawa.
- Churchland P.S. (1986), *Neurophilosophy. Toward a Unified Science of the Mind/Brain*, The MIT Press, Cambridge MA.
- Churchland P.S. (1994), *Can Neurobiology Teach Us Anything about Consciousness?*, "Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association" 4(67): 23–40, doi: 10.2307/3130741.
- Craver C. (2009), *Explaining the Brain*, Oxford University Press, Oxford.
- Dale R., Dietrich E., Chemero A. (2009), *Explanatory Pluralism in Cognitive Science*, "Cognitive Science" 1–4, doi: 10.1111/j.1551-6709.2009.01042.x.



- Dale R. (2008), *The Possibility of a Pluralist Cognitive Science*, "Journal of Experimental and Theoretical Artificial Intelligence" 20(3): 155–179, doi: 10.1080/09528130802319078.
- Davidson D. (1992), *Eseje o prawdzie, języku i umyśle*, przeł. B. Stanosz, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Dennett D. (1997), *Słodkie sny. Filozoficzne przeszkody na drodze do nauki o świadomości*, przeł. M. Miłkowski, Prószyński i S-ka, Warszawa.
- Grygiel W., Hohol M. (2009), *Rogera Penrose'a kwantowanie umysłu*, „Filozofia Nauki” 3(67): 5–31.
- Guttenplan S. (1994), *A Companion to the Philosophy of Mind*, Blackwell, Oxford.
- Hartmann N. (1994), *Mysł filozoficzna i jej historia; Systematyczna autoprezentacja*, „Corner”, Toruń.
- Haueis P. (2014), *Meeting the Brain on its own Terms*, "Frontiers in Human Neuroscience", doi: 10.3389/fnhum.2014.00815.
- Hohol M. (2011), *Czy potrzebna nam teoria fundamentalna? Refleksje na temat teorii świadomości Davida Chalmersa*, „Zagadnienia Filozoficzne w Nauce” XLIX: 3–45.
- Hohol M. (2013), *Wyjaśnić umysł. Struktura teorii neurokognitywnych*, Copernicus Center Press, Kraków.
- Jaegwon K. (2002), *Umysł w świecie fizycznym: esej na temat problemu umysłu i ciała oraz przyczynowania mentalnego*, przeł. R. Poczobut, Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii PAN, Warszawa.
- Jonkisz J. (2010), *Neurofilozofia jako właściwa forma filozofii umysłu*, [w:] *Umysł: natura i sposób istnienia. Trzy debaty*, Z. Muszyński (red.), Wydawnictwo UMCS, Lublin: 201–220.
- Jonkisz J. (2012), *Geneza i status współczesnej filozofii umysłu*, „Rocznik Filozoficzny Ignatianum” XVIII: 55–76.
- Kellert S., Longino H., Waters C. (2006), *The Pluralist Stance*, [in:] *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, Kellert S., Longino H., Waters C. (eds.), vol. XIX, University of Minnesota Press, Minnesota.
- Lewis D. (1986), *On the Plurality of Worlds*, Basil Blackwell, Oxford.
- Lubiszewski D., Wachowski W. (2012), *Z najgorszymi obawami. Wywiad z Anthony P. Chemero*, „Avant” 2: 271–281.
- Markic O. (2013), *The Philosophical Framework for Understanding Neuroscientific Research*, "Interdisciplinary Description of Complex Systems" 11(4): 351–362, doi: 10.7906/indecs.11.4.1.
- Miller R. (1990), *Supervenience in a Two-way Street*, "The Journal of Philosophy" 87(12): 695–701.
- Miłkowski M. (2016), *Kognitywistyka i modele umysłu*. „Dwutygodnik” 176, URL=<http://www.dwutygodnik.com/arttykul/6322-kognitywistyka-i-modele-umyslu.html?print=1> [dostęp z dnia 30.07.2018].
- Miłkowski M. (2016), *Filozofia kognitywistyki*, [w:] *Przewodnik po kognitywistyce*, J. Bremer (red.), Wydawnictwo WAM, Kraków: 239–268.
- Miłkowski M., Poczobut R. (2010), *Czym jest i jak istnieje umysł? Wprowadzenie do dyskusji*, [w:] *Umysł: natura i sposób istnienia. Trzy debaty*, Z. Muszyński (red.), Wydawnictwo UMCS, Lublin: 61–80.
- Northoff G. (2004), *What Is Neurophilosophy? A Methodological Account*, "Journal for General Philosophy of Science" 35: 91–127, doi: 10.1023/B:JGPS.0000035153.89143.4c.
- Northoff G. (2014), *Philosophy and the Brain – Do we need a Non-Reductive Neurophilosophy?*, URL=<http://www.georgnorthoff.com/englishpresentations/> [accessed 14.05.2018].

- Nowakowski P. (2017), *Czy pluralizm jest dobrym rozwiązaniem? Nauki poznawcze z perspektywy badań nad interdyscyplinarnością*, artykuł w ramach Seminarium Filozofia Kognitywistyki IFiS PAN, URL=[http://www.ifispan.pl/wp-content/uploads/2017/12/Plu\\_PN\\_2017.pdf](http://www.ifispan.pl/wp-content/uploads/2017/12/Plu_PN_2017.pdf) [dostęp z dnia 13.10.2018].
- Paris-Albert S., Comins-Mingol I. (2013), *Epistemological and Anthropological Thoughts on Neurophilosophy: An Initial Framework*, "Recerca: Revista De Pensament I Anàlisi": 1363-83, doi: 10.6035/Recerca.2013.13.5.
- Penrose R. (2000), *Cienie umysłu: poszukiwanie brakującej wiedzy o świadomości*, przeł. P. Amsterdamski, Zysk i S-ka, Poznań.
- Poczobut R. (2000), *Superweniencja: zarys problematyki*, „Filozofia Nauki” 8(2): 25–44.
- Poczobut R. (2007), *Eksternalizm treści umysłowych a superweniencja*, „Kognitywistyka i media w Edukacji” 9: 82–106.
- Poczobut R. (2009), *Między redukcją a emergencją. Spór o miejsce umysłu w świecie fizycznym*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław.
- Przybysz P. (2012), *Neurofilozofia i filozofia neuronauk*, [w:] *Przewodnik po filozofii umysłu*, M. Miłkowski, R. Poczobut (red.), Wydawnictwo WAM, Kraków: 689–734.
- Seager W. (1991), *The Metaphysics of Consciousness*, Routledge, London – New York.
- Sellars W. (1963), *Empiricism and the Philosophy of Mind*, Routledge & Kegan Paul Ltd., London.
- Szynkiewicz M. (2009), *Teorie ostateczne w naukach przyrodniczych. Studium metodologiczne*, Wydawnictwo Naukowe Wydziału Nauk Społecznych UAM w Poznaniu, Poznań.
- Stawski F., Tofilski M. (2018), *Between Psychiatric and Philosophical Perspective – Interview with Prof. Henrik Walter*, „Pięte Piętro Bydgoskie Czasopismo Filozoficzne” 3: 34–35.
- Walter H. (2004), *Neurophilosophical Perspectives on Conservative Compatibilism*, [in:] *Philosophy and Psychiatry*, T. Schramme, J. Thome (eds.), Walter de Gruyter, Berlin, New York: 283–294.
- Walter H. (2009), *Neurophilosophy of Free Will. From Libertarian Illusion to a Concept of Natural Autonomy*, The MIT Press, Cambridge MA.
- Walter H. (2013), *The Third Wave of Biological Psychiatry*, "Frontiers in Psychology", doi: 10.3389/fpsyg.2013.00582.



**Adrian Sulich**

ORCID 0000-0002-0008-3737

Polska Akademia Nauk  
Instytut Fizyki  
Uniwersytet Warszawski  
Wydział Neofilologii

Polish Academy of Sciences  
Institute of Physics  
University of Warsaw  
Faculty of Modern Languages

## O JĘZYKU MAP SIECI ODWROTNEJ

### Toward the Language of Reciprocal Space Maps

**Słowa kluczowe:** język specjalistyczny, mapa sieci odwrotnej, znak ikoniczny, tekst mieszany, optymalizacja znaku, system semiotyczny

**Key words:** specialist language, reciprocal space map, iconic sign, mixed text, sign optimization, semiotic system

#### Streszczenie

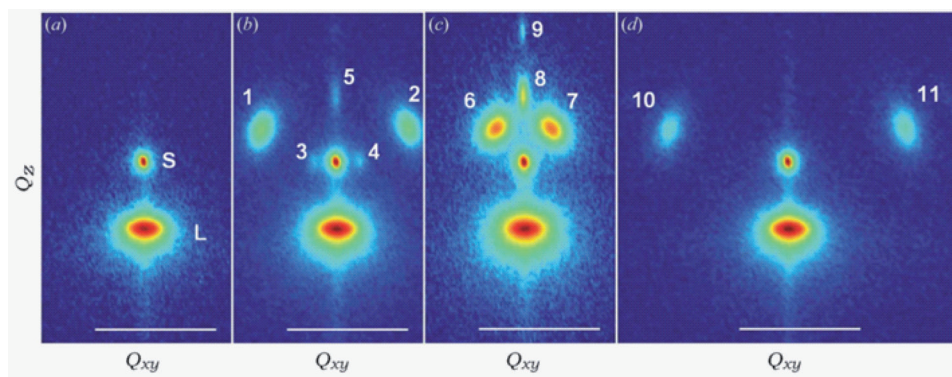
Artykuł jest semiotycznym studium map sieci odwrotnej – wykresów stosowanych w naukach przyrodniczych do reprezentacji dyfrakcji promieniowania rentgenowskiego na kryształach. Źródłem badanego materiału są artykuły z dziedziny krytalografii. W analizie wykorzystano narzędzia pojęciowe językoznawstwa. Wykazano, że rozważane obiekty znakowe to nieliniarne teksty mieszane. Opisano system semiotyczny używany do ich tworzenia. Scharakteryzowano złożone procesy ich dekodowania, uwzględniające odbiór informacji o charakterze presupozycyjnym oraz implikacyjnym. Zwrócono uwagę na istnienie dużej różnorodności form badanych wykresów i sformułowano postulaty dotyczące ich kodyfikacji. Zaprezentowano przykłady innych typów dwuwymiarowych znaków ikonicznych stosowanych w krytalografii, które razem z mapami sieci odwrotnej mogą tworzyć makrosystem semiotyczny wart dalszych studiów.

#### Abstract

The article is a semiotic study of reciprocal space maps – the figures applied in natural sciences to depict X-ray diffraction in crystals. The sources of a researched material were crystallographic articles. In the analysis linguistic concepts were used. It was exhibited that investigated signs have a non-linear mixed text structure. The semiotic system for their production was described. Complex process of their decoding, involving recognition of presuppositions and implications was characterized. A variety of reciprocal space map forms was discussed with a proposal for their standardization. There were also presented some examples of other kinds of two-dimensional iconic signs used for X-ray diffraction imaging. They are intended to constitute, along with reciprocal space maps, a semiotic macro system worthy of separate studies.

## Wstęp

*Mapa sieci odwrotnej* to rodzaj wykresu opisującego właściwości strukturalne kryształu i tworzony na podstawie wyników badań wykonanych techniką dyfrakcji rentgenowskiej bądź symulowanych przy użyciu programów komputerowych opartych na teorii dyfrakcji. Z reguły jest dwuwymiarowa i przedstawia charakterystyczne punkty o rozmytych brzegach. Na podstawie ich kształtu, wymiarów i lokalizacji w przyjętym układzie współrzędnych specjalista może ocenić jakość krystalograficzną badanego materiału. Przykładowe wykresy omawianego typu zamieszczone są na rys. 1.:



Rys. 1. Mapy sieci odwrotnej zaczerpnięte z pracy: Morelhão and Domagala 2007. Rysunki przedrukowano za zgodą Międzynarodowej Unii Krystalografii, <http://journals.iucr.org>.

Z semiotycznego punktu widzenia mapy sieci odwrotnej są komunikatami sformułowanymi w języku sztucznym, który – choć od języka naturalnego różni się zarówno pod względem formy znaków, jak i przekazywanych przez nie treści – stanowi jednak tak samo system<sup>1</sup> posiadający słownik i gramatykę oraz reguły semantyki i pragmatyki.

Artykuł poświęciłem semiotyczno-lingwistycznemu opisowi tego systemu, ponieważ w świetle mojej aktualnej wiedzy nie był jeszcze rozpatrywany w takim ujęciu, a jest tego wart. Stanowi bowiem część języka nauki, więc zjawisko społecznie istotne w nie mniejszym stopniu niż inne kody i znaki, poznane już i zajmujące poczesne miejsce w tradycji badań humanistycznych – takie jak na przykład systemy liczbowe i kalendarzowe (Wójcik 1969), mapy kartograficzne (Ostrow-

<sup>1</sup> Swoje rozumienie języka jako systemu opieram na tradycji strukturalistycznej wywodzącej się od de Saussure'a (1961).

ski 2013, Kuna i Rzuciło 2015), notacja muzyczna (Posner 1990), znaki drogowe (Bojar 1987), język rachunkowości (Masztalerz 2013) czy obiekty znakowe spotykane w przestrzeni miejskiej (Mozer 2001).

Materiał ilustrujący wywód pochodzi ze współczesnych publikacji specjalistycznych z dziedziny krystalografii oraz innych nauk, w których stosuje się technikę dyfrakcji rentgenowskiej<sup>2</sup>, jak również z zasobów nieopublikowanych opracowań danych doświadczalnych uzyskanych przez zespół naukowców ze Środowiskowego Laboratorium Badań Rentgenostrukturalnych i Elektrono-mikroskopowych Instytutu Fizyki Polskiej Akademii Nauk (SL1. IF PAN). Spis materiałów źródłowych podany jest na końcu pracy – po bibliografii.

Ze względu na specyfikę badanych obiektów znakowych konieczne jest wstępne objaśnienie, do czego się odnoszą oraz sposobu, w jaki powstają, gdyż wiedza ta będzie potrzebna Czytelnikowi podczas śledzenia zasadniczej części analizy przeprowadzonej z użyciem aparatu pojęciowego lingwistyki. Dlatego artykuł składa się z dwóch części, z których pierwsza poświęcona została podstawom eksperymentu dyfrakcyjnego oraz procedurom opracowywania uzyskanych wyników, umożliwiającym ich prezentację w formie mapy sieci odwrotnej, druga zaś dopiero – analizie systemu i semantyki języka tego typu obiektów znakowych oraz ich funkcjonowania w dyskursie specjalistycznym<sup>3</sup>.

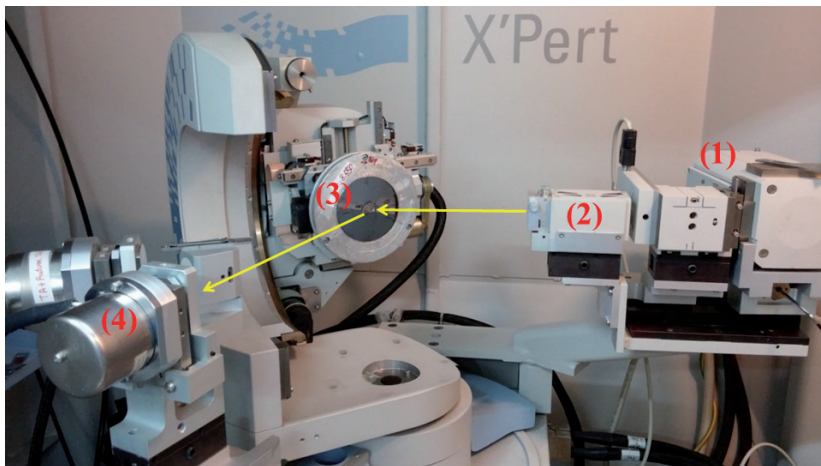
## 1. Przebieg eksperymentu dyfrakcyjnego i sposób opracowywania map sieci odwrotnej

Badania kryształów techniką dyfrakcji rentgenowskiej prowadzi się przy użyciu synchrotronów bądź laboratoryjnych dyfraktometrów. Jedno z takich urządzeń przedstawia rys. 2.:

---

<sup>2</sup> Źródłem wspomnianych publikacji są głównie czasopisma wydawane przez Międzynarodową Unię Krystalografii – ze względu na możliwość uzyskania od Wydawcy zgody na bezpłatny przedruk rysunków przedstawiających mapy sieci odwrotnej; jakkolwiek w analizie wykorzystane zostały także materiały od innych Wydawców, na które powołuję się przy pomocy samych odsyłaczy bibliograficznych.

<sup>3</sup> Aby nie wydłużać nadmiernie tekstu, uwzględniłem w części krystalograficznej wyłącznie kwestie kluczowe z punktu widzenia rozumienia map sieci odwrotnych jako znaków. Jeśli Czytelnik będzie zainteresowany zdobyciem pełniejszej wiedzy o podstawach dyfrakcji rentgenowskiej, w bibliografii podałem adresy wydawnicze przykładowych podręczników, w których omówiono dokładniej te zagadnienia (Ashcroft i Mermin 1986, Bobrowski 1999, Cullity 1964, Pietsch i inni 2004); wymieniłem też jedną z historycznych publikacji pionierów powyższej dziedziny badań (Bragg i Bragg 1913).

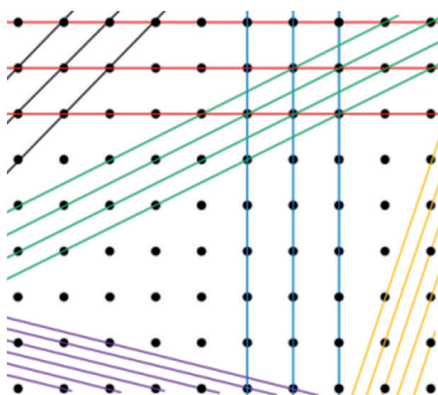


Rys. 2. Wysokorozdzielczy dyfraktometr rentgenowski (SL1. IF PAN) – główne części aparatu: (1) lampa rentgenowska, (2) układ optyczny, (3) ruchoma tarcza z przymocowaną próbką badanego kryształu, (4) ruchomy detektor rejestrujący intensywność promieniowania X uginanego na próbce podczas eksperymentu; żółte strzałki pokazują kierunek rozchodzenia się promieniowania. Autor zdjęcia: Jarosław Z. Domagała.

Widoczna na fotografii lampa rentgenowska (1) służy do wytwarzania promieniowania używanego w eksperymencie. Jest ono korygowane w układzie optycznym (2) tak, aby uzyskać wiązkę odpowiednio intensywną, w przybliżeniu płaską i złożoną tylko z jednej długości fali elektromagnetycznej.

Skorygowana wiązka promieniowania, zwana *wiązką pierwotną*, opuszcza układ optyczny (zgodnie z kierunkiem pierwszej strzałki po prawej stronie rys. 2), przemieszcza się w stronę badanej próbki, a następnie wnika do jej sieci krystalicznej, która stanowi uporządkowaną strukturę z periodycznie powtarzającymi się *węzłami* – atomami, jonami lub cząsteczkami danej substancji, oddalonymi od siebie o odległości rzędu pojedynczych Å (czyli  $10^{-10}$  metra). Węzły te ułożone są na wspólnych płaszczyznach, zwanych *płaszczyznami krystalograficznymi*<sup>4</sup>, które tworzą całe rodziny i dają się wyodrębnić na różne sposoby, por. rys. 3:

<sup>4</sup> Dokładniejsze omówienie zagadnień związanych z geometrią kryształów można znaleźć na przykład w podręczniku, którego autorem jest Cullity (1964: 49–68).



Rys. 3. Przykłady różnych sposobów wyodrębniania płaszczyzn krystalograficznych w kryształach (na schemacie widać model sieci uproszczony do dwóch wymiarów). Kropki symbolizują węzły, a kolorowe linie pokazują przebieg wybranych rodzin płaszczyzn (część linii została pominięta – dla uzyskania większej przejrzystości graficznej rysunku).

Płaszczyzn krystalograficznych jest potencjalnie nieskończenie wiele i opisuje się je tzw. *wskaźnikami Millera*, oznaczanymi przy pomocy liter  $h$ ,  $k$ ,  $l$ , którym przyporządkowane są 3 liczby. Wartości tych liczb określają dokładnie lokalizację przestrzenną danej rodziny płaszczyzn w sieci kryształu – podobnie, jak na przykład współczynniki liczbowe równania prostej pozwalają jednoznacznie odtworzyć jej przebieg w układzie współrzędnych<sup>5</sup>.

Ponieważ odległości między płaszczyznami krystalograficznymi mają wymiary porównywalne z długością fali promieniowania X, następuje *dyfrakcja (ugięcie)* wiązki. Mechanizm tego zjawiska jest dosyć złożony. Najpierw każdy węzeł znajdujący się na drodze fali pochłania jej energię, a potem oddaje ją jako promieniowanie tego samego rodzaju, co wiązka pierwotna, stając się nowym źródłem fali (Cullity 1964: 148–155). Z tą różnicą, że nowo wyemitowane fale są kuliste, podczas gdy wiązka pierwotna była płaska. Fale te, biegnąc z wielu identycznych, przesuniętych o jednakowe odległości źródeł, nakładają się na siebie, wskutek czego część z nich ulega wzmocnieniu, a część wygaszeniu – zachodzi tzw. *interferencja* (Ibidem: 112–116). Można to zobrazo-

<sup>5</sup> Analogia ta jest nie do końca ścisła, ale daje dobre wyobrażenie o ogólnej idei opisu płaszczyzn krystalograficznych za pomocą wskaźników Millera bez konieczności omawiania tego zagadnienia. Kompletny wywód przedstawił Cullity (1964: 61–65).

wać przy pomocy analogii do interferencji fal rozchodzących się po wodzie: gdy spotykają się ich jednakowe części – tzw. *fazy* – na przykład dwa wypiętrzenia lub dwa „rowki”, powstaje fala wypadkowa o jeszcze większej amplitudzie, a gdy spotyka się wypiętrzenie i „rowek” (fazy przeciwne) – fala ulega wygaszeniu. W zależności od kąta, pod jakim ułożona jest próbka w stosunku do padającego na nią promieniowania, wyemitowane przez węzły sieci fale wtórne nakładają się na siebie nieco inaczej, co powoduje, że ostateczne efekty interferencji są różne. Ta zależność to podstawa zaobserwowanego przez Williama Henry’ego Bragga i Williama Lawrence’a Bragga zjawiska polegającego na tym, że przeprowadzając dyfrakcję promieniowania X na próbce ustawionej w stosunku do wiązki pierwotnej pod pewnymi ściśle określonymi kątami, uzyskuje się wiązkę ugiętą o dużej intensywności – tzw. *refleks*, podczas gdy pod innymi kątami intensywność wiązki ugiętej jest bardzo niska (Ibidem: 115–117). Oczywiście wiąże się to bezpośrednio z przewagą interferencji wzmacniającej bądź wygaszającej. Kąty, pod którymi obserwuje się refleksy, nazywane są *kątami Bragga* i oznaczone literą  $\theta$ , a warunek uzyskania interferencji wzmacniającej opisany jest wzorem znanym jako prawo Bragga lub Braggów:

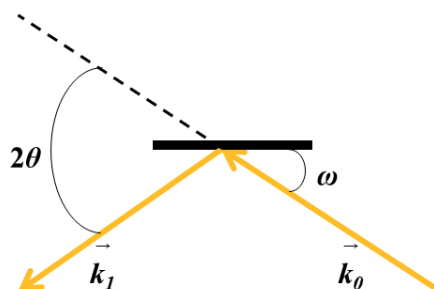
$$n\lambda = 2d \sin \theta$$

gdzie:  $\lambda$  – długość fali promieniowania,  $n$  – liczba naturalna,  $d$  – odległość między sąsiednimi płaszczyznami krystalograficznymi, na których zachodzi dyfrakcja,  $\theta$  – kąt ugięcia wiązki na płaszczyznach krystalograficznych.

Ponieważ kierunek emisji wiązki pierwotnej z układu optycznego jest jednakowy i stały w trakcie każdego pomiaru, stanowi nieruchomy układ odniesienia, względem którego określa się kąt padania promieniowania na powierzchnię próbki oraz kąt jego ugięcia na sieci krystalicznej. Należy zauważyć, że jeśli refleks pochodzi od płaszczyzn krystalograficznych równoległych do powierzchni próbki, wówczas kąt padania i ugięcia są sobie równe, a jeśli od usytuowanych inaczej – wartości tych kątów będą się różnić. Dlatego w badaniach rentgenostrukturnalnych ważne jest, aby ustalić, od której rodziny płaszczyzn krystalograficznych pochodzi refleks (czyli trzeba znać jej wskaźniki Millera); ponadto kąt padania i ugięcia wiązki traktuje się jako osobne parametry i wyraża odmiennymi symbolami. Przyjęta konwencja w oznaczaniu wspomnianych kątów oraz wiązki pierwotnej i ugiętej, to:  $\omega$  – kąt między wiązką pierwotną a powierzchnią próbki,  $2\theta$  – kąt między wiązką ugiętą a kierunkiem emisji wiązki pierwotnej,  $\vec{k}_0$  –



wiązka pierwotna,  $\vec{k}_1$  – wiązka ugięta. Kąt  $2\theta$  odpowiada dwukrotności kąta Bragga z przytoczonego wyżej wzoru. Schematyczne przedstawienie tych kierunków i kątów można prześledzić na rys. 4.:

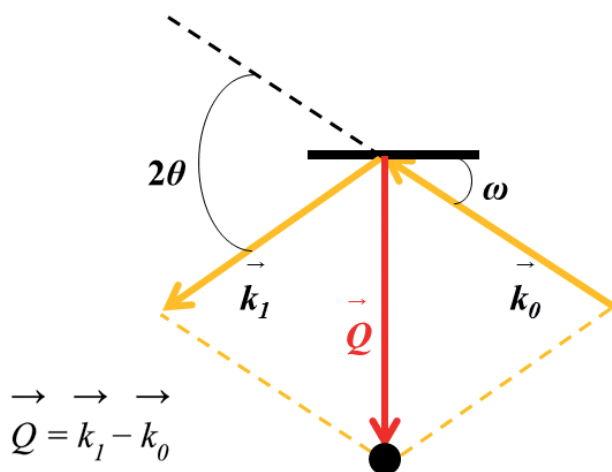


Rys. 4. Konwencja oznaczania kątów i wiązek promieniowania X w układzie do pomiaru dyfrakcji rentgenowskiej na kryształach. Pogrubiona czarna linia pozioma symbolizuje widzianą od góry tarczę z przymocowaną próbką badanego materiału, a żółte strzałki – kierunki rozchodzenia się fal promieniowania – podobnie, jak na zdjęciu dyfraktometru z rys. 2.

Jak już wspominałem, zjawisko opisane przez prawo Bragga umożliwia badanie struktury wewnętrznej materiałów krystalicznych, jednak wyniki eksperymentów dyfrakcyjnych nie odzwierciedlają jej bezpośrednio – nie da się w ten sposób wykonać „zdjęcia” sieci krystalicznej, zobrazować jej węzłów etc. W celu ułatwienia interpretacji danych doświadczalnych została więc wprowadzona przez Paula Petera Ewalda koncepcja *sieci odwrotnej* kryształu (Ibidem: 672). Koncepcja ta umożliwia pośredni opis właściwości strukturalnych kryształu, wykorzystujący dane o różnicach między kierunkami wiązki pierwotnej i ugiętej na jego płaszczyznach krystalograficznych. Obie wiązki traktowane są jak wektory.

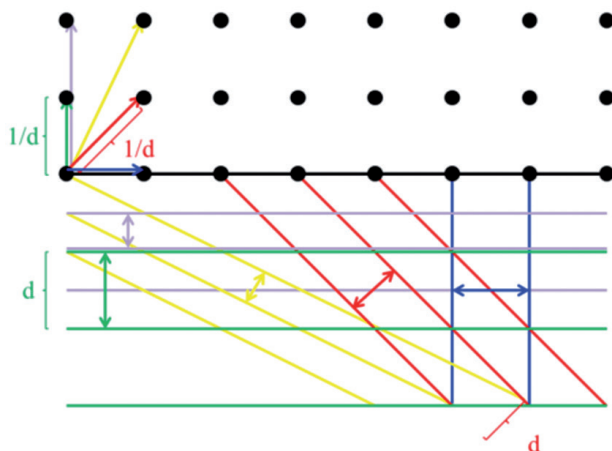
Sieć odwrotna nie jest obiektem materialnym, lecz abstrakcyjnym modelem. Wyznaczana jest przez tzw. *wektory dyfrakcji* ( $\vec{Q}$ ) – każdy z nich stanowi wynik odejmowania wiązki pierwotnej od wiązki ugiętej na kryształach. Otrzymany w ten sposób wektor dyfrakcji jest zawsze prostopadły do rodziny płaszczyzn krystalograficznych, od których pochodzi dany refleks (co wynika z matematycznych własności odejmowania wektorów), a jego koniec wskazuje punkt zwany umownie *węzłem sieci odwrotnej*, por. rys. 5:





Rys. 5. Schematyczne wyobrażenie wektora dyfrakcji  $\vec{Q}$  (czerwona strzałka) oraz węzła sieci odwrotnej wyznaczanego przez ten wektor (czarny punkt).

Ponieważ kryształ posiada wiele rodzin płaszczyzn, z którymi potencjalnie związany jest jakiś refleks (por. rys. 3), sieć odwrotna składa się z wielu węzłów. Aby pokazać, jak jest zbudowana, można skonstruować ją metodą geometryczną – schemat takiego eksperymentu myślowego przedstawia rys. 6:



Rys. 6. Geometryczna konstrukcja sieci odwrotnej kryształu (na schemacie widać model sieci uproszczonej do dwóch wymiarów). Kolorowe linie reprezentują przykładowe płaszczyzny krystalograficzne w sieci rzeczywistej (jak na rys. 3., tylko bez zaznaczenia węzłów, przez które przechodzą) a czarne kropki – odpowiadające im węzły sieci odwrotnej.

Pierwszy etap budowania sieci odwrotnej to wytyczenie umownej płaszczyzny granicznej oddzielającej ją od sieci rzeczywistej kryształu. Granica ta może przebiegać w dowolnym miejscu – ważne jest, aby była stałym układem odniesienia i miała określony punkt początkowy. Na rys. 6. symbolizuje ją czarna pogrubiona pozioma linia z punktem początkowym znajdującym się na lewym końcu schematu.

Drugim etapem jest wybór jednej z rodzin płaszczyzn krystalograficznych w sieci rzeczywistej i zmierzenie odległości  $d$  między dwiema sąsiednimi płaszczyznami (odległości te pokazują kolorowe dwustronne strzałki). Następnie wyznacza się wektor o długości równej odwrotności  $d$  (czyli  $1/d$ ), skierowany prostopadłe do odpowiadającej mu rodziny płaszczyzn krystalograficznych – jest on ekwiwalentem wektora dyfrakcji. Należy przesunąć go do początku płaszczyzny granicznej. Po takim przesunięciu koniec wektora wskazuje miejsce przypisanego do tej rodziny płaszczyzn węzła w sieci odwrotnej kryształu (czarny punkt). Analogicznie wyznacza się wektory prostopadłe do innych rodzin płaszczyzn krystalograficznych – po wykonaniu wielu takich operacji otrzymuje się sieć odwrotną z periodycznie powtarzającymi się w przestrzeni węzłami. Tworzą one coś w rodzaju abstrakcyjnego „kryształu płaszczyzn krystalograficznych” kodującego zależności przestrzenne sieci rzeczywistej, a więc umożliwiającego jej odtworzenie, mimo że nie jest jej bezpośrednim wizerunkiem. Każdemu węzłowi sieci odwrotnej można przyporządkować wskaźniki Millera odpowiadającej mu rodziny płaszczyzn sieci rzeczywistej.

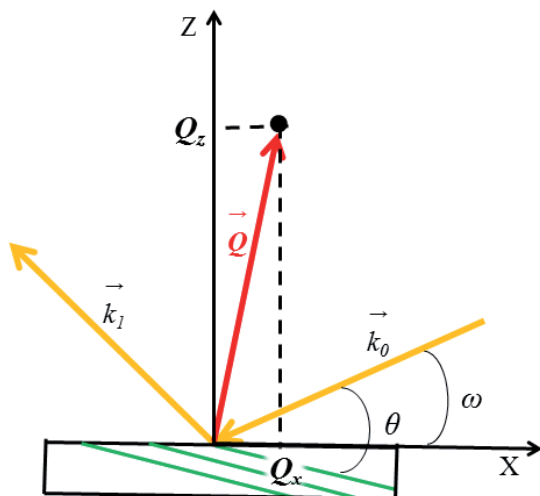
Chcąc opisać matematycznie wybrany węzeł sieci odwrotnej, umieszcza się go w związanym z kryształem trójwymiarowym układzie współrzędnych posiadającym osie X, Y i Z. Kryształ najwygodniej jest ułożyć w płaszczyźnie XY. Na rys. 7. można obejrzeć dwuwymiarowy rzut takiego układu od strony osi XZ.

Opis węzła sieci odwrotnej polega na znalezieniu jego współrzędnych  $Q_x$  i  $Q_z$  w układzie współrzędnych – jak na rys. 7. Współrzędne te, zwane *składowymi wektora dyfrakcji*, można obliczyć przy pomocy następujących wzorów<sup>6</sup>:

$$Q_x = K [\cos(\omega) - \cos(2\theta - \omega)]$$

$$Q_z = K [\sin(\omega) + \sin(2\theta - \omega)],$$

<sup>6</sup> Wzory te można wyprowadzić i udowodnić, wykorzystując zależności geometryczne między wektorami wiązki padającej i ugiętej, prostopadłość wektora dyfrakcji do płaszczyzn krystalograficznych oraz prawa matematyczne znane z trygonometrii. Wyprowadzenie to pominąłem jednak, gdyż zajęłoby dużo miejsca w tekście a nie będzie wykorzystywane w części językoznawczej artykułu.



Rys. 7. Węzeł sieci odwrotnej w układzie współrzędnych związanym z kryształem. Oś X jest równoległa do płaszczyzny kryształu (pokazanego w przekroju) a oś Z – prostopadła. Osi Y nie widać, gdyż biegnie „w głąb” rysunku. Zielone linie symbolizują wybraną rodzinę płaszczyzn krystalograficznych.  $Q_x$  i  $Q_z$  to współrzędne wyznaczające położenie węzła sieci odwrotnej (czarny punkt).

gdzie  $K$  to długość wektora wiązki pierwotnej lub ugiętej promieniowania. W obliczeniach przyjmuje się konwencjonalnie, że wynosi ona  $\frac{2\pi}{\lambda}$ , gdzie  $\lambda$  to długość fali promieniowania używanego w eksperymencie. Ponieważ  $\lambda$  nie zmienia się podczas eksperymentu, uznaje się, że wektor wiązki pierwotnej i ugiętej są równe pod względem długości, różnią się wyłącznie kierunkiem. Tak więc do obliczeń potrzebne są kąty  $\omega$  i  $2\theta$ , przy których występuje refleks pochodzący od danej rodziny płaszczyzn krystalograficznych.

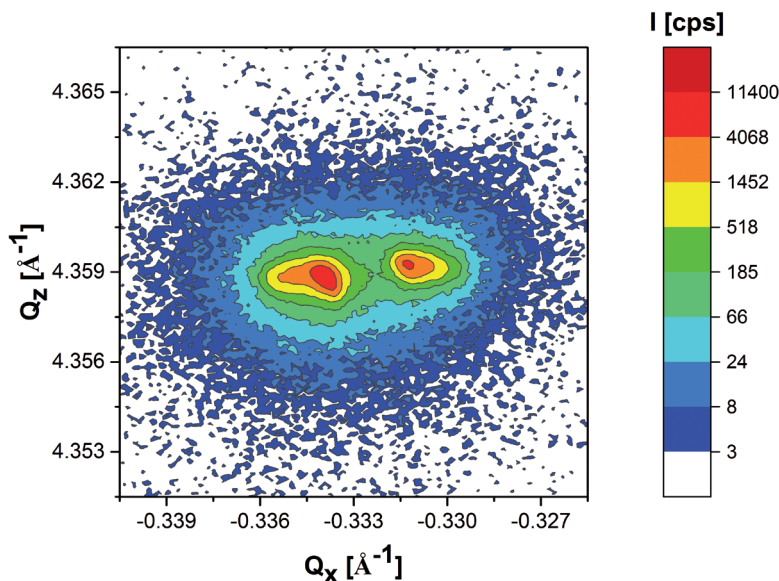
Eksperymentalne wyznaczanie mapy sieci odwrotnej kryształu jest proste. W trakcie pojedynczego doświadczenia charakteryzuje się na ogół jeden jej węzeł. Procedura polega na znalezieniu refleksu pochodzącego od wybranej rodziny płaszczyzn krystalograficznych próbki i na pomiarze jego zasięgu względem kątów  $\omega$  i  $2\theta$ . Później wartości tych kątów przelicza się na współrzędne węzła  $Q_x$  i  $Q_z$  (w literaturze i programach komputerowych spotyka się też czasem oznaczenie  $Q_z$  jako  $Q_y$ , co wynika z przyjęcia odmiennej niż na rys. 7. konwencji opisu osi układu współrzędnych).

W przypadku modelowo zbudowanego monokryształu dla każdego refleksu istniałby tylko jeden zestaw kątów  $\omega$  i  $2\theta$ , przy którym inten-

sywność wiązki ugiętej byłaby duża, gdyż tylko wówczas zostałyby spełnione prawo Bragga. Tym samym węzeł sieci odwrotnej miałby postać niewielkiego punktu. W przypadku rzeczywistych materiałów refleks obejmuje także pewien zakres kątów bliskich tym optymalnym kątom, co wiąże się m.in. z obecnością w próbce różnorodnych defektów. Tak więc węzeł jest znacznie większy, może mieć też nieregularny kształt lub być podzielony, co spowodowane jest na przykład obecnością w kryształach osobnych bloków, których sieci są przesunięte względem siebie o pewien kąt, a więc refleks pochodzący od tej samej rodziny płaszczyzn występuje przy nieco innym kącie  $\omega$ .

Podczas eksperymentu maszyna w systematyczny sposób zmienia ustawienia próbki względem wiązki padającej (czyli kąt  $\omega$ ) oraz (niezależnie) pozycję detektora (czyli kąt  $2\theta$ ), rejestrując za każdym razem intensywność promieniowania ugiętego na sieci krystalicznej. Zmiany ustawień próbki oraz detektora odbywają się skokowo – każda kolejna pozycja różni się od poprzedniej o wartość kąta wybraną przez badacza tak, by uzyskać rozdzielczość wyników optymalną z punktu widzenia celów danego eksperymentu.

Dane z całego cyklu pomiarów, po przeliczeniu kątów  $\omega$  i  $2\theta$  na  $Q_x$  i  $Q_z$ , łączone są w jeden wykres opisujący zależność zmierzonej intensywności ( $I$ ) wiązki ugiętej od tych współrzędnych. Ponieważ jest to funkcja trzech zmiennych ( $I$ ,  $Q_x$  i  $Q_z$ ), wykres tworzy powierzchnię utkaną z gęsto ułożonych punktów i posiadającą wypiętrzenie, które odpowiada maksymalnym zmierzonym wartościom intensywności. Maksimum to stanowi środek węzła. Aby uniknąć problemu odwzorowania trzeciego wymiaru, różnice wysokości tej powierzchni wyraża się skalą kolorystyczną – wówczas mapa sieci odwrotnej może zostać przedstawiona na płaszczyźnie jako rzut; dla uzyskania bardziej klarownego obrazu obszary o tym samym kolorze bywają rozgraniczane liniami o charakterze warstwic, por. rys. 8:



Rys. 8. Mapa sieci odwrotnej krysztalu  $\text{Ca}_3\text{Gd}_2(\text{BO}_4)_3$ , refleks od płaszczyzny o wskaźnikach Millera 006. Intensywność wiązki ugiętej wyrażona jest jako średnia liczba zarejestrowanych przez detektor impulsów na sekundę (ciąg  $I [\text{cps}]$  składa się z akronimów utworzonych od: *intensity, counts per second*). Skala intensywności refleksu, przyporządkowanych do poszczególnych kolorów znajduje się po prawej stronie rysunku. Pomiar własny, wykonany przy użyciu dyfraktometru w SL1. IF PAN.

## 2. Analiza systemu językowego i semantyki map sieci odwrotnej

### 2.1. Mapa sieci odwrotnej jako obiekt znakowy

Po lekturze części 1. Czytelnik wie już, że mapa sieci odwrotnej obejmuje przeważnie jeden jej wybrany węzeł i jest wizualną reprezentacją zmian intensywności wiązki promieniowania X ugiętej na określonej rodzinie płaszczyzn krystalograficznych próbki w funkcji zmian wektora dyfrakcji  $\vec{Q}$ , czyli – innymi słowy – opisuje zasięg przestrzeny dyfrakcji zachodzącej na tych płaszczyznach.

Na etapie wykonywania pomiaru mapa sieci odwrotnej to komunikat nadawany przez maszynę, jednakże później, na etapie publikacji wyników badań, nadawcą tego samego znaku, z reguły dodatkowo zmodyfikowanego pod kątem określonych celów komunikacyjnych (na przykład wzbogaconego o komentarze metatekstowe, co zostanie poka-

zane w toku dalszych rozważań), jest człowiek. Z punktu widzenia analizy semiotycznej bardziej interesujący jest ten drugi etap, gdy ostatecznie opracowana mapa funkcjonuje jako część zdarzenia komunikacyjnego – złożonego *aktu mowy*<sup>7</sup>, jaki stanowi dzieło naukowe lub ustna prezentacja połączona z demonstracją tego wykresu. Dlatego też zreferowane przeze mnie w tej części pracy badania należy odnosić do map sieci odwrotnej rozumianych jako znaki nadawane przez człowieka w procesie komunikacji specjalistycznej. Ilekroć będzie mowa o nich jako o znakach-typach, będę je ujmował jako znaki-typy stanowiące część systemu języka specjalistycznego, obecnego w kompetencji semiotycznej krytalografów. Rekonstrukcja modelu tych znaków-typów oraz opis ich funkcjonowania w literaturze na podstawie dostępnego materiału językowego to główny cel rozważań.

Na uwagę zasługuje fakt, że używany jako nazwa analizowanego typu znaków termin *mapa sieci odwrotnej* jest *metonimią*<sup>8</sup>, gdyż nie odnosi się do obiektu semiotycznego reprezentującego całą sieć odwrotną kryształu, a jedynie jej część, i to bardzo niewielką. Pozbawiona metonimii wersja wspomnianego wyrażenia musiałaby mieć postać: *mapa węzła sieci odwrotnej*<sup>9</sup>. Podobne zjawisko metonimiczności można zaobserwować w przypadku anglojęzycznego odpowiednika: *reciprocal space map* – dosł. ‘mapa przestrzeni odwrotnej’. Oprócz pełnej nazwy w literaturze używa się skrótowca *RSM* (stanowiącego akronim wersji angielskiej terminu, czyli *reciprocal space map*).

Jak zostało wyżej pokazane, węzły na mapie sieci odwrotnej nie są wizerunkiem materialnych węzłów sieci kryształu – mimo że także nazywane są *węzłami* i także wykazują periodyczne uporządkowanie, a gdyby zrekonstruować całą sieć odwrotną, stanowiłaby ona abstrakcyjny trójwymiarowy „kryształ płaszczyzn krytalograficznych”, będący kodem rzeczywistej sieci krytalicznej. Kod ten przekazywałby jednak informacje o jej budowie nie wprost. Chcąc określić status semiotyczny badanych obiektów znakowych, należałoby zaklasyfikować je jako *zna-*

<sup>7</sup> W klasycznym ujęciu znanym z teorii Austina, według którego mówienie to nie tylko samo użycie kodu, ale czyn dokonywany w kontekście jakiejś rzeczywistości społecznej i mający (przynajmniej potencjalnie) wpływ na odbiorcę (Austin 1993: 638–639).

<sup>8</sup> Pisząc o metonimii mam na myśli zastąpienie nazwy jakiegoś obiektu X nazwą innego obiektu Y, przy czym oba te obiekty łączy relacja część-całość. Jakkolwiek trzeba podkreślić, że problem metonimii bywa różnie ujmowany, zwłaszcza na gruncie literaturoznawczym, gdzie opisane zjawisko językowe może być klasyfikowane jako synekdocha, stanowiąca odrębny trop stylistyczny (Ziomek 1984: 185).

<sup>9</sup> Takie nazewnictwo znalazłem w pracy doktorskiej (Serafińczuk 2006), jednak nie jest ono standardowo stosowane w literaturze krytalograficznej.

ki ikoniczne<sup>10</sup>, ale ich ikoniczność ma znacznie bardziej wyrafinowany charakter niż ikoniczność obrazów, zdjęć czy map kartograficznych.

To jednak jeszcze nie wszystko. Mapy sieci odwrotnej są bowiem także szczególnego rodzaju *tekstami mieszanymi*<sup>11</sup> / *multimodalnymi*<sup>12</sup> – w dodatku wykazującymi nieliniarne uporządkowanie – jako że niezależnie od kierunku ich odczytywania odbiorca otrzymuje zawsze informacje relewantne. Każdy punkt w układzie współrzędnych komunikuje, jaki był wynik określonego pomiaru cząstkowego wykonanego w trakcie eksperymentu, a więc stanowi na poziomie semantycznym *zdanie*<sup>13</sup>. Przyporządkowanie intensywności wiązki ugiętej do współrzędnych wektora dyfrakcji w przestrzeni sieci odwrotnej w takim zdaniu jest aktem przypisania mu *modalności asertorycznej*<sup>14</sup>, czyli orzekania o jakimś stanie rzeczy. Zdania te są powiązane semantycznie w jednakowym stopniu ze wszystkimi innymi zdaniami-punktami tworzącymi

<sup>10</sup> W rozważaniach przyjmuję szerokie rozumienie *znaku ikonicznego*, bliskie definicji *obrazu* z pracy Ossowskiego (1967: 35–36), a więc będzie to znak, którego relacja z obiektem wyobrażonym polega na podobieństwie pod jakimś względem (niekoniecznie wizualnym). Podobieństwo to należy rozumieć jako rodzaj funkcji – takiej, że można podzielić *obraz* i obiekt wyobrażony na dwa zbiory elementów, między którymi występuje wzajemnie jednoznaczna odpowiedniość, na przykład analogiczny układ przestrzenny lub czasowy. Jakkolwiek trzeba dodać, że istnieje bogata literatura poświęcona ikoniczności, w której zaproponowano różne ujęcia tego zjawiska – przejrzał i porównanie wybranych koncepcji można znaleźć m.in. w pracach: Horeckiej (2010) oraz Pelca (1981: 147–155).

<sup>11</sup> Termin *tekst* w szerokim rozumieniu odnosi się nie tylko do komunikatów w języku naturalnym, ale także w innych systemach znakowych (Polański 1995: 549) – a więc wyrażeniem *tekst mieszany* można określić teksty zawierające elementy zaczerpnięte z różnych systemów znakowych.

<sup>12</sup> W literaturze można spotkać obie przytoczone wersje terminu oznaczającego tekst, w którym występują różne kody (Żebrowska 2012: 147–148).

<sup>13</sup> Termin *zdanie* doczekał się w językoznawstwie licznych definicji, opartych na rozmaitych kryteriach (Polański 1995: 617–623); na potrzeby analizy wykorzystuję koncepcję *zdania elementarnego* w ujęciu semantycznym – więc chodzi o wyrażenie złożone, będące samodzielną jednostką używaną jako komunikat, który przekazuje pełną informację o wybranym fragmencie pozatekstowej rzeczywistości (Ibidem: 621–623). Trzeba jednak zastrzec, że informacja ta nie musi być pełna z punktu widzenia całokształtu celów komunikacyjnych tekstu, w skład którego wchodzi dane zdanie. Należy także dodać, że zdanie jako jednostka semantyczna oprócz treści ma określoną wartość logiczną, co wiąże się z faktem, że orzeka coś o czymś.

<sup>14</sup> *Modalność asertoryczna* lub *asercja* to w niektórych ujęciach językoznawczych składnik treści zdania przypisujący pozytywną wartość logiczną (prawdziwość) charakterystyce przedmiotu, o którym mowa w zdaniu, lub relacji wiążącej go z innymi przedmiotami; składnik ten przeważnie jest implicytny (Polański 1995: 57–58). Jakkolwiek trzeba stwierdzić, że definicja terminu *asercja* jest przedmiotem kontrowersji i doczekała się różnych wariantów (Pagin 2016). Dlatego ostatecznie zdecydowałem się użyć terminu *modalność asertoryczna*.



obszar wykresu, nie tylko z najbliższymi sąsiadującymi. Co więcej, pełna z punktu widzenia całokształtu celów komunikacji specjalistycznej interpretacja znaczenia każdego z nich ma charakter kontekstowy – jest możliwa dopiero w odniesieniu do całości mapy jako tekstu. Pojedyncza informacja o tym, jaką intensywność promieniowania ugiętego zarejestrował detektor dla danego wektora dyfrakcji, sama w sobie nie dostarcza krytalografowi tej wiedzy, na której mu zależy, mimo, że jest informacyjnie kompletna jako wynik danego pomiaru. Dopiero porównanie ze sobą wszystkich punktów pomiarowych ujawnia kształt, wielkość i miejsce badanego węzła sieci odwrotnej w przyjętym układzie współrzędnych. Analizowany typ obiektów znakowych bazuje więc na opozycjach.

## 2.2. System językowy do kodowania map sieci odwrotnej

Język map sieci odwrotnej jest *kodek mieszany* – to znaczy takim, który zawiera elementy zaczerpnięte z różnych istniejących niezależnie kodów (Bojar 1987: 238). Można zaobserwować istnienie wewnętrznego podziału tych elementów na:

- a) samodzielny podsystem języka graficznego do kodowania głównej części analizowanych obiektów znakowych – tej, która stanowi tzw. *wypowiedź z poziomu przedmiotowego* (to znaczy bezpośrednio o świecie pozatekstowym);
- b) *metatekst* i *metajęzyk*<sup>15</sup>, posiadający odrębne wykładniki, pochodzące między innymi z języka naturalnego.

---

<sup>15</sup> *Metatekst* rozumiem podobnie, jak Wierzbicka (1971) – czyli jako część tekstu odnoszącą się do bieżącej wypowiedzi, z tą tylko różnicą, że rozszerzam zakres stosowania tej koncepcji na elementy znakowe inne niż jednostki leksykalne lub zdania języka naturalnego, jednak spełniające analogiczną metatekstową funkcję w tekstach. *Metajęzykiem* będą części tekstu spełniające funkcję metajęzykową zdefiniowaną przez Jakobsona (1960) – w tak samo rozszerzonym rozumieniu.

### 2.2.1. Jednostki i reguły składniowe języka z poziomu przedmiotowego

System języka na poziomie przedmiotowym zawiera dwa typy jednostek o charakterze słownikowym (analogicznych do leksemów w języku naturalnym) wyrażanych na płaszczyźnie formalnej przez:

**a** – pozycje punktów w dwuwymiarowym układzie współrzędnych, reprezentującym badany wycinek przestrzeni sieci odwrotnej;

**b** – kolory tych punktów.

*Desygnatami*<sup>16</sup> wszystkich jednostek typu **a** są wektory dyfrakcji przypisane do pojedynczych pomiarów, zaś desygnatami **b** – rejestrowane przez detektor intensywności ugiętej wiązki promieniowania. Każda jednostka typu **a** zbudowana jest z dwóch *morfemów*<sup>17</sup>. Te morfemy to odległości danej pozycji od początku układu współrzędnych w kierunkach wyznaczanych przez poszczególne osie. Stanowią nośniki informacji o składowych położeniu wektora dyfrakcji w płaszczyźnie rzutu.

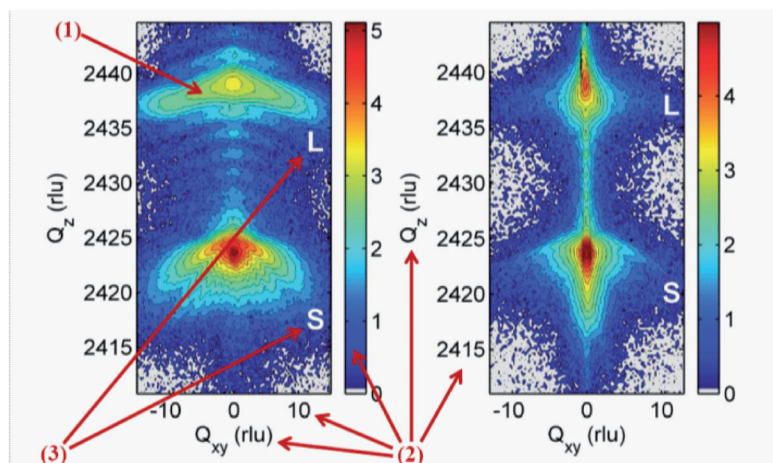
Reguły składni opisujące tworzenie zdania w języku mapy sieci odwrotnej obejmują przyporządkowanie punktowi odwzorowującemu dany wektor dyfrakcji odpowiedniego koloru symbolizującego intensywność ugiętej wiązki promieniowania. Jest to realizacja struktury predykatowo-argumentowej, w której leksem typu **a** pełni funkcję predykatu, natomiast **b** – argumentu. Ogólny schemat semantyczny pojedynczego zdania jest następujący: ‘dla wektora dyfrakcji  $\vec{Q}_i$  zarejestrowano intensywność wiązki ugiętej  $I_i$ ’.

### 2.2.2. Elementy metajęzykowe i metatekstowe występujące w mapach sieci odwrotnej

Istotną częścią map sieci odwrotnej jest – obok języka z poziomu przedmiotowego – metajęzyk i metatekst:

<sup>16</sup> Termin *desygnat* stosuję zgodnie z definicją podaną przez Pelca (1981: 287).

<sup>17</sup> *Morfem* jest definiowany w językoznawstwie jako najmniejsza jednostka znacząca języka – w przypadku języka naturalnego chodzi o połączenie fonemu lub ciągu fonemów z określonym znaczeniem (Grzegorzczakowa 2007: 90). Na potrzeby analizy przyjmuję rozumienie analogiczne – *morfem* jako najmniejsza jednostka znacząca języka – tyle, że w przypadku wizualnego kodu zbudowana z elementów graficznych a nie z fonemów. Takie rozszerzone ujęcie *morfemu* jest zresztą znane z literatury – zastosowano je do opisu języka znaków drogowych (Bojar 1987: 241).



Rys. 9. Mapy sieci odwrotnej zaczerpnięte z pracy: Domagała et al. 2016 z oznaczonymi za pomocą strzałek typowymi elementami strukturalnymi (strzałki dodane do skopiowanych wykresów przez AS): (1) tekst z poziomu przedmiotowego, (2) komentarze metajęzykowe, (3) komentarze metatekstowe. Rysunki przedrukowano za zgodą Międzynarodowej Unii Krystalografii, <http://journals.iucr.org>.

Dowodem na to, że elementy strukturalne (2) i (3) z powyższego rysunku należą do metajęzyka i metatekstu jest fakt, że nie wchodzą w relacje syntaktyczne ze zdaniami-punktami ani z leksykalnymi, morfologicznymi czy ponadzdaniowymi składnikami tekstu z poziomu przedmiotowego. Gdyby pozbawić mapę sieci odwrotnej wszystkich wykładników z poziomu meta, nadal stanowiłaby spójny tekst opisujący strukturę kryształu – tyle że uboższy informacyjnie. Krystalograf odczytałby z niej wyłącznie informacje o charakterze jakościowym i relacyjnym.

### 2.2.2.1. Wykładniki metajęzyka

Wykładniki metajęzyka stanowią klasę zamkniętą z wewnętrznym podziałem na:

1. elementy definiujące morfemy do budowy jednostek leksykalnych przynależących do opisanego w punkcie 2.2.1. zbioru **a**;
2. elementy definiujące jednostki leksykalne ze zbioru **b**.

Do podklasy **1.** zalicza się cyfry wyznaczające wartości współrzędnych położenia punktów na wykresach, czyli na przykład  $-10$  na osi  $Q_{xy}$  lub  $2415$  na osi  $Q_z$  z rys. 9. Podklasa **2.** składa się ze skal objaśniających kolory na wykresie, a więc stanowiących słowniki leksemów.

Trzeba wspomnieć o przyjętych przez krystalografów konwencjach dotyczących jednostek takich skal. Najczęściej wyrażają one średnią liczbę impulsów zarejestrowanych przez detektor w określonym odcinku czasu (zwykle w ciągu sekundy) albo wartość logarytmu dziesiętne- go bądź naturalnego tej liczby. W niektórych pracach badacze podają explicite, na przykład w opisie rysunku, czy zastosowana przez nich skala jest liniowa, czy logarytmiczna (Mariager et al. 2009: Fig. 6), jednak nie stanowi to reguły. Jeśli typ jednostek skali nie został podany, należy je interpretować na podstawie wartości przypisanych im liczb. Jeśli są one wyłącznie jednocyfrowe, jak na wykresie z rys. 9, oznacza to, że skala musi być logarytmiczna. Jeśli natomiast rozpiętość skali jest większa lub uwzględniono wyższe liczby, skala musi być liniowa, jak w przypadku wykresu z rys. 8.

Podobnie jak język z poziomu przedmiotowego, metajęzyk map sieci odwrotnej także jest komentowany przez wyrażenia z poziomu meta- czyli, w tym przypadku, meta-metajęzyk<sup>18</sup>. Elementy te tworzą klasę zamkniętą, do której należą:

**a** – nazwy osi współrzędnych – takie, jak  $Q_{xy}$  lub  $Q_z$  bądź skal kolorystycznych, na przykład  $I$  (od ang. *intensity*) – będący pierwszą literą ciągu  $I$  [*cps*] z rys.8;

**b** – nazwy jednostek obu tych typów skal – czyli między innymi ciąg  $r_l u$  z rys. 9 (stanowiący akronim angielskiego wyrażenia *reciprocal space units* – ‘jednostki przestrzeni sieci odwrotnej’) czy *cps* z rys. 8.

O meta-metajęzykowości omawianej klasy wyrażen świadczy to, że definiują znaczenie metajęzyka – na przykład ciąg  $Q_{xy}$  informuje, jakiej składowej wektora dyfrakcji trzeba przypisać metajęzyk definiujący wartość morfemów reprezentowanych przez odległości punktów wykresu leżących równolegle do osi o tej nazwie. Gdyby usunąć z mapy sieci odwrotnej wyrażenia meta-metajęzykowe (dajmy na to – nazwy osi), a pozostawić metajęzyk, to nadal opisywałby on w sposób spójny język z poziomu przedmiotowego, choć oczywiście byłby to opis informacyjnie zredukowany (w tym przypadku: do samego przyporządkowania wartości liczbowych morfemom języka przedmiotowego, bez określenia, o jaki typ wartości liczbowych chodzi).

<sup>18</sup> Zdecydowałem się na używanie terminu *meta-metajęzyk* aby podkreślić, że chodzi o specyficzną klasę wyrażen metajęzykowych – takich, które komentują metajęzyk, nie zaś język z poziomu przedmiotowego, funkcjonują zatem na innym poziomie organizacji systemu semiotycznego niż pozostała część metajęzyka.

### 2.2.2.2. Wykładniki metatekstu

Wykładniki metatekstu tworzą zasadniczo klasę otwartą. Są to różnorodne wyrażenia dodawane do mapy sieci odwrotnej w celu skomentowania jej wybranych obszarów, na przykład na wykresach z rys. 9 metatekst stanowią białe litery *L* i *S*. Są to skróty od angielskich wyrazów: *layer* ('warstwa') oraz *substrate* ('substrat, podłoże') i wskazują, do których części badanej próbki odnoszą się poszczególne węzły (próbka składała się z kryształu użytego jako podłoże i z wyhodowanej na nim warstwy innego materiału krystalicznego, dlatego na wykresie są dwa węzły). W literaturze spotyka się mapy sieci odwrotnej zawierające również odmienne typy elementów metatekstowych – na przykład opisy składu chemicznego warstwy, od której pochodzi uwidoczniony węzeł sieci odwrotnej, czy graficzne wyróżnienia wybranych przez autora obszarów wykresu, por. rys. 10 b. Podpisy pod mapami sieci odwrotnej (tytuły rysunków i komentarze do nich) oczywiście także stanowią metatekst.

W tym miejscu należy dodać, że do metatekstu należą też często spotykane na mapach sieci odwrotnej warstwice, które mogą być gęsto rozmieszczone lub rozgraniczać większe obszary wykresu, jak na rys. 8. Argumentem na rzecz takiej tezy jest fakt, że linie tego typu są czymś więcej niż tylko bezpośrednie odzwierciedlenie wyników pomiarów („pierwotna” mapa stanowiąca takie odzwierciedlenie byłaby po prostu zbiorem kolorowych punktów) – są mianowicie nośnikami dodatkowych informacji nadbudowanych nad zasadniczym tekstem i stanowiących jego interpretację. Interpretacja ta ma charakter porównawczy i dotyczy modalności asertorycznej poszczególnych zdań-punktów połączonych daną linią, a ściślej: ujmuje je jako ciąg zdań orzekających ten sam stan rzeczy w odniesieniu do pewnej strefy węzła sieci odwrotnej. Innymi słowy: warstwica jest komunikatem o tym, że wszystkie punkty znajdujące się w wyznaczanym przez nią obszarze informują o zarejestrowaniu identycznej intensywności wiązki ugiętej. Brak związków syntaktycznych między warstwicami a punktami-zdaniami, które łączą, da się wykazać podobnie jak w przypadku elementów opisu osi – dowodem jest fakt, że ich usunięcie nie zaburzy spójności tekstu z poziomu przedmiotowego (mapa złożona z samych punktów będzie nadal poprawnie skonstruowana i czytelna).

Jak łatwo zauważyć, język służący do tworzenia map sieci odwrotnej to system stosunkowo prosty, zwłaszcza w porównaniu z językiem naturalnym, w którym istnieje wiele typów jednostek, znacznie bardziej złożone reguły składniowe i bogatszy repertuar wyrażen metatekstowych.

Jednak informacje, jakie można kodować i odczytywać za pomocą badanych obiektów znakowych, są bogate, a przebieg procesów dekodowania – skomplikowany, co zostanie pokazane w następnym punkcie.

## 2.3. Mechanizmy kodowania i dekodowania map sieci odwrotnej

Proces dekodowania map sieci odwrotnej odbywa się na trzech poziomach:

- (1) pragmatycznym<sup>19</sup>;
- (2) semantycznym:
  - a) systemowym – na podstawie samej znajomości kodu graficznego;
  - b) implikacyjnym<sup>20</sup> – na podstawie logicznego wnioskowania opartego na znajomości złożonych relacji między poszczególnymi cechami wyglądu węzła na wykresie a strukturą kryształu.

### 2.3.1. Informacje dekodowane pragmatycznie

Informacji dekodowanych pragmatycznie jest wiele i odgrywają fundamentalną rolę w procesie odbioru mapy sieci odwrotnej, mimo że nie wyraża się ich *explicite*. Są postrzegane jako coś, co wynika z samego faktu prezentacji mapy jako obiektu znakowego, niezależnie od wiedzy przekazywanej za pomocą kodu.

Informacje, o których mowa, są następujące:

- (1) istnieje kryształ-okaz (w przypadku badań eksperymentalnych)

---

<sup>19</sup> Definicja pragmatyki oraz jej relacji do semantyki jest przedmiotem dyskusji oraz wielu rozmaitych koncepcji w językoznawstwie – krótki przegląd można znaleźć na przykład w opracowaniach encyklopedycznych (takich, jak: Polański 1995, Korta i Perry 2015). Na potrzeby artykułu do sfery pragmatyki zaliczam to, co jest dekodowane na podstawie samego użycia znaku i nie należy do jego znaczenia – to bowiem jest zdeterminowane przez semantykę (Bojar 1987: 238). Wprawdzie taka definicja może być postrzegana jako nieco uproszczona z punktu widzenia nowszych koncepcji, jednak stanowi wygodne narzędzie do przeprowadzenia analizy badanego materiału, gdyż pozwala na jednoznaczne i precyzyjne rozgraniczenie tych dwóch sfer funkcjonowania znaków. Ponadto, wydaje się spójna z zaproponowanym przez de Saussure'a rozróżnieniem *langue* ('język jako system') vs. *parole* ('mówienie'), a zatem pasuje do przyjętego przeze mnie strukturalistycznego aparatu opisu.

<sup>20</sup> Termin *implikacja* rozumiem jako *implikację ścisłą* w ujęciu zaprezentowanym przez Lyonsa (1984: 166) – chodzi zatem o logiczną zależność:  $(p \Rightarrow q) \equiv \sim\text{poss} (p \ \& \ \sim q)$ , czyli 'q wynika z p'.



- bądź kryształ-typ (w przypadku symulacji komputerowych), do którego odnosi się zaprezentowana przez nadawcę mapa sieci odwrotnej;
- (2) znany jest skład chemiczny tego kryształu;
  - (3) znana jest symetria jego sieci krystalicznej;
  - (4) znana jest orientacja krystalograficzna jego powierzchni (wiadomo, jakimi wskaźnikami Millera należy opisać rodzinę płaszczyzn krystalograficznych równoległych do powierzchni);
  - (5) promieniowanie użyte w eksperymencie było (w przybliżeniu) monochromatyczne i miało znaną długość fali;
  - (6) wiązka pierwotna była (w przybliżeniu) płaska;
  - (7) znaleziono właściwy refleks – odpowiadający rodzinie płaszczyzn, dla której został wykonany pomiar węzła sieci odwrotnej;
  - (8) znaleziono optymalne ustawienia aparatury, przy których osiąga się maksymalną intensywność wiązki ugiętej w warunkach danego pomiaru;
  - (9) wybrano właściwy zakres detekcji;
  - (10) detektor był prawidłowo ustawiony;
  - (11) jego odpowiedź była liniowo zależna od intensywności mierzonej wiązki promieniowania ugiętego;
  - (12) wynik pomiaru dotyczy tylko fragmentu próbki objętego powierzchnią padającej wiązki i głębokością, na jaką może wnikać promieniowanie;
  - (13) uzyskane informacje mają charakter statystyczny – są prawdziwe jako rezultat uśrednionej, wypadkowej dyfrakcji wiązki na wybranym, objętym przez nią obszarze materiału, który może nie być strukturalnie jednolity;
  - (14) eksperyment przeprowadzono w stabilnych i stałych warunkach temperatury, ciśnienia atmosferycznego oraz parametrów pracy lampy rentgenowskiej (napięcie i natężenie prądu).

Nadawca pomija w opisie mapy sieci odwrotnej wyżej wymienione informacje, gdyż przyjmuje, że w procesie komunikacji naukowej są oczywiste dla odbiorcy posiadającego podobną jak on wiedzę specjalistyczną. Z kolei odbiorca myśli o nich jako o wstępnych warunkach, które musiały zostać spełnione, aby nadawca zrealizował zasadę kooperacji, czyli aby dokonany przez niego złożony akt mowy, jakim było zaprezentowanie wykresu, był aktem fortunnym.

Dowodem na to, że omawiane informacje nie należą do semantyki, lecz są uwarunkowane pragmatycznie, jest fakt, że na podstawie cech samej mapy sieci odwrotnej jako znaku nie zawsze można ocenić, czy warunki 1–14 zostały spełnione, czy nie. Czasami na podstawie wyników niepoprawnie wykonywanego eksperymentu można uzyskać wy-



kres nie budzący zastrzeżeń co do wyglądu, spójny jako tekst i nadal stanowiący mapę sieci odwrotnej – tyle że nie odzwierciedlającą faktycznych cech danej próbki. Tak więc dopiero akt użycia go w komunikacji specjalistycznej jest równoznaczny z deklaracją nadawcy, że omawiane warunki zostały spełnione.

Ciekawie przedstawia się realizacja *maksymy ilości* P. Grice'a<sup>21</sup> w tym kontekście – to znaczy w odniesieniu do wyżej wymienionych informacji. Gdyby nie zostały pominięte w akcie mowy należącym do standardowej komunikacji naukowej, np. w artykule, byłyby to odebrane przez społeczność krytalografów jako nadmiar redundancji informacyjnej. W przypadku tekstu artykułu naukowego mogłoby to być postrzegane jako błąd redakcyjny, a w przypadku wypowiedzi ustnej – jako czynnik potencjalnie prowadzący do implikatury konwersacyjnej. Implikatura ta sugerowałaby na przykład niski poziom wiedzy odbiorcy bądź domniemaną przez nadawcę możliwość niesłusznego kwestionowania wiarygodności wyników jego badań przez odbiorcę (w związku z takim domniemaniem nadawca czułby się zobowiązany do podkreślenia, że warunki, o które chodzi, jednak zostały spełnione). Jedyne w specyficznych sytuacjach komunikacyjnych, takich jak pisanie pracy dydaktycznej lub rozmowa z początkującym krytalografem, informacje 1–14 bywają wyrażane *explicite* bez efektu pragmatycznego nacechowania wypowiedzi.

## **2.3.2. Informacje dekodowane semantycznie**

### **2.3.2.1. Informacje dekodowane na podstawie znajomości kodu mapy sieci odwrotnej (gramatyki i słownika)**

Informacje dekodowane na podstawie samej znajomości kodu graficznego mapy sieci odwrotnej są stosunkowo ubogie. Mapy te odwzorowują bezpośrednio tylko zależność intensywności refleksu wiązki ugiętej promieniowania rentgenowskiego od współrzędnych wektora dyfrakcji w przestrzeni wektorów falowych. Właściwy proces interpretacji angażuje wiedzę semantyczną dotyczącą złożonych relacji między poszczególnymi cechami wyglądu węzła na mapie a strukturą kryształu.

---

<sup>21</sup> Zgodnie z tą maksymą ilość informacji przekazywana odbiorcy powinna być stosowna do aktualnie przyjętego celu konwersacji (Grice 1977: 89).

### 2.3.2.2. Informacje dekodowane implikacyjnie

Informacje omawianego typu są w procesie odczytywania mapy sieci odwrotnej najważniejsze – ich zakodowanie i przekazanie odbiorcy to zasadniczy cel jej tworzenia.

W odbiorze tych informacji bierze udział abstrakcyjny model odpowiadający wyglądowni idealnego węzła tej sieci, który powinien być pojedynczy dla danego refleksu (przy jednorodnym składzie chemicznym kryształu), mieć relatywnie niewielką szerokość (określoną dla danego typu materiału) i ostro zarysowane granice, a także (w większości przypadków) symetryczny, okrągły kształt. Model ten jest częścią kompetencji semiotycznej krystalografa, nabytej w trakcie edukacji. Na podstawie odstępstw wizerunku wyznaczonego węzła sieci odwrotnej od tych spodziewanych idealnych parametrów określa się defekty strukturalne próbki. Dlatego można stwierdzić, że mapa sieci odwrotnej oprócz cech ikoniczności wykazuje także indeksowość<sup>22</sup>, opartą na związku przyczynowo-skutkowym (wystąpienie określonych defektów w kryształach powoduje odpowiadające im deformacje danego węzła sieci odwrotnej).

Informacje dekodowane implikacyjnie na podstawie mapy sieci odwrotnej są różnorodne i – jak już pisałem – dotyczą małego obszaru próbki objętego wiązką promieniowania. Opis wszystkich ich rodzajów wykraczałby poza ramy tematyczne i metodologiczne tej pracy, dlatego wymienię tylko przykładowe spośród nich, często spotykane w praktyce zawodowej specjalistów od dyfrakcji rentgenowskiej. Są to między innymi:

- 1) ogólny stopień zdefektowania struktury krystalicznej – szacowany na podstawie szerokości węzła i częściowo jego kształtu – w ogólności im większy węzeł, tym więcej defektów; obecność licznych defektów może też przejawiać się wydłużonym kształtem części peryferyjnych węzła;
- 2) udział różnych typów defektów lub dominujący kierunek ich lokalizacji – określany na podstawie kierunków deformacji węzła;
- 3) odległość między sąsiednimi płaszczyznami krystalograficznymi uginającymi promieniowanie – obliczana ze wzoru Bragga na podstawie wartości kąta  $\theta$  dla maksimum węzła; z odległości tej można wyznaczać rozmaite inne parametry, nawet określić skład chemiczny próbki;

---

<sup>22</sup> Znaki indeksowe rozumiem zgodnie z koncepcją Peirce'a zreferowaną w pracy Pelca (1981: 103–104).

- 4) brak lub obecność bloków krystalicznych w danym miejscu próbki – węzeł pojedynczy lub zwielokrotniony (jak na przykład na rys. 8. – są tam uwidocznione dwa węzły, za których obecność odpowiadają dwa bloki).

Co warto podkreślić, dla doświadczonych specjalistów od dyfrakcji rentgenowskiej mapa sieci odwrotnej stanowi znak odczytywany całościowo. Procesy jej dekodowania na poziomie implikacyjnym – mimo dużego stopnia ich złożoności – odbywają się w świadomości odbiorcy równocześnie z dekodowaniem systemowym, co stwierdziłem na podstawie wywiadów z badaczami. Jakkolwiek należy dodać, że w sporadycznych przypadkach zdarzają się też mapy sieci odwrotnej, których jednoznaczna interpretacja nastrocza trudności, a nawet jest niemożliwa.

## 2.4. Różne warianty map sieci odwrotnej w literaturze

Generalnie, nie istnieje znormalizowana forma mapy sieci odwrotnej, która byłaby rekomendowana przez International Union of Crystallography (IUCr), czyli Międzynarodową Unię Krystalografii (instytucja ta pełni w środowisku krystalografów funkcje koordynacyjne, normatywne i edukacyjne) lub przyjęta zwyczajowo przez naukowców jako obowiązujący na całym świecie standard. Przegląd materiału semiotycznego ujawnia, że badacze posługują się różnorodnymi konwencjami. Zróznicowanie dotyczy między innymi sposobów odwzorowania relacji między zdaniami kodowanymi przez poszczególne punkty płaszczyzny wykresu, użycia kolorów, typów układu współrzędnych i jednostek opisujących osie, ilości metatekstu i metajęzyka oraz ilości informacji relevantnych reprezentowanych przez wykres.

### 2.4.1. Sposoby odwzorowywania relacji między zdaniami w języku z poziomu przedmiotowego

Jeśli chodzi o sposoby odwzorowywania relacji między poszczególnymi punktami-zdaniami na płaszczyźnie mapy sieci odwrotnej, to najczęściej spotyka się wykresy skonstruowane jako zbiór ciągłych, barwnych płaszczyzn, między którymi występują mniej lub bardziej płynne przejścia kolorystyczne (Gorfman et al. 2015: Fig. 4, Schick et al. 2013: Fig. 4 a i b, Hu et al. 2012: Fig. 3 a–d, 5 a–d oraz 6) lub jako zbiór takich płaszczyzn oddzielonych dodatkowo warstwicami (Zaumseil 2017: Fig. 4 b, Yang et al. 2014: Fig. 4, Vergentev et al. 2016: Fig. 3) przy czym war-

stwie te mogą być w różnym stopniu zagęszczone. Płynność przejść kolorystycznych zależy od przyjętej przez autora skali rozdzielczości odwzorowania zmierzonych intensywności wiązki, a kontrast – od interpretacji stopnia ich zróżnicowania. Małe różnice między kolorami przekazują informację o tym, że różnice między odpowiadającymi im intensywnościami należy oceniać jako niewielkie, zaś duży kontrast – że trzeba uznać je za znaczne. Stopień skontrastowania barw poszczególnych obszarów wykresu jest zatem także istotnym elementem kodu.

W strukturze semantycznej każdy z powyższych wariantów mapy sieci odwrotnej zawiera nieco inny przekaz metatekstowy. Jak już pisałem, warstwy łączące punkty-zdania stanowią komunikat o identyczności orzekanych przez nie stanów rzeczy, czyli zmierzonych intensywności wiązki ugiętej. Pominięte zostają informacje o drobnych różnicach tej intensywności, uznanych przez eksperymentatora za nieistotne. W przypadku map odwzorowanych za pomocą ciągłej płaszczyzny pominięta jest także informacja o dyskretnej strukturze zakodowanego przez płaszczyznę zbioru danych doświadczalnych, co na poziomie czysto semantycznym mogłoby sugerować, że wykonano nieskończenie wiele pomiarów. Taki sposób odczytu wykresu wyklucza jednak wiedza odbiorcy o świecie – a ściślej rzecz ujmując: świadomość, że jest to niemożliwe. Poprzez wybór omawianej formy znakowej dokonuje się zatem ekstrapolacja wyników badań z płaszczyzny dyskretnej na ciągłą, oparta na wysokim prawdopodobieństwie, że w danym obszarze wektorów dyfrakcji uzyskano by zbliżone wartości intensywności zmierzonej wiązki, gdyby wykonano nieskończenie wiele pomiarów. I tak też jest to rozumiane przez odbiorców mapy. Tym samym wyraźnie widać, że *mapa sieci odwrotnej stanowi obiekt znakowy będący zawsze zapośredniczoną kodowo interpretacją wyników doświadczeń, u podstaw której leży językowe przetwarzanie informacji, nie zaś ich bezpośrednim, mechanicznym odzwierciedleniem.*

Jeszcze wyraźniej widać to w przypadku map sieci odwrotnej skonstruowanych jako zbiór ciągłych i jednolitych kolorystycznie płaszczyzn oddzielonych warstwicami. Tu bowiem mamy do czynienia nie tylko z pominięciem na płaszczyźnie formy znaku informacji o dyskretnej strukturze zbioru zakodowanych w nim danych eksperymentalnych, lecz także ze zwiększeniem redundancji jego zawartości semantycznej. Chodzi oczywiście o fakt wprowadzenia przez warstwy dodatkowego rozgraniczenia między płaszczyznami, które już same w sobie zostały rozróżnione poprzez zastosowanie odmiennych kolorów. Jest tu dwukrotnie zakodowana ta sama informacja o opozycji pomiędzy stanami rzeczy komunikowanymi przez określone grupy zdań-punktów. Cel

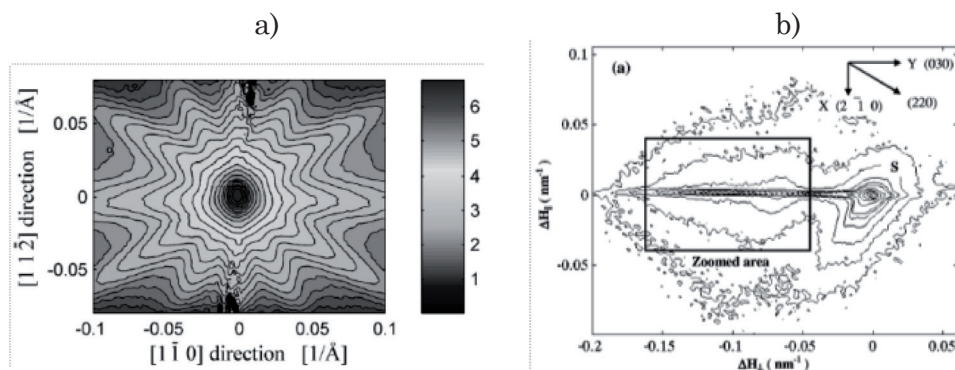
wprowadzenia takiej redundancji to podkreślenie faktu występowania wspomnianej opozycji – tak aby nie mogła pozostać niezauważona przez odbiorcę. Warstwice bywają stosowane też do wyznaczania wewnętrznego podziału jednolitej kolorystycznie płaszczyzny (Yang et al. 2014: Fig. 5 a–c) co może wprowadzać nową informację – że zarejestrowane intensywności były w ramach wspólnego zakresu jednak nieco zróżnicowane.

### 2.4.2. Użycie kolorów jako nośnika informacji

Co do kolorów jako nośnika informacji w omawianych wykresach, to ich używanie nie jest obligatoryjne, choć wydaje się najpopularniejsze we współczesnej literaturze krystalograficznej<sup>23</sup>. W zbadanym materiale, oprócz map kolorowych, występują również mapy czarno-białe (por. rys. 10), w których różnice intensywności ugiętej wiązki promieniowania oznacza się przy użyciu waloru – z dodanymi warstwicami (Mariager et al. 2009: Fig. 6, Lomov et al. 2014: Fig. 3 i 4) lub bez (Fewster 1991: Fig. 3 i 6). W wersji minimalistycznej intensywność traktowana jest zerojedynkowo, tzn. prezentuje się samą opozycję refleks-brak refleksu, bez definiowania skali szarości (Fewster 1997: Fig. 14). Spotyka się też mapy czarno-białe pozbawione waloru i złożone z samych warstwic (Lankinen et al. 2009: Fig. 3 i 4, Shilo et al. 2001: Fig. 3, 4, 6 i 7, van der Sluis 1994: Fig. 5–7, Birch et al. 1995: Fig. 3, Kim et al. 1999: Fig. 1 i 3, por. też rys. 10 b). Ze względu na ubogą formę takiego znaku proces jego dekodowania angażuje w większym stopniu wiedzę o świecie – najważniejsza część interpretacji opiera się na świadomości, że punkt centralny węzła na mapie sieci odwrotnej musi mieć zawsze przyporządkowaną najwyższą relatywną intensywność wiązki ugiętej. Niekiedy badacze podają w opisie rysunku informację, jakim intensywnościom przypisano poszczególne warstwice (van der Sluis 1994: Fig. 5–7).

---

<sup>23</sup> Jako współczesną literaturę krystalograficzną przyjmuję w tym kontekście prace wydane na przestrzeni ostatnich 30 lat. W tym czasie mierzenie map sieci odwrotnej było już ogólnie przyjętym standardem w badaniach strukturalnych, a naukowcy uzyskali dostęp do aparatury umożliwiającej tworzenie kolorowych wykresów, co oznacza duży stopień prawdopodobieństwa, że brak kolorów w badanym materiale semiotycznym nie jest kwestią ograniczeń technicznych, lecz świadomym wyborem autora.



Rys. 10. Przykłady czarno-białych map sieci odwrotnej: a – mapa z węzłem zaznaczonym przy użyciu waloru i warstwic, zaczerpnięta z pracy: Mariager et al. (2009), b – mapa z węzłami zaznaczonymi przy pomocy samych warstwic, zaczerpnięta z: Shilo et al. 2001. Rysunki przedrukowano za zgodą Międzynarodowej Unii Krystalografii, <http://journals.iucr.org>.

### 2.4.3. Typy układu współrzędnych

Badacze stosują zróżnicowane sposoby opisu osi układu współrzędnych mapy sieci odwrotnej – pod tym względem w literaturze da się wyodrębnić trzy typy analizowanych obiektów znakowych:

**1** – mapy „kanoniczne”, w których zasięg dyfrakcji na wybranej rodzinie płaszczyzn krystalograficznych odwzorowuje się w przestrzeni wektorów dyfrakcji;

**2** – mapy, w których układem odniesienia dla zasięgu dyfrakcji jest przestrzeń wskaźników Millera płaszczyzn przyporządkowanych do węzłów sieci odwrotnej<sup>24</sup>;

**3** – mapy z zasięgiem dyfrakcji pokazanym bezpośrednio w przestrzeni kątów  $\omega$  i  $2\theta$  (bez przeliczania na  $Q_z$  i  $Q_x$ ).

W mapach reprezentujących typ **1**, poszczególne osie bywają oznaczane najczęściej jako  $Q$  bądź  $\Delta Q$  (od wektora dyfrakcji) z literami  $x$ ,  $y$ ,  $z$  w indeksie dolnym (Lomov et al. 2014: Fig. 3 i 4, Bauer et al. 2015: Fig. 2 b i d), czasem łączonymi ze sobą – na przykład  $xy$ , co oznacza, że dana mapa ma tę samą postać w dwóch kierunkach przestrzeni sieci odwrotnej (Domagała et al. 2016: Fig. 6 i 7, Lankinen et al. 2009: Fig. 3 i 4). Litery te pełnią więc funkcję morfemów-wyznaczników kierunku osi. Odniesienie takiego zapisu do lokalizacji płaszczyzn krystalogra-

<sup>24</sup> Ten typ układu odniesienia bywa stosowany zwłaszcza przez użytkowników synchrotronów.



ficznych sieci rzeczywistej oraz węzła sieci odwrotnej kryształu w układzie współrzędnych pokazane zostało na rys. 7. Niekiedy autorzy prac umieszczają w indeksie dolnym przy literze  $Q$  zamiast liter  $x, y, z$  matematyczne znaki równoległości lub prostopadłości (Fewster 1997: Fig. 14) bądź wskaźniki Millera w nawiasach kwadratowych (Fewster 1997: Fig. 8).

Znak prostopadłości jest w takich przypadkach ekwiwalentem znaczeniowym  $z$ , (gdyż chodzi o oś prostopadłą do powierzchni kryształu, por. rys. 7), zaś znak równoległości – ekwiwalentem  $x$  lub  $y$  (gdyż chodzi o oś równoległą do płaszczyzny, w której leży kryształ, a więc i do jego powierzchni). Trzeba jednak wspomnieć, że znaki te mogą też być używane w inny sposób, wiążąc kierunek prostopadły bądź równoległy na przykład z powierzchnią (tzw. *interfejsem*) między podłożem próbki a osadzoną na nim warstwą kryształu (por. wywód w pracy: Shilo et al. 2001: 716 oraz, przykładowo, Fig. 3 i 4 z tego samego artykułu). Wskaźniki Millera w nawiasach kwadratowych informują z kolei, że oś opisująca daną składową wektora dyfrakcji leży wzdłuż oznaczanego za ich pomocą *kierunku krystalograficznego* – czyli jest prostopadła do przypisanej im płaszczyzny krystalograficznej.

Ponadto w literaturze można znaleźć mapy sieci odwrotnej, w których ciąg reprezentujący składową wektora dyfrakcji nie zawiera litery  $Q$  – jest zredukowany do samych wskaźników Millera ujętych w nawiasy kwadratowe (por. rys. 10 a oraz: Hu et al. 2012: Fig. 3 a–d, Fig. 5 a–d i Fig. 6) bądź zamiast  $Q$  występuje tam inna litera, na przykład  $k$  (od wektora falowego, por. van der Sluis 1994: Fig. 5–7),  $H$  (Rys. 10 b; trudno określić jej etymologię, niewykluczone, że była literą wybraną arbitralnie przez autorów pracy) lub  $S$  (Birch et al. 1995: Fig. 3, Wang et al. 2015: Fig. 6). W takim przypadku składowe samego wektora mogą być też nieco inaczej zdefiniowane – na przykład  $S_x = Q_x/2\pi$ ,  $S_z = Q_z/2\pi$  (Fewster 2003: 108).

Jeśli chodzi o mapy typu **2.**, to osie układu współrzędnych są opisywane za pomocą wskaźników bądź różnic wskaźników Millera płaszczyzn krystalograficznych – literami  $h, k, l$  lub  $\Delta h, \Delta k, \Delta l$ . Wartości tych wskaźników lub ich różnic względem wartości przyjętych jako bazowe (np. wskaźników analogicznego węzła sieci odwrotnej podłoża, na którym badany materiał krystaliczny osadzony jest jako warstwa) podawane są na osi jako liczby (Vergentev et al. 2016: Fig. 3 b, Kim et al. 1999: Fig. 1 i 3, Sasaki et al. 2011: Fig. 2).

Trzeba zauważyć, że wskaźnik Millera  $k$  jest homonimiczny względem oznaczenia wektora falowego, ponieważ reprezentuje go ta sama litera. To niekiedy może prowadzić do formalnej dwuznaczności mapy



sieci odwrotnej (van der Sluis 1994: Fig. 5–7). Dwuznaczność ta jest rozstrzygana kontekstowo – na podstawie wartości liczbowych na osiach, informacji podanych w tekście artykułu oraz formy metajęzykowego opisu osi. Ilekroć chodzi o wskaźnik Millera, badacze nie dodają do niego żadnych morfemów-wykładników kierunku w indeksie dolnym, gdyż są one niepotrzebne – wskaźnik taki wraz ze swoimi wartościami podanymi na osi sam dostarcza informacji dotyczących jej kierunku w układzie odniesienia badanego kryształu. Analogiczna homonimia występuje w przypadku wskaźnika Millera  $h$  i oznaczenia wektora dyfrakcji literą  $H$  (Sasaki et al. 2011: Fig. 2 vs. rys. 10 b).

W wariancie 3. układu współrzędnych mapy sieci odwrotnej osie odnoszą się do jednostek kątowych  $\omega$ ,  $2\omega$  i/lub  $2\theta$  bądź ich różnicy, np.  $\Delta\omega$  (Hu et al. 2001: Fig. 3 c., 4 c i 5 c, Fewster 1997: Fig. 4 i 11).

Jak łatwo zauważyć, przyjmowana przez autora konwencja dotycząca układu współrzędnych mapy sieci odwrotnej ma wpływ na proces jej odczytu przez odbiorcę – nie zawsze może on zobaczyć na wykresie bezpośrednio odwzorowanie składowych wektora dyfrakcji bądź odwzorowanie to może nie być jawnie sygnalizowane.

Jednostki na osiach mapy sieci odwrotnej wyrażają zwykle odwrotności wymiarów przestrzennych – są to  $1/\text{Å}$  (Mariager et al. 2009: Fig. 6, Shick et al. 2013: Fig. 2 a, 3, 4 a i b),  $1/\text{nm}$  (Kopp et al. 2014: Fig. 1, 4 i 6),  $1/\mu\text{m}$  (Lomov et al. 2014: Fig. 3, 4 i 7). Zdarzają się jednak także alternatywne jednostki. W przypadku map z węzłem w przestrzeni kątowej  $\omega$  i  $2\theta$  są to wartości tych kątów – wyrażane wprost lub pośrednio (por. rys. 11), zaś w mapach we wskaźnikach Millera – bezwymiarowe wartości tych wskaźników. Niekiedy liczby na osi wyrażają też różnie definiowane przez badaczy jednostki sieci odwrotnej, oznaczane samym ciągiem  $rlu$  (Domagała et al. 2016: Fig. 6 i 7). Może to być na przykład odwrotność odległości między płaszczyznami krystalograficznymi ( $1/d$ ) sieci rzeczywistej kryształu (związek takiej jednostki ze strukturą sieci odwrotnej pokazany jest na rys. 6), długość fali użytego promieniowania podzielona przez dwukrotność odległości między płaszczyznami krystalograficznymi ( $\lambda/2d$ ) etc. Przeprowadzając rozmowy ze specjalistami od dyfrakcji rentgenowskiej dowiedziałem się, że to zróżnicowanie konwencji znakowych bywa kłopotliwe w praktyce zawodowej, gdyż może utrudniać odbiór i interpretację wyników badań wykonanych przez innych naukowców.

Warto dodać, że wybór stosowanych w mapach sieci odwrotnej jednostek odwrotności wymiarów przestrzennych nie jest dowolny – ogranicza się do zamkniętej klasy jednostek wymiarów w skali mikro. Znalazienie wykresu opisanego jednostkami w skali makro, czyli na

przykład  $cm^{-1}$ ,  $m^{-1}$  czy  $km^{-1}$ , jest mało prawdopodobne, mimo że nie istnieją żadne oficjalne przepisy, które by narzucały badaczom taki sposób postępowania. Wiąże się on bezpośrednio z psychologią procesów komunikacyjnych – a ściślej rzecz biorąc, z intuicyjnym dążeniem do tego, aby miara wielkości przyjęta do opisu danego układu (w tym przypadku: wiązki rentgenowskiej ugiętej na sieci kryształu) była adekwatna do jego skali. Ponieważ odwrotność wymiarów przestrzennych opisujących składowe wektora dyfrakcji pochodzi od odwrotności długości fali użytego promieniowania, a długość ta jest wielkością w skali mikro, tę samą skalę zachowuje się w opisach wykresów. Można by się tu w jakimś stopniu dopatrywać działania *maksymy sposobu*<sup>25</sup> Grice'a.

Niewykluczone, że oprócz scharakteryzowanych wyżej trzech wariantów opisu osi układu współrzędnych mapy sieci odwrotnej badacze stosują także inne, jeszcze nie odkryte przeze mnie konwencje, aczkolwiek te wydają się najpopularniejsze. O używaniu przez autorów publikacji różnych skal do odwzorowywania zmierzonej intensywności promieniowania ugiętego wspominałem już w punkcie poświęconym metatekstowi.

Z istnieniem wariantów **1–3** układu odniesienia mapy sieci odwrotnej wiąże się pewien paradoks semantyczny. Otóż w świetle koncepcji sieci odwrotnej kryształu jako modelu istniejącego w przestrzeni wektorów dyfrakcji (czyli wektorów falowych), status prawdziwej mapy sieci odwrotnej posiadają w zasadzie tylko obiekty znakowe typu **1.**, określone przeze mnie jako „kanoniczne”. Jak już stwierdziłem, jednostkom leksykalnym ich języka z poziomu przedmiotowego wyrażanym przez pozycje punktów w dwuwymiarowym układzie współrzędnych przypisane są jako desygnaty wektory dyfrakcji. A zatem w tym języku węzły sieci odwrotnej odwzorowywane są w przestrzeni wektorów dyfrakcji, czyli we właściwej przestrzeni sieci odwrotnej. Wykresy reprezentujące wariant **2.** wiążą układ odniesienia dyfrakcji z przestrzenią wskaźników Millera odnoszących się do poszczególnych węzłów sieci odwrotnej, gdyż desygnatami analogicznych jednostek leksykalnych są w omawianym przypadku określone kombinacje wartości tych wskaźników, nie zaś wektory dyfrakcji (choć oczywiście wektory dyfrakcji mogłyby być na tej podstawie obliczone). Z kolei wariant **3.** odzwierciedla węzeł w przestrzeni kątowej, związanej z geometrią układu aparatury podczas pomiarów, bowiem desygnatami leksemów-pozycji w układzie współrzędnych są tutaj kombinacje kątów  $\omega$  i  $2\theta$ .

---

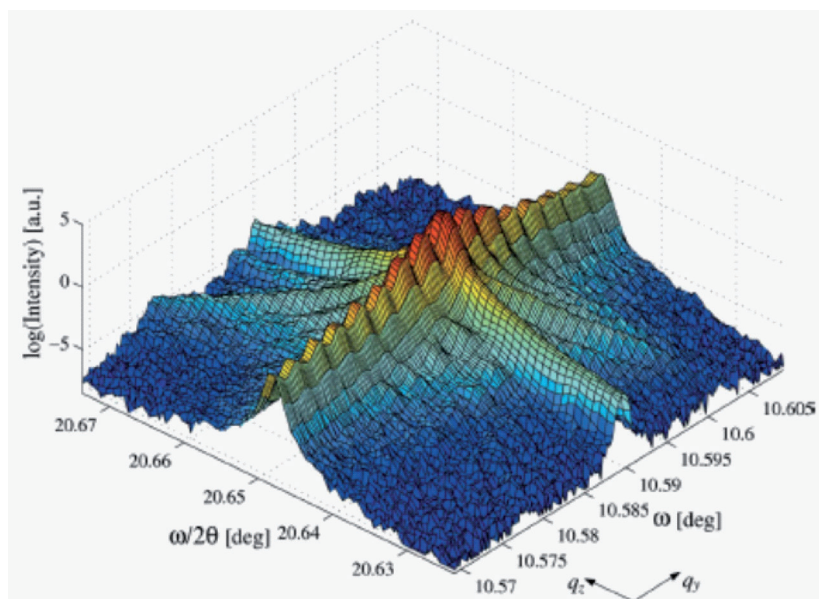
<sup>25</sup> Zgodnie z tą maksymą należy mówić zrozumiale i w sposób adekwatny do sytuacji (Grice 1977).

Tak więc w literaturze można znaleźć wiele obiektów znakowych niebędących bezpośrednim wizerunkiem węzłów sieci odwrotnej kryształu, a mimo to nazywanych zwyczajowo *mapami sieci odwrotnej* – ze względu na to, że kodują ekwiwalentną w stosunku do formy „kanonicznej” porcję informacji. Z punktu widzenia funkcjonowania w tekstach specjalistycznych spełniałyby (oczywiście jako znaki-typy) silne kryterium dystrybucyjne sformułowane przez Lyonsa dla synonimii wyrazów języka naturalnego – chodzi o tzw. *synonimię totalną*, polegającą na wymienności we wszystkich możliwych kontekstach (Lyons 1975: 490). Z tym, że w omawianym przypadku oczywiście nie chodzi o synonimy, tylko o ekwiwalenty znaczeniowe wyrażone w różnych systemach semiotycznych.

Oprócz dwuwymiarowych map sieci odwrotnej badacze tworzą niekiedy mapy trójwymiarowe, przy czym w literaturze występują dwa ich typy:

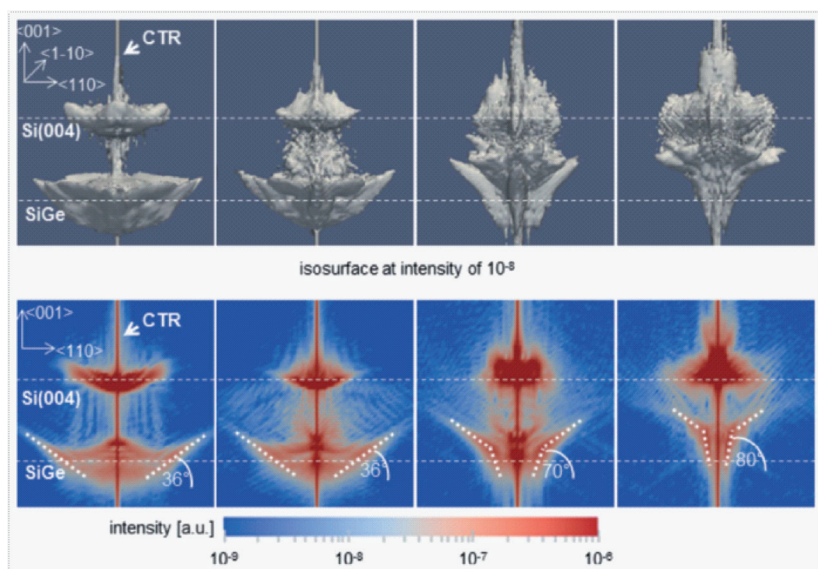
- a** – wykresy, na których obrazowany węzeł jest wypukłą powierzchnią;
- b** – wykresy, na których obrazowany węzeł jest bryłą.

Wykresy typu **a** to „klasyczne” mapy sieci odwrotnej, tylko że inaczej przedstawione – zamiast konstruować płaski rzut odwzorowywanej powierzchni, autorzy wyrażają jej trzeci wymiar perspektywą, por. zamieszczony niżej rys. 11 (a także: Vergentev et al. 2016: Fig. 3 a, Lyford et al. 2015: Fig. 4, 6 i 7).



Rys. 11. Mapa sieci odwrotnej odwzorowująca obrazowany węzeł jako wypukłą powierzchnię, zaczerpnięta z pracy: Lyford et al. 2015. Rysunek przedrukowano za zgodą Międzynarodowej Unii Krystalografii, <http://journals.iucr.org>.

Typ **b** map sieci odwrotnej to „właściwe” trójwymiarowe wykresy, odwzorowujące inne informacje niż mapy typu **a**. Obrazowo rzecz ujmując, mapy z węzłem wyrażonym jako bryła stanowią zbiór map sieci odwrotnej zmierzonych w tym samym punkcie próbki, ale obracanej wokół osi prostopadłej do jej powierzchni w zakresie kątowym 0–360 stopni (niezależnie od zmian kątów  $\omega$  i  $2\theta$ ). Pojedyncza mapa dwuwymiarowa stanowi zatem przekrój mapy trójwymiarowej, co widać, gdy prześledzi się rys. 12 (dalsze przykłady map typu **b** można obejrzeć w pracach: Fewster 1997: Fig. 12, 13 i 15, Cornelius et al. 2012: Fig. 4 – wykresy w środkowym szeregu oraz Fig. 5 – wykresy w trzecim szeregu od góry, Bauer et al. 2015: Fig. 2 a i c, 3 a i c oraz 5 a i c).



Rys. 12. Trójwymiarowe mapy sieci odwrotnej (górny szereg rysunków) zestawione z odpowiadającymi im mapami dwuwymiarowymi (dolny szereg rysunków), zaczerpnięte z pracy: Cornelius et al. 2012. Wyraźnie widać, że „klasyczna” dwuwymiarowa mapa sieci odwrotnej byłaby przekrojem mapy trójwymiarowej w wybranej płaszczyźnie. Rysunki przedrukowano za zgodą Międzynarodowej Unii Krystalografii, <http://journals.iucr.org>.

Należy zauważyć, że w przypadku mapy typu **b** nie da się odwzorować stopniowych zmian intensywności wiązki ugiętej, gdyż kolory musiałyby się zmieniać w kierunku w głąb bryły. Jej kształt jest więc określany przez powierzchnię reprezentującą arbitralnie wybraną pojedynczą intensywność traktowaną jako graniczna. Trzeci wymiar zaznacza się na takich rysunkach za pomocą cieniowania (Fewster 1997:

Fig. 12 i 13, Cornelius et al. 2012: Fig. 4 – wykresy w środkowym szeregu, Fig. 5 – wykresy w trzecim szeregu od góry) i/lub umieszczenia węzła w układzie współrzędnych z trzema osiami (Fewster 1997: Fig. 15, Bauer et al. 2015: Fig. 2 a i c, 3 a i c oraz 5 a i c). Trzeba jednak stwierdzić, że trójwymiarowe mapy sieci odwrotnej są raczej rzadziej spotykaną formą tego typu obiektu znakowego w porównaniu z mapami dwuwymiarowymi. Ponadto typ **b** jest dość skromny pod względem ilości zakodowanych informacji. Służy w zasadzie tylko do pokazania że dyfrakcja zachodząca na danej rodzinie płaszczyzn krytalograficznych próbki przebiega nieco inaczej w różnych kierunkach jej obrotu wokół osi prostopadłej do powierzchni.

#### 2.4.4. Zróznicowanie ilościowe metajęzyka i metatekstu

W niektórych mapach sieci odwrotnej pomija się dużą część metajęzyka i metatekstu – na przykład skalę kolorów lub walorów (Hu et al. 2001: Fig. 3 c, 4 c oraz 5 c, Fewster 1997: Fig. 8, i 14). Dobitny przykład maksymalnej redukcji ilości informacji zakodowanych w formie mapy sieci odwrotnej to Fig. 15 z pracy: Fewster 1997. Na rysunku tym zaprezentowano trójwymiarową mapę typu **b**, w której brakuje zarówno jednostek układu współrzędnych, jak i nazw osi – relewantny jest wyłącznie kształt zobrazowanego węzła. Ilość wiedzy relewantnej odwzorowywana przez formę znaku zależy głównie od celu komunikacyjnego – cech zbadanego węzła, na które autor chce zwrócić uwagę odbiorcy, jak również od subiektywnego wyczucia ilości informacji niezbędnej odbiorcy do poprawnego odczytu mapy umieszczonej w kontekście danej pracy. Niekiedy część funkcji metajęzykowych związanych z mapą sieci odwrotnej może pełnić na przykład zamieszczony oddzielnie na początku publikacji schemat układu eksperymentalnego uwzględniający geometrię dyfrakcji z zaznaczeniem poszczególnych wektorów falowych, kątów  $\omega$  i  $2\theta$  oraz węzła w wybranym przez autorów układzie odniesienia (Birch et al. 1995: Fig. 1 oraz van der Sluis 1994: Fig. 1). Taki schemat jest instruktażem, jak należy odczytywać wykresy, przedstawia też konwencje dotyczące oznaczenia wektora dyfrakcji, kierunków na osiach współrzędnych etc.



## 2.5. Cechy gatunkowe mapy sieci odwrotnej jako tekstu

Przegląd różnych wariantów map sieci odwrotnej w publikacjach specjalistycznych pozwala stwierdzić, że jedyny „wyznacznik gatunkowy” mapy sieci odwrotnej stanowi fakt odwzorowania za jej pomocą zasięgu przestrzennego dyfrakcji promieniowania na wybranym zbiorze płaszczyzn krystalograficznych w warunkach zmienianych kątów  $\omega$  i  $2\theta$ . To są cechy konieczne i wystarczające, które pozwalają na zaklasyfikowanie obiektu semiotycznego do omawianego typu znaków. Należy zauważyć, że stanowią kryterium dość liberalne. Pod względem formalnym, to znaczy sposobu konstruowania wykresu, używanych w tym celu środków graficznych oraz ilości zakodowanych informacji panuje w literaturze duża dowolność i różnorodność – co zostało wyżej pokazane. Różnorodność ta jest zjawiskiem pokrewnym do posługiwania się *synonimicznymi środkami języka* w językach naturalnych<sup>26</sup>. Stanowi też dowód braku kodyfikacji mapy sieci odwrotnej jako obiektu znakowego używanego w komunikacji specjalistycznej.

W ramach podsumowania tej części analizy można sformułować postulat przynajmniej częściowego znormalizowania stosowanej w publikacjach naukowych formy mapy sieci odwrotnej – zwłaszcza jeśli chodzi o typ układu odniesienia, jednostki na wykresach, używane skale oraz ilość metajęzyka. Wprowadzenie jednolitej konwencji dotyczącej tej formy (lub przynajmniej zwiększenie udziału metajęzyka objaśniającego wybraną przez badacza konwencję) ułatwiłoby lekturę publikacji naukowych, co mogłoby się przyczynić do usprawnienia procesów komunikacji specjalistycznej. Za najlepszą wersję dwuwymiarowej mapy sieci odwrotnej uważam wykres w postaci kolorowego płaskiego rzutu w układzie współrzędnych z osiami wyrażającymi składowe wektora dyfrakcji jako  $Q_z$  i  $Q_x$  podawane w jednostkach  $\text{Å}^{-1}$  oraz z intensywnością wiązki ugiętej podawaną jako średnia liczba zarejestrowanych przez detektor impulsów na sekundę, por. rys. 8. Ewentualnie oznaczenia składowych wektora dyfrakcji mogłyby być zapisywane ze wskaźnikami Millera w indeksach dolnych i w nawiasach kwadratowych (zamiast liter z i x) – taki zapis określałby dokładnie, z jakim kierunkiem krystalograficznym sieci badanej próbki sprzężona jest dana oś wykresu. Metajęzyk powinien uwzględniać pełny opis skali kolorów i składowych wektorów dyfrakcji – to jest informacje o tym,

<sup>26</sup> *Synonimiczne środki języka i synonimie wyrażen językowych* rozumiem podobnie, jak Apresjan (2000: 16 i 56).

jakim intensywnościom wiązki przypisane są poszczególne kolory, w jakich jednostkach wyrażono te intensywności, nazwy osi układu współrzędnych  $Q_z$  i  $Q_x$  (lub  $Q_y$ ), liczby na tych osiach oraz w jakich jednostkach podano składowe wektorów dyfrakcji. Użyteczne byłoby także uwzględnianie informacji o wybranym typie skali kolorów (skala zwykła czy logarytmiczna) oraz podawanie bezpośrednio obok wykresu wskaźników Millera reprezentowanej przez węzeł rodziny płaszczyzn.

Taka forma mapy sieci odwrotnej wydaje się najbardziej kompletna informacyjnie i ekonomiczna pod względem komunikacyjnym. Płaski rzut umożliwia pełny i adekwatny ogląd kształtu węzła w całym zbadanym obszarze (bez deformacji wykresu typowej dla ukośnych ujęć perspektywicznych), zróżnicowanie kolorów to dobry sposób na precyzyjne zobrazowanie różnic zmierzonej intensywności promieniowania ugiętego, zaś układ współrzędnych w jednostkach odpowiadających składowym wektora dyfrakcji  $\vec{Q}$  odzwierciedla koncepcję Ewalda sieci odwrotnej, zdefiniowanej poprzez zbiór tych wektorów. Używanie jako miary  $\text{\AA}^{-1}$  odpowiada najlepiej skali opisywanego układu, jest też wygodniejsze dla odbiorcy niż niejednoznaczny i różnorako definiowany ciąg *rlu*. Tak samo uwzględnianie pełnego opisu metajęzykowego mapy ułatwia jej interpretację. Z kolei podawanie intensywności jako średniej liczby zarejestrowanych impulsów na sekundę uniezależnia interpretację wyniku pomiaru od czasu naświetlania kryształu i redukuje błędy wynikające z ewentualnych chwilowych wahań parametrów pracy lampy rentgenowskiej.

## 2.6. Inne typy dwuwymiarowych znaków ikonicznych do prezentacji wyników badań wykonywanych techniką dyfrakcji rentgenowskiej

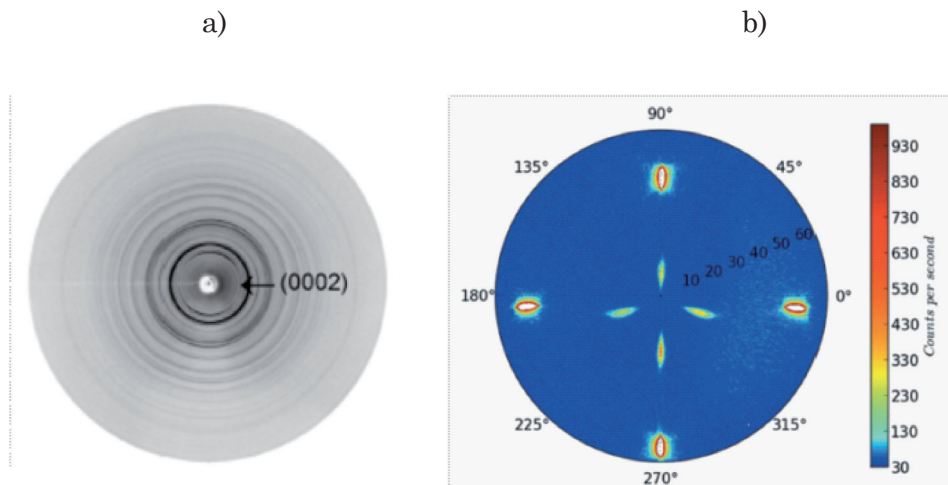
Na zakończenie analizy map sieci odwrotnej trzeba wspomnieć o istnieniu w języku specjalistycznym krystalografii innych typów dwuwymiarowych obiektów znakowych stosowanych do prezentowania wyników badań wykonywanych techniką dyfrakcji rentgenowskiej. Są dość liczne – tak więc na szczegółowy opis ich wszystkich zabrakłoby miejsca w tym artykule, jednak warto poświęcić im choćby krótką wzmiankę, gdyż stanowią istotny kontekst językowy, w którym osadzone są badane znaki. Te pozostałe obiekty znakowe to między innymi:

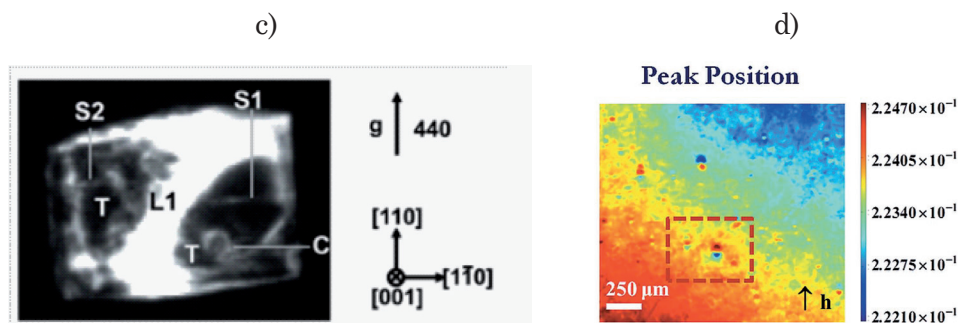
- a) tzw. *lauegramy* (Teplyakova and Bespalova 2015: Fig. 2 d–g i 3);
- b) *obrazy dyfrakcyjne* (*diffraction images*) (Lonardelli et al. 2005: Fig. 1);



- c) *zdjęcia topograficzne* (Wako et al. 2012: Fig. 3 i 4);
- d) *mapy krzywych dyfrakcji* (tłumaczenie własne terminów: *rocking curve maps, diffraction curve imaging*), prezentujące zbiór krzywych dyfrakcji zmierzonych kolejno w różnych punktach wzdłuż próbki (Domagała et al. 2007: Fig. 1 b, 2 oraz 4 b);
- e) *figury biegunowe* (Wang et al. 2015: Fig. 2, Wierzbicka et al. 2013: Fig. 4 i 7);
- f) *mapy pozycji pików* (tłumaczenie własne terminu *peak position map*) (Tsoutsouva et al. 2015: Fig. 3 – trzecia od lewej strony kolumna wykresów, Fig. 5 – wykres po prawej stronie, Fig. 7 – trzeci wykres od lewej strony, Fig. 11).

Większość z wymienionych typów znaków komunikuje, jakie są zależności między intensywnością ugiętej na kryształach wiązki promieniowania a jakimś wybranym innym parametrem związanym z przestrzenią i ułożeniem próbki. Wszystkie mają charakter ikoniczny i z reguły są tekstami mieszanymi. Można więc powiedzieć, że stanowią znaki pokrewne do map sieci odwrotnej. Odczytuje się z nich różnorodne informacje o kryształach – na przykład dotyczące symetrii sieci (lauegramy), zmienności wewnętrznej struktury sieci w różnych obszarach kryształu (krzywe dyfrakcyjne w funkcji współrzędnej opisującej miejsce wiązki padającej na próbkę), parametry ułożenia próbki, przy których można znaleźć refleksy od różnych rodzin płaszczyzn krystalograficznych (figury biegunowe) oraz wiele innych danych eksperymentalnych. Poniżej, na rys 13, zaprezentowanych jest kilka spośród wymienionych typów obiektów znakowych – jako skromna próbka tego bogatego i różnorodnego materiału:





Rys. 13. Przykłady dwuwymiarowych obiektów znakowych do prezentacji wyników badań wykonywanych techniką dyfrakcji rentgenowskiej: a) obraz dyfrakcyjny zaczerpnięty z: Lonardelli et al. 2005, b) figura biegunowa pochodząca z pracy: Wang et al 2015, c) topografia rentgenowska: Wako et al. 2012, d) mapa pozycji pików z: Tsoutsouva et al. 2015. Rysunki przedrukowano za zgodą Międzynarodowej Unii Krystalografii, <http://journals.iucr.org>.

Z punktu widzenia semantycznego istotny jest fakt, że każdy ze wspomnianych typów obiektów znakowych kodujących wyniki badań dyfrakcyjnych stanowi osobny „gatunek wypowiedzi”. Wykresy te służą bowiem do różnego sposobu zestawiania ze sobą i porównywania danych pomiarowych uzyskanych tą samą metodą (bądź w niewielkim stopniu zmodyfikowaną – różnice nie dotyczą jednak podstaw fizycznych eksperymentu, tylko szczegółów technicznych, na przykład używania różnych rodzajów aparatury optyczno-detekcyjnej lub odmiennych jej konfiguracji). Mamy więc do czynienia ze zbiorem gatunków tekstu mieszanego, realizowanych według określonych konwencji. Spośród tych gatunków krystalograf wybiera najbardziej odpowiedni dla swoich celów. Można wstępnie postawić hipotezę, że znaki te, same będąc tekstami złożonymi z właściwych dla siebie jednostek języka wizualnego kodu, są zarazem (oczywiście jako znaki-typy, a nie konkretne realizacje) „jednostkami językowymi” wyższego rzędu, należącymi do szerszego makrosystemu semiotycznego. Obejmuje on różnorodne dwuwymiarowe znaki ikoniczne reprezentujące dyfrakcję promieniowania rentgenowskiego na kryształach. Ten makrosystem sam w sobie też jest językiem, przynajmniej częściowo. Tworzy bowiem swojego rodzaju słownik, w którym znaczenia poszczególnych znaków-typów określane są przez ich wzajemne relacje, jakkolwiek gramatyka ogranicza się do reguł wyboru danego znaku spośród innych, bez zasad ich łączenia ze sobą nawzajem – jeśli w tekście współwystępuje obok siebie kilka takich obiektów semiotycznych, jak na przykład na rys. 12., to nie wiążą ich żadne związki syntaktyczne, a jedynie mechanizmy spójności tekstu. Jest to więc makrosystem

funkcjonujący na podobieństwo *pola semantycznego* opartego na relacjach paradygmatycznych<sup>27</sup>.

## Podsumowanie

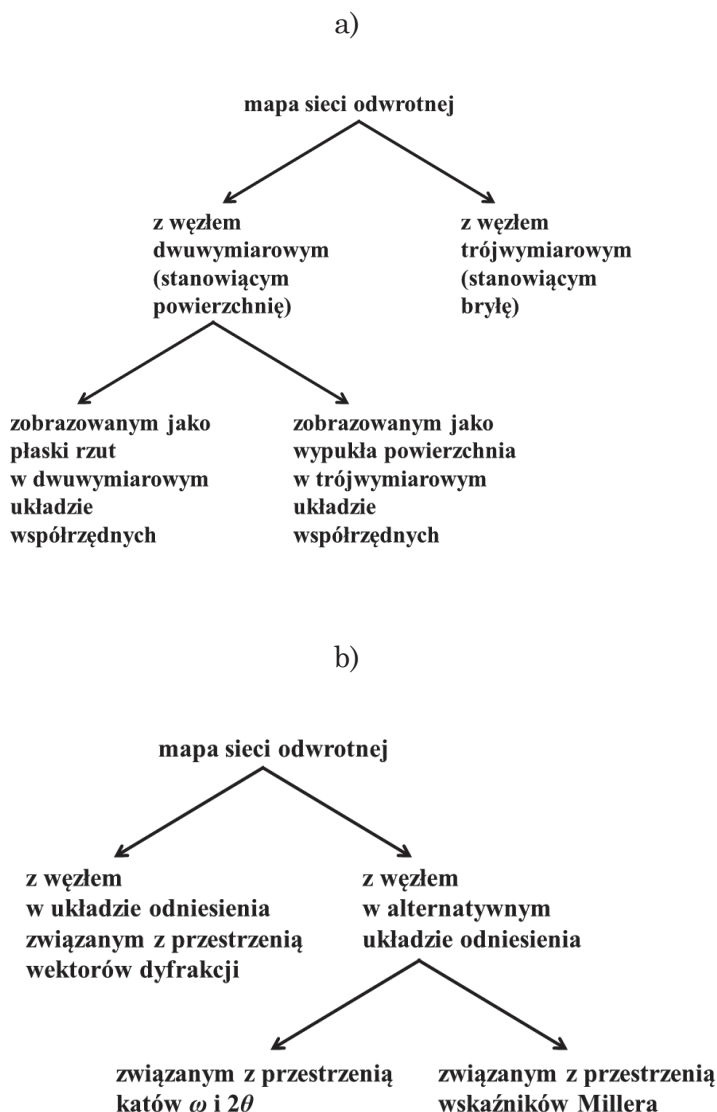
Przeprowadzona analiza map sieci odwrotnej pozwala stwierdzić, że są to ikoniczne obiekty znakowe o strukturze nieliniarnego tekstu mieszanego, odwzorowujące zmiany intensywności wiązki promieniowania X uginanej na wybranej rodzinie płaszczyzn krystalograficznych próbki w funkcji zmian wektora dyfrakcji. Termin *mapa sieci odwrotnej*, używany jako nazwa tego rodzaju wykresów, ma charakter metonimiczny, gdyż nie reprezentują całej sieci odwrotnej kryształu, a jedynie jej niewielką część, stanowiącą z reguły pojedynczy węzeł. Oprócz pełnej nazwy w literaturze używany jest skrótowiec *RSM*, będący akronimem anglojęzycznej wersji omawianego terminu (*reciprocal space map*).

Mapy sieci odwrotnej kodowane są przy użyciu języka sztucznego, który można zaklasyfikować jako kod mieszany, oparty w dominującej mierze na środkach graficznych. Język ten jest stosunkowo prosty, ale mechanizmy odczytywania informacji są złożone i wielopoziomowe. W procesach dekodowania największy udział mają implikacje i presupozycje, informacje dekodowane systemowo są ubogie.

Przegląd materiału językowego ujawnia duże różnicowanie formalne map sieci odwrotnych, obejmujące praktycznie wszystkie możliwe ich aspekty – m.in. użycie środków graficznych, jednostek i skal opisujących osie oraz ilość metatekstu i metajęzyka. Główne typy tych obiektów znakowych spotykane we współczesnej literaturze specjalistycznej można podzielić według kryterium liczby wymiarów układu współrzędnych i odwzorowywanego w nim węzła oraz według kryterium przyjętego układu odniesienia:

---

<sup>27</sup> W lingwistyce wypracowano różne koncepcje *pola semantycznego*, niektóre z nich ufundowane są także na relacjach syntagmatycznych, por. przegląd dokonany w pracy: Bojar 2004.



Rys. 14. Próba klasyfikacji spotykanych w literaturze specjalistycznej map sieci odwrotnej: a) oparta na kryterium liczby wymiarów odwzorowywanego węzła i jego układu współrzędnych, b) oparta na kryterium typu układu współrzędnych użytego do prezentacji opisujących węzeł danych pomiarowych.

Wśród trzech wariantów rozważanych obiektów znakowych, przypisanych trzem różnym układom odniesienia, istnieje jeden, określony przeze mnie jako „kanoniczny”, który prezentuje węzeł bezpośrednio w przestrze-

ni wektorów dyfrakcji. Pozostałe warianty, także zaliczane przez krystalografów do map sieci odwrotnej, stanowią jego ekwiwalenty znaczeniowe.

Z punktu widzenia ekonomii językowej i usprawnienia procesów komunikacji specjalistycznej pożyteczne byłoby wprowadzenie jednolitej konwencji dotyczącej formy mapy sieci odwrotnej w publikacjach naukowych. Propozycję takiej konwencji wraz z uzasadnieniem przedstawiłem w punkcie 2.5.

Przestudiowane obiekty semiotyczne to nie jedyny typ dwuwymiarowych znaków ikonicznych używanych do opisu dyfrakcji rentgenowskiej. Oprócz nich istnieją inne znaki, konstruowane według odmiennych reguł. Funkcjonują podobnie do gatunków tekstów w języku naturalnym, a wszystkie razem tworzą makrosystem semiotyczny, którym posługują się krystalografowie. Wykazuje on cechy analogiczne do pola semantycznego opartego na relacjach paradygmatycznych.

Systematyczne zbadanie, porównanie i próba klasyfikacji wszystkich lub przynajmniej większości najpopularniejszych typów znaków ikonicznych stosowanych do prezentacji wyników eksperymentów dyfrakcyjnych oraz finalne pokazanie ich jako makrosystemu semiotycznego używanego we współczesnej krystalografii (z wydobyciem cech gatunkowych poszczególnych typów znaków oraz relacji semantycznych i formalnych między nimi) mogłoby być przedmiotem szerszej zakrojonych prac i tematem cyklu artykułów z dziedziny lingwistyki języków specjalistycznych współczesnej fizyki i chemii. Miałoby także potencjalny walor aplikacyjny – opublikowane wyniki takich analiz mogłyby w przyszłości zostać wykorzystane przez środowisko krystalografów do dalszego rozwoju i optymalizacji stosowanych przez nich konwencji tworzenia wspomnianych obiektów znakowych. Z punktu widzenia semiotyki zaś – mogłyby przyczynić się do pogłębienia wiedzy na temat ciekawego i nieczęsto badanego obszaru, jakim są systemy języków sztucznych współczesnych nauk ścisłych.

## Podziękowania

Składam podziękowania Panu Doktorowi Jarosławowi Domagale z SL1. IF PAN za udostępnienie na potrzeby tego artykułu fotografii dyfraktometru rentgenowskiego, dostarczenie części publikacji z wykresami, które zostały wykorzystane jako materiał badany, przeszkolenie mnie w zakresie podstaw teoretycznych i procedur eksperymentalnych stosowanych w dyfrakcji rentgenowskiej oraz cenne uwagi i wskazówki dotyczące krystalograficznych aspektów tekstu.

## Bibliografia

- Apresjan J. (2000), *Semantyka leksykalna. Synonimiczne środki języka*, przeł. Z. Kozłowska A. Markowski, oprac. Z. Kozłowska, E. Janus, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław–Warszawa–Kraków.
- Ashcroft N.W., Mermin N.D. (1986), *Fizyka ciała stałego*, przeł. J.M. Kowalski, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa.
- Austin J.L. (1993), *Jak działać słowami*, [w:] Idem, *Mówienie i poznawanie*, przeł. B. Chwedeńczuk, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa: 545–708.
- Bobrowski C. (1999), *Fizyka – krótki kurs*, Wydawnictwa Naukowo-Techniczne, Warszawa.
- Bojar B. (1987), *O języku znaków drogowych*, [w:] *Od kodu do kodu: prace ofiarowane profesorowi Olgierdowi Adrianowi Wojtasiewiczowi na 70-lecie jego urodzin*, A. Bogusławski, B. Bojar (red.), Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa: 237–248.
- Bojar B. (2004), *Pole informacyjne, dokumentacyjne, tematyczne, semantyczne czy leksykalne?*, „Zagadnienia Informatyki Naukowej” 1 (83): 3–11.
- Bragg W.H., Bragg, W.L. (1913), *The Reflection of X-rays by Crystals*, „*Proceedings of the Royal Society of London. Series A, Containing Papers of a Mathematical and Physical Character*” 88 (605): 428–438.
- Cullity B.D. (1964), *Podstawy dyfrakcji promieni rentgenowskich*, przeł. B. Kołakowski, M. Lefeld-Sosnowska, L. Górski, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa.
- Grice P. (1977), *Logika i konwersacja*, przeł. J. Wajszczuk, „Przegląd Humanistyczny” 6: 85–99.
- Grzegorzczkowska R. (2007), *Wstęp do językoznawstwa*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Horecka A. (2010), *Pojęcie znaku ikonicznego w dziełach wybranych przedstawicieli szkoły lwowsko-warszawskiej: Kazimierza Twardowskiego, Tadeusza Witwickiego, Stanisława Ossowskiego, Mieczysława Wallisa i Leopolda Blausteina*, „*Studia Semiotyczne*” 27: 307–352.
- Jakobson R. (1960), *Poetyka w świetle językoznawstwa*, przeł. K. Pomorska, „Pamiętnik Literacki” 51 (2): 431–473.
- Korta K., Perry J. (2015), *Pragmatics*, [in:] *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2015 Edition)*, E.N. Zalta (ed.), URL=<https://plato.stanford.edu/archives/win2015/entries/pragmatics/> [accessed 30.09.2018].
- Kuna J., Rzuciło A. (2015), *Jak zobaczyć informacje, czyli różnorodne funkcje mapy w procesie wymiany informacji*, „*Folia Bibliologica*” 57: 87–97.
- Lyons J. (1975), *Wstęp do językoznawstwa*, przeł. K. Bogacki, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa.
- Masztalerz M. (2013), *Rachunkowość w świetle językoznawstwa*, „*Zeszyty Teoretyczne Rachunkowości*” 1 (127): 177–191.
- Mozer A. (2001), *Język informacyjny wielkiego miasta na przykładzie centrum Warszawy*, „*Studia Regionalne i Lokalne*” 2–3 (6): 127–148.
- Ossowski S. (1967), *Analiza pojęcia znaku*, [w:] Idem, *Dzieła, t. 4: O nauce*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa: 33–59.
- Ostrowski W. (2013), *Relacje semiotyczne w odniesieniu do kartografii*, „*Polski Przegląd Kartograficzny*” 45 (1): 5–14.
- Pagin P. (2016), *Assertion*, [in:] *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2016 Edition)*, E.N. Zalta (ed.), URL=<https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/assertion/> [accessed 30.09.2018].



- Pelc J. (1981), *Wstęp do semiotyki*, Wiedza Powszechna, Warszawa.
- Pietsch U., Holy V., Baumbach T. (2004), *High Resolution X-Ray Scattering from Thin Films to Lateral Nanostructures*, Springer-Verlag, New York.
- Polański K. (red.) (1995), *Encyklopedia językoznawstwa ogólnego*, Ossolineum, Wrocław.
- Posner R. (1990), *Równowaga złożoności hierarchii precyzji. Dwie zasady ekonomii w notacji językowej i muzycznej*, „Studia Semiotyczne” 16: 109–117.
- Saussure F. de (1961), *Kurs językoznawstwa ogólnego*, przeł. K. Kasprzyk, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa.
- Wierzbička A. (1971), *Metatekst w tekście*, [w:] *O spójności tekstu*, M.R. Mayenowa (red.), Ossolineum, Wrocław: 105–121.
- Wójcik T. (1969), *Prakseosemiotyka: zarys teorii optymalnego znaku*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa.
- Ziomek J. (1984), *Metafora a metonimia: refutacje i propozycje*, „Pamiętnik Literacki” 75 (1): 181–209.
- Żebrowska E. (2012), *Tekst w komunikacji zapośredniczonej komputerowo*, „Lingwistyka Stosowana” 5: 145–154.
- Źródła materiału do analizy
- Bauer S., Lazarev S., Bauer M., Meisch T., Caliebe M., Holý V., Scholz F., Baumbach T. (2015), *Three-dimensional reciprocal space mapping with a two-dimensional detector as a low-latency tool for investigating the influence of growth parameters on defects in semipolar GaN*, “Journal of Applied Crystallography” 48: 1000–1010, doi:10.1107/S1600576715009085.
- Birch J., Sundgren J.-E., Fewster P. F. (1995), *Measurement of the lattice parameters in the individual layers of single-crystal superlattices*, “Journal of Applied Physics” 78: 6562–6568; doi: 10.1063/1.360476.
- Cornelius T.W., Davydok A., Jacques V.L.R., Grifone R., Schüllli T., Richard M.-I., Beutier G., Verdier M., Metzger T.H., Pietsch U., Thomas O. (2012), *In situ three-dimensional reciprocal-space mapping during mechanical deformation*, “Journal of Synchrotron Radiation” 19: 688–694, doi:10.1107/S0909049512023758.
- Domagała J.Z., Czyżak A., Zytkiewicz Z.R. (2007), *Imaging of strain in laterally overgrown GaAs layers by spatially resolved x-ray Diffraction*, “Applied Physics Letters” 90: 241904 (3 pp), doi:10.1063/1.2748304.
- Domagała J.Z., Morelhão S.L., Sarzynski M., Mazdziarz M., Dłuzewski P., Leszczynski M. (2016), *Hybrid reciprocal lattice: application to layer stress determination in GaAlN/GaN(0001) systems with patterned substrates*, “Journal of Applied Crystallography” 49: 798–805, doi:10.1107/S1600576716004441.
- Fewster P.F. (1991), *Combining High-Resolution X-ray Diffractometry and Topography*, “Journal of Applied Crystallography” 24: 178–183, doi:10.1107/S0021889890013085.
- Fewster P.F. (1997), *Reciprocal space mapping*, “Critical Reviews in Solid State and Materials Sciences” 22 (2): 69–110, doi:10.1080/10408439708241259.
- Fewster P.F. (2003), *X-ray Scattering from Semiconductors*, Imperial College Press, London.
- Gorfman S., Keeble D.S., Bombardi A., Thomas P.A. (2015), *Topology and temperature dependence of the diffuse X-ray scattering in  $\text{Na}_{0.5}\text{Bi}_{0.5}\text{TiO}_3$  ferroelectric single crystals*, “Journal of Applied Crystallography” 48: 1543–1550, doi:10.1107/S160057671501571X.
- Hu Z.W., Thomas B.R., Chernov A.A. (2001), *Laboratory multiple-crystal X-ray topography and reciprocal-space mapping of protein crystals: influence of impurities on*

- crystal perfection*, "Acta Crystallographica Section D, Biological Crystallography" D57: 840–846, doi:10.1107/S0907444901005832.
- Hu W., Suzuki H., Sasaki T., Kozu M., Takahasi M. (2012), *High-speed three-dimensional reciprocal-space mapping during molecular beam epitaxy growth of InGaAs*, "Journal of Applied Crystallography" 45: 1046–1053, doi:10.1107/S0021889812036175.
- Kim Ch., Robinson I.K., Myoung J., Shim K-H., Kim K. (1999), *Buffer layer strain transfer in AlN/GaN near critical thickness*, "Journal of Applied Physics" 85: 4040–4044, doi:10.1063/1.370308.
- Kopp V.S., Kaganer V.M., Jenichen B., Brandt O. (2014), *Analysis of reciprocal space maps of GaN(0001) films grown by molecular beam epitaxy*, "Journal of Applied Crystallography" 47: 256–263, doi:10.1107/S1600576713032639.
- Lankinen A., Knuuttila L., Kostamo P., Tuomi T.O., Lipsanen H., McNally P.J., O'Reilly L. (2009), *Synchrotron topography and X-ray diffraction study of GaInP layers grown on GaAs/Ge*, "Journal of Crystal Growth" 311: 4619–4627, doi:10.1016/j.jcrysgro.2009.08.032.
- Lomov A.A., Punegov V.I., Nohavica D., Chuev M.A., Vasiliev A.L., Novikov D.V. (2014), *High-resolution synchrotron diffraction study of porous buffer InP(001) layers*, "Journal of Applied Crystallography" 47: 1614–1625, doi:10.1107/S1600576714016392.
- Lonardelli I., Wenk H-R., Lutterotti L., Goodwin M. (2005), *Texture analysis from synchrotron diffraction images with the Rietveld method: dinosaur tendon and salmon scale*, "Journal of Synchrotron Radiation" 12: 354–360, doi:10.1107/S1600576714016392.
- Lyford T.S., Collins S.P., Fewster P.F., Thomas P.A. (2015), *X-ray investigation of lateral hetero-structures of inversion domains in LiNbO<sub>3</sub>, KTiOPO<sub>4</sub> and KTiOAsO<sub>4</sub>*, "Acta Crystallographica" A71: 255–267, doi:10.1107/S2053273315001503.
- Mariager S.O., Lauridsen S.L., Dohn A., Bovet N., Sørensen C.B., Schlepütz C.M., Willmott P.R., Feidenhans R. (2009), *High-resolution three-dimensional reciprocal-space mapping of InAs nanowires*, "Journal of Applied Crystallography" 42: 369–375, doi:10.1107/S0021889809009145.
- Morelhão S.L., Domagala J.Z. (2007), *Hybrid reciprocal space for X-ray diffraction in epitaxial layers*, "Journal of Applied Crystallography" 40: 546–551, doi:10.1107/S002188980701521X.
- Sasaki T., Suzuki H., Takahasi M., Ohshita Y., Kamiya I., Yamaguchi M. (2011), *X-ray reciprocal space mapping of dislocation-mediated strain relaxation during InGaAs/GaAs(001) epitaxial growth*, "Journal of Applied Physics" 110: 113502 (7 pp), doi:10.1063/1.3664832.
- Schick D., Shayduk R., Bojahr A., Herzog M., von Korff Schmising C., Gaal P., Bargheer M. (2013), *Ultrafast reciprocal-space mapping with a convergent beam*, "Journal of Applied Crystallography" 46: 1372–1377, doi:10.1107/S0021889813020013.
- Serafińczuk J. (2006), *Modelowanie i symulacja węzłów sieci odwrotnej struktur o dużym niedopasowaniu sieciowym w stosunku do podłoża*, Wrocław (praca doktorska).
- Shilo D., Lakin E., Zolotoyabko E. (2001), *Measurement of subtle strain modifications in heterostructures by using X-ray mapping in reciprocal space*, "Journal of Applied Crystallography" 34: 715–721, doi:10.1107/S0021889801013759.
- Sluis P. van der (1994), *Determination of Strain in Epitaxial Semiconductor Structures by High-Resolution X-Ray Diffraction*, "Applied Physics A" 58: 129–134, doi:10.1007/BF00324367.

- Teplyakova L.A., Bespalova I.V. (2015), *Behavior of Macrofragmentation of Shear-induced Deformation and of Reorientation of Macroregions Formed in Aluminum Single Crystals Under Compression*, "Russian Physics Journal" 58 (4): 465–470, doi:10.1007/s11182–015–0522–9.
- Tsoutsouva M.G., Oliveira V.A., Baruchel J., Camel D., Marie B., Lafford T.A. (2015), *Characterization of defects in mono-like silicon for photovoltaic applications using X-ray Bragg diffraction imaging*, "Journal of Applied Crystallography" 48: 645–654, doi:10.1107/S1600576715004926.
- Vergentev T., Bronwald I., Chernyshov D., Gorfman S., Ryding S.H.M., Thompson P., Cernik R.J. (2016), *A rapid two-dimensional data collection system for the study of ferroelectric materials under external applied electric fields*, "Journal of Applied Crystallography" 49: 1501–1507, doi:10.1107/S1600576716011341.
- Wako K., Kimura K., Yamamoto Y., Sawaura T., Shen M., Tachibana M., Kojima K. (2012), *Digital topography with an X-ray CCD camera for characterizing perfection in protein crystals*, "Journal of Applied Crystallography" 45: 1009–1014, doi:10.1107/S0021889812032049.
- Wang Y.P., Letoublon A., Thanh T.N., Bahri M., Largeau L., Patriarche G., Cornet Ch., Bertru N., Le Corre A., Durand O. (2015), *Quantitative evaluation of microtwins and antiphase defects in GaP/Si nanolayers for a III–V photonics platform on silicon using a laboratory X-ray diffraction setup*, "Journal of Applied Crystallography" 48: 702–710, doi:10.1107/S1600576715009954.
- Wierzbička A., Zytkeiwicz Z.R., Kret S., Borysiuk J., Dłuzewski P., Sobanska M., Klosek K., Reszka A., Tchutchulashvili G., Cabaj A., Lusakowska E. (2013), *Influence of substrate nitridation temperature on epitaxial alignment of GaN nanowires to Si(111) substrate*, "Nanotechnology" 24: 035703 (7 pp), doi:10.1088/0957–4484/24/3/035703.
- Yang P., Liu H., Chen Z., Chen L., Wang J. (2014), *Unit-cell determination of epitaxial thin films based on reciprocal-space vectors by high-resolution X-ray diffractometry*, "Journal of Applied Crystallography" 47: 402–413, doi:10.1107/S1600576713031191.
- Zaumseil P. (2017), *X-ray investigation of strained epitaxial layer systems by reflections in skew geometry*, "Journal of Applied Crystallography" 50: 475–480, doi:10.1107/S160057671700245X.

**Wojciech Muszyński**

ORCID 0000-0002-8181-9725

Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie  
Wydział Nauk Społecznych

University of Warmia and Mazury in Olsztyn  
Faculty of Social Sciences

**Szymon Muszyński**

ORCID 0000-0002-7339-144X

Wojskowa Akademia Techniczna  
im. Jarosława Dąbrowskiego  
Wydział Cybernetyki

Military University of Technology, Warsaw  
Faculty of Cybernetics

## **SPOSOBY POZYSKIWANIA I UTRZYMANIA KLIENTA PRZY POMOCY NOWYCH MEDIÓW**

### **Methods of Customer Acquisition and Retention Using the New Media**

Słowa kluczowe: nowe media, pozyskiwanie klienta, reklama behawioralna, analiza lejka sprzedaży, Internet Rzeczy, CRM (customer relationship management), nowe technologie w marketingu

Key words: new media, customer acquisition, behavioral advertising, sales pipeline analysis, Internet of Things, CRM (Customer Relationship Management), new technologies in marketing

#### Streszczenie

Artykuł prezentuje sposoby pozyskiwania klienta i działania na rzecz jego utrzymania przy pomocy nowych mediów i technologii. Autorzy wykazali, iż zarządzanie relacjami z klientem jest pojęciem obszernym. Zaprezentowali, iż zmiany technologiczne, umasowienie Internetu, przeobrażają oblicza firm i standardy obsługi klienta. Przedstawili również, że utrzymanie klienta jest ważniejsze niż pozyskanie nowego.

Artykuł składa się z czterech części, zawierających: rozwój metod komunikacji z klientem w związku z rozwojem Internetu, przegląd metod działań marketingowych pozyskiwania i utrzymywania klien-

#### Abstract

This article presents methods of customer acquisition and retention using new media. It demonstrates that customer relationship management is a broad notion due to the diversity of B2C communication methods. It also indicates that technological changes and spread of the Internet are rapidly changing companies' customer service standards. According to the Pareto Principle, it is emphasized that customer retention is more important than acquisition.

The article consists of 4 sections: description of new B2C communication methods; overview of marketing activities that may improve customer acquisition

tów, opis strategii zarządzania relacjami z klientami oraz charakterystyki budowy wspomagającego systemu informatycznego, próbę uzasadnienia celowości nakładów ponoszonych na utrzymanie klientów.

and retention; key concepts of CRM strategy and the typical architecture of CRM systems; justification of investments in customer retention.

## Wstęp

We współczesnym społeczeństwie formy komunikacji społecznej rozwijają się bardzo dynamicznie. Odnosi się to również do działalności gospodarczej. Firmom w coraz większym stopniu zależy na zdobyciu, ale także na utrzymaniu pozyskanego klienta. Udowodniono bowiem, iż odpowiednie działania wobec odbiorcy – nawet przy ponoszeniu znacznych wydatków na ten cel – przyczyniają się do zwiększenia zysków. Na podkreślenie zasługuje również fakt wykorzystania nowych technologii nie tylko w samej komunikacji międzyludzkiej, ale także w aktywności biznesowej. Zmiany technologiczne dokonujące się w dynamicznym tempie przeobrażają oblicza firm i standardy obsługi klienta w stopniu niespotykanym we wcześniejszych pokoleniach. Umasowienie Internetu wymusiło zmiany w zakresie marketingu i reklamy.

Autorzy podkreślają, że dzięki nowym mediom tworzy się nowa infrastruktura społeczeństwa o zasięgu globalnym. Dokonujące się współcześnie zmiany strukturalne i jakościowy postęp techniczny w komunikacji zapośredniczonej pozwalają na twierdzenie o nowej cyfrowej rewolucji komunikacyjnej lub rewolucji nowych mediów<sup>1</sup>. Bardziej istotne znaczenie mają jednak nie zmiany technologiczne i konkretne wynalazki techniczne, ile raczej metody i praktyki komunikacji. Z tego względu na potrzeby niniejszej pracy przyjęto, że „nowe media” obejmują te praktyki społeczne i metody komunikowania się oraz ekspresji, które narodziły się (lub znacząco rozwinęły) dzięki umasowieniu dostępu do komputerów wyposażonych w dostęp do Internetu i multi-mediów, a także innowacje dotyczące mediów tradycyjnych, które mają swoje źródło w rozwoju technologii informatycznych (Lister 2009: 2)<sup>2</sup>. W szczególności poruszone zostaną zagadnienia dotyczące prowadzenia i oceny działalności marketingowej w Internecie.

Różne są formy i metody minimalizacji wydatków na kampanie reklamowe przy zachowaniu ich skuteczności (maksymalizacji dostosowania reklamowanych materiałów) – dociera się tylko do grona zainteresowa-

<sup>1</sup> Koncepcję taką rozpowszechnił m.in. J. van Dijk 2010.

<sup>2</sup> Konceptualizację pojęcia nowych mediów przedstawia np. M. Szpunar 2010.

nego, nie marnuje się funduszy na wszystkich użytkowników Internetu (wydaje się mniej pieniędzy, a w efekcie jest tyle samo zainteresowanych klientów/tyle samo zakupionych produktów). Niniejsze opracowanie zawiera przegląd często wykorzystywanych metod polepszania efektywności działań marketingowych oraz analizy wyników kampanii marketingowych prowadzonych za pośrednictwem nowych mediów.

Celem tego artykułu jest zaprezentowanie w syntetycznej formie, w jaki sposób pozyskuje się klienta i prowadzi się działania na rzecz jego utrzymania przy pomocy nowych technologii i nowych mediów. W niniejszym opracowaniu zastosowano metodę analityczno-krytyczną źródeł podejmujących zbliżoną tematykę – rozszerzając ich treść o przykłady użycia.

## **1. Rozwój sposobów komunikacji z klientem spowodowany upowszechnieniem Internetu**

Współcześnie działalność gospodarcza i handel przenoszą się w dużej mierze do Internetu (w języku specjalistycznym ten model biznesowy określany jest jako *e-commerce*) (Marzec 2004) – podobnie jak inne formy komunikacji społecznej. Skłania do tego wiele czynników, wśród których warto wymienić globalny zasięg Internetu, jego szybkie rozpowszechnienie, zmniejszenie wydatków na powierzchnie handlowe i magazynowe, nowe możliwości ekspozycji oferowanych dóbr i usług. W związku z tym muszą zmienić się metody i techniki docierania do klienta (Szpringer 2002). Ze względu na zmiany dokonujące się w tym zakresie oraz rozszerzenie działań za pośrednictwem nowych technologii i nowych mediów wzrasta potrzeba analiz i badań dotyczących tych rodzajów i form aktywności. Z roku na rok poszerza się literatura przedmiotu w tym zakresie, jednak dynamika zmian wymaga intensywnych obserwacji nowych trendów i sprawnych działań<sup>3</sup>.

Niektóre formy adaptuje się dynamicznie oraz zależnie od potrzeb i sytuacji, np. w Internecie pojawiają się reklamy, które powstały dla potrzeb innych środków społecznego komunikowania. Producenci chętnie korzystają z możliwości rozpowszechniania reklam za pośrednictwem Internetu z wielu względów. Wśród argumentów podają, że te reklamy są mniej cenzurowane, znacznie dłuższe, mniej kosztowne – takie możliwości daje Internet. Ponadto ze względu na globalny zasięg Sieci i rozpowszechnienie łączy szerokopasmowych reklamy te mogą

---

<sup>3</sup> Z nowszych publikacji można zasugerować m.in. Chaffey 2016; Ejtminowicz, Karwatka 2013.



dotrzeć do zdecydowanie większej liczby odbiorców niż za pośrednictwem innych mediów. Są też sposoby specyficzne, niespotykane gdzie indziej, i należy do nich m.in. reklama behawioralna. Opiera się ona na dwóch punktach odniesienia: 1) co się kupuje, 2) co się wyszukuje? W tym przypadku analizowane jest dodawanie do koszyka, wyszukiwanie i wybieranie produktów z listy wyszukiwania. Jeśli dodaje się rzeczy do koszyka lub wielokrotnie wyszukuje pokrewne frazy, wówczas system uczy się preferencji użytkownika, co może zostać wykorzystane w przyszłości m.in. do działań marketingowych.

W skrzynce mailowej pojawia się reklama np. z grami komputerowymi, ale nie przenosi bezpośrednio na stronę producenta danej gry, tylko do trackera (od angielskiego *to track* – śledzić). Zadaniem trackera zaś jest zbieranie informacji na temat tego, który z produktów z danego maila wzbudzał największe zainteresowanie oraz wychwytywanie preferencji użytkownika dokładnie na tej samej zasadzie, jak wspomniano powyżej. Przykładowo w ofercie firmy jest interesująca sukienka lub garnitur, ale nie ma odpowiedniego rozmiaru. Pojawia się wiadomość, że jeśli klient nie znalazł właściwego rozmiaru, to powinien dany przedmiot dodać do schowka, a firma przekaże informację, kiedy odpowiedni model będzie dostępny w poszukiwanym rozmiarze.

## 2. Rola nowych mediów w kształtowaniu innowacyjnych metod pozyskiwania i utrzymywania klientów

Ze względu na ograniczone rozmiary tego opracowania w dalszej części zostaną pokrótce przedstawione najważniejsze i najczęściej spotykane formy i metody pozyskiwania i utrzymywania klientów przy pomocy nowych mediów. Należą do nich:

1) **targetowanie kontekstowe**<sup>4</sup> (*contextual targeting*) oraz reklama kontekstowa (*contextual advertising*) – ten rodzaj aktywności marketingowej zakłada dostosowanie treści reklam do zawartości stron internetowych, na których będą one zamieszczone – dla zobrazowania można tu przywołać działający w sieci sklep jakiegoś rodzaju, np. sportowy, w którym występują reklamy innych promowanych przedmiotów z zakresu sportu – np. Orlen Warsaw Maraton, odżywki, napoje energe-

<sup>4</sup> Bardziej szczegółowe informacje na temat targetowania kontekstowego w odniesieniu do nowych mediów można znaleźć m.in. w: Lee, Seda 2010.

tyczne; podobnie też na stronach linii lotniczych pojawiają się reklamy hoteli (w obu przypadkach zależność może zostać odwrócona). W targetowaniu kontekstowym reklamy kierowane do odbiorcy grupowane są w pakiety (np. „sport”, „motoryzacja”, „muzyka”), by oddziaływanie było jak najskuteczniejsze;

2) **targetowanie behawioralne** (*behavioral targeting*) i związana z nim **reklama behawioralna** (*behavioral advertising*) niekiedy mylone są z targetowaniem kontekstowym. Zasadnicza różnica odnosi się jednak do preferencji internauty, gdyż ich badanie przyczynia się do indywidualizacji oferty reklamowej poprzez określenie indywidualnych preferencji użytkownika. Na podstawie wyszukiwanych fraz, przeglądanych produktów, produktów dodawanych do koszyka i finalnie kupowanych tworzony jest profil konkretnego klienta. Pozwala to oferować tylko takie reklamy, które mogą go potencjalnie zainteresować<sup>5</sup>.

Z drugiej strony ten rodzaj reklamy dociera tylko do odbiorców, którzy są nią zainteresowani. W odróżnieniu od reklamy kontekstowej jest on wyświetlany konkretnemu użytkownikowi, a nie grupie odbiorczej. Reklamy umieszcza się na stronach niepowiązanych tematycznie z określonym produktem. Jeśli poprzednie frazy wyszukiwania dotyczyły konkretnych pozycji książkowych, to podczas przeglądania serwisu informacyjnego, sportowego lub kulturalnego wyświetli się internaucie reklama książek podobnych do tych wcześniej wyszukiwanych. Ta forma promocji jest oferowana w szczególności przez takich hegemonów jak Google z uwagi m.in. na popularność wyszukiwarki tej firmy (Marzec 2016) i na wyższe koszty takich kampanii reklamowych (wg specjalistów są one większe o 30% w stosunku do reklamy tradycyjnej, jednak zyski zwracają zawiązką poniesione wydatki<sup>6</sup>). Współcześnie stosowana jest już kolejna wersja rozwojowa targetowania behawioralnego (tzw. reklama behawioralna 3.0) opartego o geolokalizację użytkownika, a skuteczność tych działań analizują wyspecjalizowane platformy, np. zanox Marketplace;

3) **analiza koszykowa** (*affinity analysis*) jest metodą statystycznej analizy danych, a zwłaszcza zachowań konsumenckich uwzględniającą asocjacje, powiązania między zmiennymi. Wspomniana metoda wykorzystuje mechanizm oparty na zasadzie: „*klienci, którzy przeglądali ten produkt, wybierali również...*” – tu istotne znaczenie ma określenie

<sup>5</sup> Interesujące pogłębione informacje dotyczące reklamy behawioralnej można znaleźć m.in. w: Jachnis 2007.

<sup>6</sup> Według raportu Network Advertising Initiative z 2009 roku pt. *The Value of Behavioral Targeting* reklama behawioralna jest dwukrotnie skuteczniejsza od tej, która jest adresowana do odbiorców niesprecyzowanych – por. [https://networkadvertising.org/pdfs/Beales\\_NAI\\_study.pdf](https://networkadvertising.org/pdfs/Beales_NAI_study.pdf) [dostęp z dnia 20.05.2017].

grup produktów kupowanych razem; pozwala na ulepszenie oferty marketingu wiązanego. Analiza ta dostarcza informacji, jakie produkty są najczęściej kupowane razem. Analiza koszykowa generuje reguły asocjacyjne, tzn. klienci, którzy kupowali komputer, zazwyczaj kupują również mysz (słowo „zazwyczaj” jest tu kluczowe – są to reguły przybliżone: ktoś kupił nowszy model komputera, ale – oszczędzając wydatki – nie dołączył do niego myszy, którą już posiada, a może też być grafikiem komputerowym, który nie potrzebuje myszy i zamiast niej kupił tablet graficzny). Dodatkowo we wnioskowaniu należy zwrócić uwagę, że implikacja ta zachodzi tylko w jedną stronę: ktoś kupujący mysz nie musi kupować do niej nowego komputera;

4) **analiza lejka sprzedaży** (*sales pipeline analysis*) – metoda badania skuteczności kampanii marketingowej (mailingowej) składająca się z kilku etapów działań. Znajduje ona zastosowanie zarówno w wielkim biznesie, jak i w małych jednoosobowych przedsiębiorstwach. Całość podejmowanych tu czynności stawia zasadniczy cel, jakim jest zwiększenie produktywności i skuteczności przepracowanych godzin oraz efektywności sprzedaży. Przykład dotyczący lejka sprzedaży dla kampanii mailingowej został przedstawiony na rysunku 1.

Analiza lejka pozwala stwierdzić, jaki jest odsetek transakcji zawartych w wyniku przeprowadzenia kampanii marketingowej, oraz wykryć, na którym etapie klienci okazywali brak zainteresowania i rezygnowali z dalszego czytania szczegółów dotyczących reklamowanego produktu, np. producent garniturów wysłał 1500 maili z ofertą nowego modelu, a zostało sprzedanych tylko 75 egzemplarzy – dlaczego tak się stało? Można tu wskazywać kilka przyczyn, np. 300 osób w ogóle nie odczytało wiadomości i mogą być dwa powody tego faktu: po pierwsze, ci adresaci zobaczyli temat wiadomości i stwierdzili, że nie są zainteresowani, dlatego jej nie otworzyli, a po drugie, zadziałały filtry antyspamowe.

W dalszej kolejności, analizując powyższy przykład, można powiedzieć, iż 850 pozostałych osób odczytało wiadomość, ale informacje w niej zawarte nie zainteresowały ich na tyle, żeby przejść do strony producenta zawierającej więcej szczegółów. Mogła ich zrazić albo cena, albo ta niewielka liczba szczegółów zawartych w mailu już wystarczyła, by zniechęcić klienta do zapoznania się ze szczegółową ofertą. Przykładowo – została wysłana wiadomość z podanym tematem maila „*minus 20% z wiosennej kolekcji*”, ale ilustracje i podstawowe informacje wskazywały na to, że garnitury są tylko w różnobarwną kratkę lub buty garniturowe wyłącznie z kolorowymi sznurówkami i potencjalny klient zrezygnował z dalszych działań. Mogło być również tak, że cena była zbyt wygórowana i nawet po rabacie jest zaporowa dla danego klienta.



Rys. 1. Przykładowy lejek sprzedaży dla kampanii mailingowej wraz z liczbą akcji danego typu<sup>7</sup>

Na stronie producenta klient mógł zrezygnować dlatego, że dowiedział się na temat produktu czegoś, czego nie sugerowały ilustracje, że np. garnitur jest tylko poliestrowy, buty nie są wykonane ze skóry, itp.

Istnieje też grupa klientów, którzy dodali przedmiot do schowka, ale z bliżej nieznanых powodów go nie kupili. Mogły zdecydować np. zbyt wysoka cena, brak gotówki w danym momencie, zbyt wysokie koszty dostawy (konkurencja oferuje darmową przesyłkę „promocje 60% z dostawą gratis”).

Dwie pierwsze grupy klientów (tych, którzy nie przeczytali, i tych, którzy zlekceważyli ofertę) można usunąć z dalszej subskrypcji materiałów o danej tematyce. Do pozostałych można wysłać reklamy tego samego typu, mimo że nie wszyscy dokonali zakupów.

W podanym przykładzie stosunek liczby transakcji do wysłanych wiadomości wynosił 5% (1500 maili wysłanych spowodowało 75 transakcji). Sytuacje podobne do opisanej występują w kampaniach mailingowych w wielu branżach oferujących zarówno dobra luksusowe (np. samochody), jak i przedmioty codziennego użytku (np. środki czystości). Jeśli dysponujemy informacjami, że dla tego sektora ten współczynnik wynosi 10%, to znaczy, że nasze kampanie mailowe zawierają jakieś nieprawidłowości i że niewłaściwie prowadzimy działania marketingowe.

<sup>7</sup> Opracowanie własne.

5) Kolejnym sposobem badania satysfakcji klientów jest **wnioskowanie maszynowe** (*inference engine*). Istotą tej metody jest wyszukiwanie w zasobach internetowych wypowiedzi na temat produktów lub usług świadczonych przez daną firmę. Po znalezieniu wypowiedzi klienta automat ocenia ją pod kątem tego, czy jest ona pozytywna czy negatywna. Ocenie podlegają np. wykorzystanie słów kluczowych (słowa: „dramat”, „tragedia”, „koszmar”, „super”, „wspaniale”, a także wulgaryzmy), stosowanie emotikonów, pisanie wielkimi literami, używanie wykrzykników. Dzięki temu automat może wywnioskować zabarwienie emocjonalne danej wypowiedzi. Przez wzgląd na wielkość badanej próby można wywnioskować, czy ogólnie mówi się o firmie, produkcji, usłudze dobrze czy źle. Można dyskutować, czy badana próba jest reprezentatywna. Jednak daje obraz, czy przekaz płynący do klientów w Internecie jest pozytywny. Użytkownik, czytając komentarze na forum, nie będzie się zastanawiał, czy wypowiedzi są odzwierciedleniem rzeczywistych opinii wszystkich klientów na ten temat danego produktu (tj. czy są reprezentatywne). Jeśli przeważają opinie negatywne, to prawdopodobnie się zrazi – w ten sposób statystyka może ustępować „hejtowi”. W porównaniu z ankietami, gdzie mamy ocenę zadowolenia z produktu na skali od 1 do 5, takiego wnioskowania nie da się zaklasyfikować tak jednoznacznie. We wnioskowaniu maszynowym można zliczać pozytywne i negatywne opinie. Pierwsze przykłady wnioskowania maszynowego znane były w latach 80. XX wieku i były komponentami systemów eksperckich, które składały się z baz wiedzy i mechanizmów wnioskowania<sup>8</sup>. Wraz z rozwojem nowych technologii te systemy zostały znacznie udoskonalone.

6) **fuzja danych z Internetu Rzeczy** (*Internet of Things, IoT*). Analizy rozwoju nowych technologii pozwalają na stwierdzenie, iż nadchodzą czasy, gdy wszystko będzie podłączone do Internetu. Aktualnie na masową skalę dotyczy to komputerów, telefonów i telewizorów, w przyszłości również innych sprzętów i produktów elektronicznych. Przykładowo waga, lodówka, kuchenka i smartwatch podłączone do Internetu Rzeczy mogą przysyłać dane do sieci na temat zmian wagi danej osoby, liczby otwarć lodówki, produktów wkładanych i wyjmowanych z niej, częstotliwości korzystania z kuchenki, a smartwatch przekaże dane o aktywności fizycznej. W konsekwencji potencjalny klient będzie otrzymywał reklamy diety odchudzającej, gdy odnotowany zostanie wzrost wagi przy jednoczesnym wzroście konsumpcji i zmniejszeniu

---

<sup>8</sup> Z literatury poświęconej tej problematyce do klasycznych prac należą m.in. Griffin 1989; Giarratano, Riley 1994; David, Krivine, Simmons 1993.

ruchu. Analitycy zwracają uwagę na wzrost znaczenia Internetu Rzeczy. Do 2019 roku planuje się połączyć ponad 35 miliardów urządzeń o wartości łącznej 1,3 biliona dolarów (Im/bk 2015, Kotowski 2015). Realne stają się wizje inteligentnych domów, inteligentnych miast, inteligentnych przedsiębiorstw, inteligentnych instytucji, infrastruktury itp.

7) coraz bardziej upowszechnia się koncepcja *customer relationship management* (CRM) i systemy wspomagające zarządzanie relacjami z klientami.

### **3. Koncepcja zarządzania relacjami z klientami jako strategia marketingowa firm wykorzystujących nowe media**

CRM to systemy informatyczne zbierające dane z różnych systemów przedsiębiorstwa na temat zakupów, wyników wyszukiwania, produktów wyświetlanych i dodawanych do koszyka, kontaktów klienta z firmą (np. połączenia z infolinią). CRM dbają o kontakt z klientem, troszczą się o jego potrzeby i je przekraczają (Holder 2007).

Różne pozycje kładą nacisk na rozmaite ich elementy – jednak zdecydowanie jako najważniejsze wymieniane są następujące: identyfikacja potrzeb klienta i ich spełnianie (Buchnowska 2006, Teles 2006) lub nawet przekraczanie (Stachowicz-Stanusch, Stanusch 2006: 19) oraz partnerstwo z nim, zwiększanie ich lojalności i zysków (Todman 2011: 19)<sup>9</sup>.

Pierwsza cecha systemów CRM wskazuje na fakt, że ich celem jest poznanie i zebranie potrzeb klienta w celu ich zaspokojenia. Może to oznaczać np. analizę ankiet, ocen sprzedaży, zbieranie indywidualnych wymagań przy zamówieniu. Niektórzy autorzy postulują budowanie tzw. „siatki doświadczeń” (Dobiegała-Korona, Krzepicka 2012: 565), na którą składają się m.in.: 1) identyfikacja problemów i potrzeb klienta oraz reakcji na ich zaspokojenie przez przedsiębiorstwo; 2) identyfikacja miejsc, w których te potrzeby mogą być spełniane; 3) priorytetyzacja wyników powyższych badań w celu ustalenia rozwiązań generujących największą satysfakcję konsumenta. Wszystko to ma za zadanie wywołanie u klienta uzasadnionego poczucia, że jest traktowany indywidualnie, a kupowane rozwiązania są „szyte na miarę”.

Druga część definicji podkreśla, że w relacji budowanej z klientem nie istnieje strona ważniejsza i mniej istotna. Relacje partnerskie oznaczają wzajemny szacunek i próbę dostosowania do siebie celów

---

<sup>9</sup> Podobne ujęcie prezentuje również: Dejnaka 2002.



obu stron. Całokształt kontaktów konsumenta z przedsiębiorstwem można opisać jako wymianę wartości (Doligalski 2013: 3). W uproszczeniu można powiedzieć, że klient otrzymuje wartość w postaci produktu spełniającego jego potrzeby, posiadającego markę (np. dobrą reputację, fachową obsługę, korzystną gwarancję), kupionego po danej cenie (niekiedy z rabatem) i dystrybuowanego w konkretny sposób. Przedsiębiorca otrzymuje „strumień wartości” w postaci zysku ze sprzedaży, opinii o produkcie, czy dalszych rekomendacji.

Cel tej strategii opisuje trzecia cecha – zwiększanie zysków. Na pierwszy rzut oka jej realizacja wymaga dużych nakładów finansowych. Jednak powiększanie grona stałych klientów oraz ich zadowalanie powoduje, że firma zyskuje „darmowych ambasadorów marki”. Znaczenie stałych klientów jest coraz częściej akcentowane w literaturze przedmiotu oraz w działalności gospodarczej i aktywności marketingowej (Januszewski 2017).

Zarządzanie relacjami z klientem jest pojęciem obszernym ze względu na różnorodność sytuacji, w których kontaktuje się on z przedsiębiorstwem. Nawet samo pojęcie „klient” jest niejednoznaczne, w systemach tej klasy może bowiem oznaczać także potencjalnego klienta, o którego firma dopiero zabiega.

Na podstawie wyżej opisanego identyfikowani są klienci kluczowi, którzy wg zasady Wilfredo Pareto generują większość zysków firmy. Współcześnie stosunkowo interesujący, a zarazem powszechny może być przykład telefonii komórkowej: jeżeli klient doładowuje konto regularnie niewielką sumą pieniędzy (5 zł na 50 dni), to telefonia jest mniej zainteresowana kontaktem z taką osobą/firmą (propozycją abonamentu, innej usługi, itp.), bo to generuje koszty łączące się z zatrudnieniem konsultanta. Podobny przykład może być związany z usługami bankowymi: klient zasilający swoje konto stałymi dochodami, niedokonujący wydatków ponad stan, może być w mniejszym stopniu od innych poruszony ofertą kredytową.

Współcześnie istniejący system CRM jest złożony i w większości istniejących rozwiązań wyróżnić można w nim następujące części (podsystemy)<sup>10</sup>:

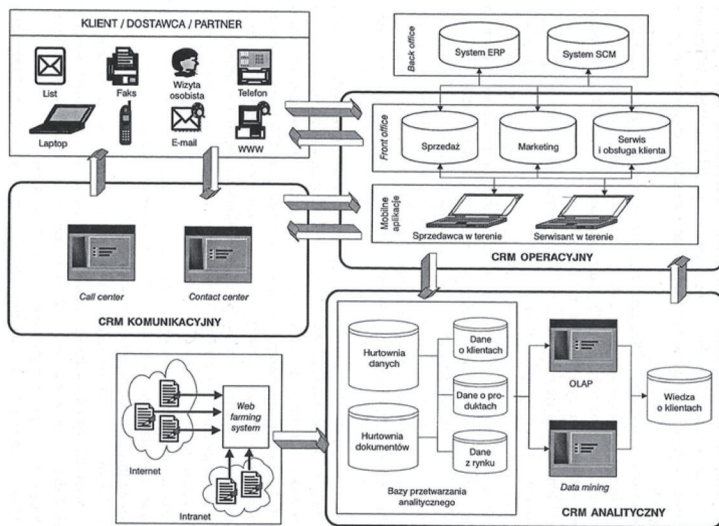
- CRM operacyjny (*operational CRM; front-office*) – umożliwiający pracownikom gromadzenie wszelkiego rodzaju informacji na temat klientów;
- CRM komunikacyjny (*communicative CRM; contact center*) – ułatwiający kontakt z klientami, realizowany w oparciu o tradycyjne i nowoczesne kanały komunikacji;
- CRM analityczny (*analytical CRM; back-office*) – technologie przetwarzające dane o klientach, analizy obsługi klienta, generujące ra-

<sup>10</sup> Problematyka podsystemów CRM jest w ostatnich latach dynamicznie rozbudo-

porty pozwalające ulepszać zarządzanie relacjami. Działania w tej części systemu koncentrują się głównie wewnątrz firmy i wykorzystywane są w nich techniki eksploracji danych (*data mining*);

- strategiczny CRM (*strategic CRM*) – koncentruje się na rozwoju kultury biznesowej zorientowanej na klienta;
- współpracujący CRM (*collaborative CRM*) – jednym z nadrzędnych celów systemów CRM jest włączenie zewnętrznych interesariuszy, takich jak dostawcy, dystrybutorzy oraz dzielenie się informacjami o klientach w różnych organizacjach;
- platforma danych klienta (*customer data platform CDP*) – oparty na marketingu system zarządzania, tworzący trwałą, ujednoczoną bazę klientów, dostępną dla innych systemów. Tu dane są zbierane z wielu źródeł, oczyszczane i łączone w celu utworzenia wizerunku pojedynczego klienta<sup>11</sup>.

Schematyczne ujęcie obrazujące architekturę systemu klasy CRM i wzajemne relacje między poszczególnymi jego częściami (podsystemami) zamieszczono na rysunku 2.



Rys. 2. Przykładowa architektura systemu klasy CRM (Buchnowska 2006: 83)

wywana wraz z rozwojem nowych technologii. Każda z wymienionych części systemu zasługuje na odrębne omówienie, które w tej publikacji zostało ograniczone do niezbędnego minimum. W literaturze przedmiotu nie ma w związku z tym jednolitego stanowiska, jakie części (podsystemy) zaliczać do systemu CRM. Por. m.in. Dyche 2002, Earley 2018: 69–76, Greenberg 2017, Hafner, Remon 2011, Jaworska, Mazur, Mazur 2001.

<sup>11</sup> Podaje się, że CDP był warty w 2016 roku 300 milionów dolarów, a przewidywania wskazują, iż w 2019 roku osiągnie on wartość miliarda dolarów (Greenberg 2017).

Przedstawione powyżej sposoby są tylko narzędziami, więc bez podjęcia określonych działań bazujących na wynikach tych analiz nie przyskują i nie utrzymują klienta same z siebie (nie poprawiają charakterystyk utrzymywalności). W tym celu podejmowane są inne działania, które jednak wykraczają poza temat niniejszego opracowania.

#### 4. Zasada Pareto w kontekście wykorzystania nowych mediów

Podsumowując, można postawić pytanie: po co firmom przeprowadzanie kosztownych i czasochłonnych ankiet, skoro klient sam dostarcza wielu informacji na swój temat, czasem nawet nie wiedząc o tym? Ponadto można rozważać również taką kwestię: po co właściwie starać się utrzymywać klienta i prowadzić te wszystkie mniej lub bardziej złożone analizy, skoro można ciągle pozyskiwać nowych odbiorców?

W odpowiedzi warto podkreślić, że podstawową zasadą kluczową dla koncepcji zarządzania relacjami z klientami jest reguła V. Pareto. Według ogólnej prawidłowości „kluczowe znaczenie mają nieliczni, zaś pozostała większość jest mało znacząca” (Juran 1992: 68) – najczęściej stosuje się następującą proporcję: „20% przyczyn powoduje 80% skutków”. W tym przypadku oznacza to, że 20% klientów przynosi 80% zysków firmy (Pareto 1896)<sup>12</sup>. Inna postać tej zasady brzmi: „20% klientów przynosi firmie 150% zysków, kolejne 40% obniża je o połowę” (Todman 2011: 19). Niezależnie od tego, którą regułę traktuje się jako wyjściową, nasuwa się ten sam wniosek – lokalizowanie klientów kluczowych jest jednym z priorytetowych działań każdego przedsiębiorstwa. Poprawne ich wykrycie i wejście z nimi w trwałe relacje przynoszące obu stronom wartość dodaną powoduje minimalizację kosztów ponoszonych na marketing.

Jednocześnie należy zwrócić uwagę na tzw. efekty sieciowe<sup>13</sup> wpływające na to, jak klienci postrzegają dany produkt (tj. jaką ma dla nich wartość). Zazwyczaj wartość produktu jest tym większa, im większe grono użytkowników on posiada. Powierzchnowa analiza mogłaby tłumaczyć to zjawisko wyłącznie zasadą „społecznego dowodu słuszno-

---

<sup>12</sup> Przywołana zasada została rozwinięta przez tego autora (Pareto 1906). Zasada Pareto (*Pareto principle*) uznawana jest za klasyczną koncepcję i posiada bogate odniesienia do literatury przedmiotu, wykraczające poza ramy niniejszego opracowania, z najnowszych por. m.in. Piketty 2013.

<sup>13</sup> Zagadnienie efektów sieciowych omawia np. Doligalski 2013: 114–115.

ści”, jednak w wielu przypadkach klient zyskuje więcej, decydując się na zakup powszechniej używanego produktu. Jako przykład można tu podać wyszukiwarki internetowe lub systemy operacyjne – korzystanie z popularnego systemu (np. Windows w komputerze czy Android w telefonie) oznacza, że użytkownik ma dostęp do większej liczby programów, pomocy szerszej społeczności bądź częstszych aktualizacji niż gdyby nabył licencję rzadziej spotykanego produktu. Twórcy oprogramowania również są żywotnie zainteresowani rozwojem aplikacji, z których będzie korzystać większa liczba odbiorców. Reasumując, wszyscy członkowie takiej sieci powiązań mają interes w dalszym zwiększaniu jej rozmiarów. Ten samonapędzający się mechanizm powoduje, że na rynku wyszukiwarek proporcja 20/80 jest zastąpiona proporcją 2/96 – 2% producentów posiada 96% udziałów (Trapp 2017).

Dodatkowo można przytoczyć szacunki ekspertów wskazujące, że według różnych danych utrzymanie obecnego klienta jest 5 do 30 razy tańsze niż pozyskanie nowego (a to z uwagi m.in. właśnie na lejek sprzedaży: istniejący klient jest już raczej w tej jego niższej połowie, więc statystycznie częściej będzie podatny na marketing danego przedsiębiorstwa niż ktoś zupełnie obcy)<sup>14</sup>. To dość istotna informacja, która usprawiedliwia stosowanie tak rozbudowanego aparatu statystyczno-informatycznego zamiast prostego inwestowania („ładowania” pieniędzy, które niekiedy stają się ich marnotrawieniem) w marketing i wyjaśnia koncentrację na klientach rzeczywiście zainteresowanych ofertą firmy. Jednym słowem dzięki analizie wykorzystania nowych technologii informatycznych – również w nowych mediach – można zauważyć skupienie na dotychczasowych klientach.

## **Zakończenie**

Opracowanie niniejsze nie zmierzało do wyczerpania zagadnienia – nie było to zresztą celem tego artykułu – zwłaszcza że dynamicznie rozwijające się nowe technologie nieustannie dodają kolejne propozycje zastosowania. Informatyka pełni rolę służebną wobec pozostałych dwóch dyscyplin uwzględnianych w tej publikacji – marketingu i socjologii. Pole do rozwoju istnieje zarówno w kwestii metod i narzędzi informatycznych, jak również w zakresie strategii marketingowych. Warto jednak prowadzić takie analizy, by móc obserwować te zmiany.

---

<sup>14</sup> Ujęcie takie przedstawia np.: Stachowicz-Stanusch, Stanusch 2007: 24.

Dzięki nowym mediom zmienia się ilość i jakość relacji społecznych. Pod wpływem wielości doznań płynących z nowych mediów mogą także wzrastać zasoby ludzkiego umysłu. Z drugiej strony możliwe jest jednak zubożenie odbiorców, którzy nie będą w stanie przetwarzać wszystkich informacji. Szczegółowe badania zmian można prowadzić w wymiarze przestrzeni i czasu, z perspektywy różnych użytkowników, w kontekście lokalnym, regionalnym, jak i globalnym.

Oprócz pozytywów związanych z możliwościami, jakie dają nowe technologie w marketingu i reklamie, można jednak zauważyć, iż nie brak głosów podkreślających, że śledzenie każdego ruchu internauty może przerodzić się w totalitaryzm XXI wieku, a kontrola będzie jeszcze większa niż w przykładach znanych z historii.

## Bibliografia

- Buchnowska D. (2006), *CRM. Strategia i technologia*, Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, Gdańsk.
- Chaffey D. (2016), *Digital Business i E-commerce Management. Strategia – realizacja – praktyka*, przeł. M. Dadan, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- David J.-M., Krivine J.-P., Simmons R. (1993), *Second Generation Expert Systems*, Springer Verlag, Berlin-Heidelberg.
- Dejnaka A. (2002), *CRM zarządzanie kontaktami z klientami*, Wydawnictwo One Press, Gliwice.
- Dijk J. van (2010), *Spoleczne aspekty nowych mediów. Analiza społeczeństwa sieci*, przeł. J. Konieczny, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Dobiegała-Korona B., Krzepicka A. (2012), *Wartość dla klienta a społecznie odpowiedzialny marketing*, „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Szczecińskiego” 55 (736): 557–568.
- Doligalski T. (2013), *Internet w zarządzaniu*, Oficyna Wydawnicza SGH, Warszawa.
- Dyché J. (2002), *Customer Relationship Management*, Wydawnictwo Helion, Gliwice.
- Earley S. (2018), *The Role of a Customer Data Platform*, „ITProffesional” 1(20): 69–76.
- Ejtminowicz T., Karwatka P. (2013), *Technologia e-commerce. Teoria i praktyka. Poradnik menedżera*, Wydawnictwo Helion, Gliwice.
- Giarratano J., Riley S. (1994), *Expert Systems: Principles and Programming*, PWS Publishing Company, Boston.
- Greenberg P. (2017), *How Customer Data Platforms Can Benefit Your Business*, URL =<https://zdnet.com/article/introduction-to-customer-data-platforms/> [accessed 13.11.2018].
- Griffin N.L. (1989), *A Rule-Based Inference Engine which is Optimal and VLSI Implementable*, [in:] *IEEE International Workshop on Tools for Artificial Intelligence: Architectures, Languages and Algorithms*, F.D. Lewis (ed.), University of Kentucky, Fairfax-Herndon: 246–251.
- Hafner N., Rémon E. (2011), *CRM Customer Relationship Management. Kundenmanagement zwischen Umsatzbau und Effizienz*, BPX Edition, Rheinfelden.
- Holder Ch. (2007), *Customer Relationships Management (CRM). Überblick über ein neues Paradigma des Marketings*, Grin Verlag, München.

- Jachnis A. (2007), *Psychologia konsumenta. Psychologiczne i socjologiczne uwarunkowania zachowań konsumentkich*, Oficyna Wydawnicza Branta, Bydgoszcz.
- Januszewski A. (2017), *Funkcjonalność informatycznych systemów zarządzania*, t. 1, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Jaworska K., Mazur A., Mazur D. (2001), *CRM. Zarządzanie kontaktami z klientem*, Wydawnictwo Madar, Zabrze.
- Juran J.M. (1992), *The Non-Pareto Principle*, Free Press, New York.
- Kotowski A. (2015), *IDC: rynek urządzeń Internetu rzeczy będzie warty w 2019 roku 1,3 bln dolarów*, URL=<http://pclab.pl/news67484.html> [dostęp z dnia 20.06.2017].
- Lee K., Seda C. (2010), *Reklama w wyszukiwarkach internetowych. Jak planować i prowadzić kampanię*, przeł. T. Walczak, Wydawnictwo Helion, Gliwice.
- Lister M. (2009), *Nowe media. Wprowadzenie*, przeł. M. Lorek, A. Sadza, K. Sawicka, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków.
- Im/bk (2015), *Internet Rzeczy: rynek będzie wart ponad 200 mln dolarów w 2016 roku*, URL=<https://www.bankier.pl/wiadomosc/Internet-Rzeczy-rynek-bedzie-wart-podnad-200-mln-dolarow-w-2016-roku-3322241.html> [dostęp z dnia 20.06.2017].
- Marzec K. (2016), *Narzędzia Google dla e-commerce*, Wydawnictwo Helion, Gliwice.
- Olszak C.M. (red.) (2004), *Systemy e-commerce. Technologie internetowe w biznesie*, Wydawnictwo Akademii Ekonomicznej w Katowicach, Katowice.
- Pareto V. (1896), *Cours d'economie politique*, t. 1, Librairie de l'Université, Lausanne.
- Piketty T. (2013), *Le Capital au XXI siecle*, Seuil, Paris.
- Stachowicz-Stanusch A., Stanusch M. (2007), *CRM. Przewodnik dla wdrażających*, Wydawnictwo Placet, Warszawa 2007.
- Szpringer W. (2002), *E-commerce, e-banking. Wyzwania globalizacji*, Wydawnictwo Difin, Warszawa.
- Szpunar M. (2010), *W stronę nowych mediów*, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń.
- Teles N. (2007), *Customer Relationship Management (CRM). Begriff, Entstehung und Ziele*, Grin Verlag, München.
- Tesławski M. (2012), *Lojalność konsumenta. Jak budować trwałe relacje z klientem*, Wydawnictwo One Press, Gliwice.
- Todman C. (2011), *Projektowanie hurtowni danych. Wspomaganie zarządzania relacjami z klientami*, przeł. P. Gonera, Wydawnictwo Helion, Gliwice.
- The Value of Behavioral Targeting*, URL=[https://networkadvertising.org/pdfs/Beales\\_NAI\\_study.pdf](https://networkadvertising.org/pdfs/Beales_NAI_study.pdf) [dostęp z dnia 20.05.2017].
- Trapp R. (2017), *How Apple, Amazon and Google Are Networking Their Way To World Domination*, URL=<https://www.forbes.com/sites/rogertrapp/2017/04/25/how-apple-amazon-and-google-are-networking-their-way-to-world-domination> [accessed 26.10.2018].





**VARIA**

**Symposium nad książką Ewy Bińczyk (2018),  
*Epoka człowieka. Retoryka i marazm antropocenu*,  
PWN, Warszawa**

**Anna Filipowicz**

ORCID 0000-0002-6779-6643

Uniwersytet Gdański  
Wydział Filologiczny

University of Gdańsk  
Faculty of Philology

## **„MAMY OCZY SZEROKO ZAMKNIĘTE NA TO, CO NADCHODZI”<sup>1</sup>**

W ostatnich latach odwrót od tradycyjnej wizji człowieka – jako miary wszechrzeczy i centrum zainteresowań badawczych – stanowi kluczową kategorię zaangażowanych ekologicznie nauk humanistycznych. Zwłaszcza ostatnie „zwroty” kulturowe zdają się nieść nadzieję na umacnianie się „zielonego paradygmatu”, czemu idzie też w sukurs integracja dziedzin wiedzy o świecie. W sojuszu humanistyki oraz nauk o życiu widzi się więc sposobność reagowania na zdarzenia związane ze środowiskiem przyrodniczym oraz poszukiwania nowych, wspólnych rozwiązań, które mogłyby się przełożyć na efektywną ochronę ekosystemów planety. Znajduje to również odzwierciedlenie w rodzimych badaniach kulturowych, które zwracają uwagę na potrzebę tworzenia utopii, zorientowanych na formowanie świadomości społecznej (ku „transformacji od społeczeństwa przemysłowego do ekologicznego” (Domańska 2013: 31), „wychowania człowieka w duchu empatii wobec innych form istnienia” (Ibidem), kształtowania w nim poczucia odpowiedzialności. Postulowany przez nie ostrożny optymizm ma za zadanie być kontrą wobec zagrażających światu procesów, a także sprzyjać działaniom na rzecz lepszego jutra – nawet bez pewności, że nastanie ono w takim właśnie kształcie: bardziej etycznym, niehierarchicznym i wspólnotowym.

Książka Ewy Bińczyk *Epoka człowieka. Retoryka i marazm antropocenu*, wydana w 2018 roku przez Wydawnictwo Naukowe PWN, wy-

---

<sup>1</sup> Latour B. (2015), *Telling Friends from Foes in the Time of the Anthropocene*, [in:] *The Anthropocene and the Global Environmental Crisis. Rethinking Modernity in a New Epoch*, C. Hamilton, Ch. Bonneuil, F. Gemenne (eds.), London, New York, Routledge: 153. Cyt. za Bińczyk E. (2018), *Epoka człowieka. Retoryka i marazm antropocenu*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa: 48.

różnia się spośród tych badań najbardziej chyba pesymistycznym podejściem. Autorka stawia w niej pytanie o szanse ziszczenia się pomyślnych scenariuszy przyszłości, nieosiągalnych bez szybkiego wdrożenia systemowej polityki środowiskowej. Książka jest próbą skonfrontowania emancypacyjnych idei z praktykami zglobalizowanej współczesności, które podtrzymują supremacyjne nawyki człowieka oraz blokują jego działania na rzecz ochrony planety. Przynosi obszerny spis „grzechów” świata Zachodu, składających się na marazm antropocenu – powszechną bierność wobec przyspieszających zmian klimatycznych, mającą wiele wymiarów i przyczyn. Stanowi to dla badaczki jeden z najpoważniejszych problemów XXI wieku, a także jedno z największych jego wyzwań, które rzutuje bezpośrednio na „być albo nie być” nasze i przyszłych pokoleń.

## I

Nadrzędnym celem badań Bińczyk jest interwencja „ostatniej szansy”, podejmowana w dobie kryzysu wielkich projektów ekologicznych, a jednocześnie w przeddzień globalnej katastrofy środowiskowej. Nie pozostaje to bez wpływu na dokonywany przez autorkę przegląd współczesnych dyskursów o sytuacji planety, któremu towarzyszy zwątpienie w możliwość sprostania na czas nadużyciom „epoki człowieka”. Książka stanowi przykład alarmistycznej humanistyki performatywnej, nastawionej na przebudowę rzeczywistości w krytycznym dla Ziemi momencie; w sytuacji nieuniknionych zmian klimatycznych o trudnych do przewidzenia zasięgu i skali. Jest ona również przykładem humanistyki etycznie zaangażowanej, która za cel stawia sobie rozbudzanie świadomości społecznej wbrew rosnącemu marazmowi, apatii czy wypieraniu wiedzy o wpływie ludzkości na degradację systemów planetarnych (litosfery, hydrosfery i atmosfery). Za prowadzonymi przez Bińczyk rozpoznaniem stoi potrzeba inicjowania dyskusji o kształcie obecnego stulecia, które, według pochodzących sprzed półwiecza prognoz Henryka Skolimowskiego, miało być wiekiem ekologii lub też nie miało być go wcale (Skolimowski 1999: 191). To głównie dyskusja o tym, dlaczego – mimo wysiłków licznych środowisk naukowych – zdecydowanie bliżej nam dzisiaj do tej drugiej wersji przyszłości.

Punktem wyjścia dla książki jest analiza retoryki związanej z antropocenem, czasem, w którym „homo sapiens jako gatunek stał się supersprawczą siłą o znaczeniu geologicznym” (Bińczyk 2018: 11). Autorka bada „epokę człowieka” od strony filozofii i socjologii wiedzy –

inicjuje debatę geologów, klimatologów, przedstawicieli nauk o Ziemi, historyków środowiska, geografów społecznych, a także antropologów, filozofów i socjologów, by przy ich pomocy zaprezentować szeroki przekrój schematów poznawczych. Interesuje ją zwłaszcza stosunek dziedzin humanistyczno-społecznych do empirycznych, faktualnych danych, których dostarczają badania przyrodoznawcze. Mimo umocowania w tym, co sprawdzalne i weryfikowalne w doświadczeniu, pozostają one zawsze nie-neutralne – przez uwikłanie we własne konteksty poznania oraz podatność na aksjologiczne wartościowanie. Jak zauważa autorka, konstruktywistyczne uwarunkowania wiedzy mogą być i siłą, i słabością nauk o środowiskowej zapaści; mogą objaśniać złożoność klimatycznych problemów bądź, użyte w złych intencjach, powodować klincze epistemologiczne. Śledzenie wiodących narracji w dyskusji o antropocenie idzie więc według Bińczyk w parze z koniecznością rejestrowania związanych z nim przekłamań i manipulacji, które wykorzystuje się w celu relatywizacji danych, w tworzeniu pseudo- i alternauk. W swej książce bada ona tak pożądane, jak też „niepożądane efekty retoryczne debaty” (Ibidem: 21), głosząc potrzebę propagowania krytycznych środowiskowych studiów nad nauką i technologią (STSE – *Science, Technology, Society and Environment Education*).

## II

Książka stanowi studium przypadku, analizowanego od momentu postawienia diagnozy – uznania współczesności za geologiczną „epokę człowieka”, do momentu omówienia rokowań – wskazania zagrożeń, które utrudniają wdrożenie kuracji i odpowiadają za „stan krytyczny” planety. W dziewięciu rozdziałach Bińczyk zajmuje się zatem kolejno: prezentacją dramatycznej sytuacji środowiskowej; obrazowaniem stanu powszechnej wobec niej bezradności; charakterystyką głównych problemów antropocenu i wynikającej z nich potrzeby przededefiniowania rzeczywistości; omawianiem naukowych sporów o „epokę człowieka” wraz ze wskazaniem ich deficytów i wyzwania; wreszcie zaś – przejrzeniem strategii manipulacji danymi klimatycznymi oraz snucia na ich temat futurystycznych „planów awaryjnych”. Wyraźnym zamysłem autorki jest dostarczenie naukom humanistyczno-społecznym konkretnych poznawczych narzędzi, które umożliwią im bardziej aktywne uczestnictwo w dyskusji o antropocenie i bardziej skuteczne przeciwdziałanie jej nieetycznym retorykom. Stąd bierze się właśnie stale obecny w książce postulat modyfikacji języka debaty o przyszłości pla-



nety; chęć zaszczepiania najnowszych pojęć z dziedziny nauk o Ziemi na grunt dyskursów kulturowych. Ta bliska badacze idea „ekologizowania humanistyki” znajduje swe zwieńczenie w dołączonym do wywodu tematycznym słowniku antropocenu. Należy go uznać za praktyczne (i poręczne zarazem) narzędzie reakcji i zmiany, które zachęca do natychmiastowych wdrożeń.

Do najważniejszych zadań dzisiejszej humanistyki Bińczyk zalicza „konieczność ustanowienia [...] odpowiedzialności człowieka za systemy planetarne” (Ibidem: 28). Wiąże się to z potrzebą pozyskiwania wiedzy na temat kondycji Ziemi, znajdującej się w drugiej dekadzie XXI wieku w stanie zapaści klimatycznej (w momencie przekroczenia punktów granicznych, które dotąd utrzymywały ją w stanie równowagi). Tymczasem, jak wykazuje autorka, „zmiany w kierunku zrównoważonego rozwoju następują zaskakująco powoli”, co skłania ją do przyjrzenia się przyczynom nie tyle braku szerszej społecznej świadomości, ile „celowej ignorancji, chowania głowy w piasek, ulegania uspokajającym mitom i złudzeniom” (Ibidem: 62). Badając sposoby reagowania na kryzys środowiskowy, Bińczyk zwraca uwagę na psychologiczne motywy bierności – na zjawisko denializmu; mechanizmu dystansowania się, przemilczania, zaprzeczania i wypierania. Do pewnego stopnia jest on dla autorki reakcją zrozumiałą, u jego źródeł leży bowiem poczucie bezradności, braku kontroli oraz konieczność działania pod presją czasu, zniechęcających do aktywnego zaangażowania się (opisane przez filozofa Stephena M. Gardinera zjawisko „doskonałego sztormu moralnego”<sup>2</sup>). Równocześnie badaczka wskazuje jednak na emocjonalne koszty tkwienia w marazmie czy na psychiczną cenę, jaką płacimy za przystosowanie się do życia w sytuacji kryzysowej. Oba problemy są konsekwencją braku szerszego systemowego podejścia do kwestii zmiany klimatu niosącej za sobą wiele trudno rozwiązywalnych dylematów.

Za umacnianie się marazmu odpowiadają w pierwszym rzędzie trudności ze zdefiniowaniem „epoki człowieka”, a co za tym idzie – z trafnym wskazaniem najpoważniejszych jej nadużyć. Zalicza się do nich z pewnością „grzech pierworodny” antropocenu: słabość krytycznej refleksji nad

---

<sup>2</sup> Jak twierdzi Ewa Bińczyk: „pojęcie doskonałego sztormu moralnego w modelu Gardinera zostaje odniesione do polityki klimatycznej: nie dość, że wymaga ona rozstrzygnięcia niesłychanie trudnych dylematów moralnych, to nawet jeśli je rozstrzygniemy, wdrożenie odpowiedniej strategii działań zaradczych czy naprawczych może okazać się niewykonalne. Ryzyko zapaści klimatycznej czyni nas ekstremalnie podatnymi na zepsucie moralne, nakłada się tutaj na siebie wiele czynników blokujących nasze szanse na to, że uda nam się zachować etycznie. Jak się wydaje, jesteśmy skazani na porażkę. Nie uda nam się wyjść z apatii” (2018: 58).

samym sobą i niewuwzględnianie perspektywizmu własnego poznania. Skutkuje to tendencją do naturalizowania supremacyjnej pozycji ludzkości oraz jej hegemonicznej pozycji w świecie. Zgodnie z powszechnym modelem wiedzy, również tym dotyczącym nauk o Ziemi, wciąż postrzegamy siebie jako „nieuniknione zjawisko przyrody” działające na prawach „nieuchronnej ewolucji”. Owo ultraantropocentryczne usytuowanie poznania z oporem poddaje się nie tylko próbom przewyciężenia<sup>3</sup>, lecz nawet samej demaskacji; zabiegom odsłonięcia stojących za naszym myśleniem stroniczych narracji. Po części stąd właśnie wynika ujęta w książce rozbieżność naukowych stanowisk co do ram czasowych „epoki człowieka”, zasięgu jej występowania, a nawet sposobów wpływania na zmiany klimatyczne (epokę nominuje się na przykład: kapitałocenem, anglocenem, plantacjocenem, nekrocenem czy plastikocenem). Samej autorce najbliższa jest nazwa „antropocen” na określenie czasów, w których ludzka ingerencja w środowisko urasta z poziomu lokalnego do globalnego, a następnie planetarnego (w skali ludzkiej historii rozpoczynają je lata 50. XX wieku, doba Wielkiego Przyspieszenia w degradacji klimatu, „wzrostu populacji, zużycia wody, energii i innych zasobów, wykorzystania nawozów sztucznych, urbanizacji, wzrostu stopnia zakwaszenia oceanów, utraty lasów tropikalnych” [Ibidem: 91]). Badacze zależy na uczynieniu pojęcia możliwie jednoznacznym, aby zakorzeńć problem środowiskowej odpowiedzialności człowieka w powszechnej świadomości społecznej.

Podjęcie krytycznej refleksji nad stanem klimatu wiąże się jednak z daleko trudniejszym zadaniem – nie może się obejść bez „mapy drogowej” epoki; bez jasnych wytycznych, które pozwolą zareagować na środowiskowe zagrożenia. Zdaniem autorki, sprzyjałoby temu stworzenie słownika pojęć związanych z antropocenem – pierwszego kroku do ukonstytuowania języka zmieniającego denialistyczne, zniechęcające do działania, sposoby myślenia. Chodziłoby tu na przykład o redefinicję kategorii „natury” i „postępu” (jako terminów politycznie nieneutralnych, podtrzymujących hierarchiczną różnicę między człowiekiem a światem); rozszerzenie znaczeń „relacyjności” i „sprawstwa” (jako określeń dotyczących tak ludzkich, jak też nie-ludzkich bytów, w oparciu o posthumanistyczne ontologie), wprowadzenie do obiegu zagadnień

---

<sup>3</sup> Całkowite przewyciężenie antropocentryzmu poznawczego nie byłoby możliwe, gdyż, jak podkreśla autorka, „jesteśmy nieuchronnie skazani na przyjmowanie perspektywy człowieka, zarówno podczas naszych rozumowań, jak i dokonywania wyborów moralnych” Nie dotyczy to jednak innych rodzajów antropocentryzmu: ontologicznego, aksjologicznego, metodologicznego, których dalsze trwanie jest nie tylko nieetyczne, ale wydaje się również naukowo bezzasadne (Ibidem: 12).

z zakresu ekosprawiedliwości czy środowiskowych praw człowieka (nierówność środowiskowa, współdzielenie ciężarów, sprawiedliwość redystrybucyjna, etyka w dobie katastrof), zwłaszcza że wykluczenie ekologiczne współwystępuje zwykle z innymi rodzajami dyskryminacji (o podłożu rasowym, klasowym czy płciowym). Należy zadbać przy tym, aby wylaniający się z owej „mapy drogowej” obraz współczesności nie zmierzał w stronę fetyszycacji katastrofy. Zamiast estetyzowania środowiskowej zapaści pilnie potrzeba nam bowiem planu etycznego zarządzania kryzysem i postantropocentrycznego zrewidowania antropocenu.

Odpowiedzialne reagowanie na skutki klimatycznej zapaści powinno stać się, zdaniem autorki, niezbywalnym nawykiem każdego współczesnego człowieka. Traktowane jak codzienny, nierzadko żmudny obowiązek, nie zaś jak pretekst dla nowych konsumenckich zachowań, nie może mieć ono wiele wspólnego z hedonistycznym konsumeryzmem, narcystycznym indywidualizmem, sublimacyjną ucieczką od rzeczywistości. Bińczyk wskazuje w ten sposób na niewystarczalność tworzenia „mód na ekologiczny styl życia” czy powoływania „zielonych establishmentów”, którym wprost zarzuca w swej książce podtrzymywanie wolnorynkowych systemów. Dróg wyjścia z denialistycznego impasu należy tymczasem szukać w postawie konsumpcyjnego samoograniczenia, stanowiącego fundament w tworzeniu struktur polityki i ekonomii środowiskowej. Nie obędzie się także bez przyswojenia sobie alarmujących danych o stanie planety, nie po to jednak, by uciec w potęgający marazm katastrofizm, ale by zacząć wyciągać z nich wnioski. Jak utrzymuje Bińczyk, trzeba uwierzyć w możliwość odwrócenia kierunku negatywnego oddziaływania na środowisko oraz we własny wpływ na jego ochronę.

Zdaniem autorki, warto w tym względzie zdać się na wsparcie tych naukowych dyscyplin, które oferują gotowe modele nieantropocentrycznego myślenia (ekoekonomia, historia środowiskowa, geografia historyczna, socjologia środowiska, kulturowe studia nad zwierzętami), a także wdrażać projekty posthumanistycznych polityk (szczególnie projekt „polityki natury” Bruno Latoura i jego wielowymiarowa ontologicznie hipoteza Gai). Pragmatyczny charakter owych programów, nastawionych na interesy zbiorowości, w której skład wchodzi zaleźni od siebie ludzie i czynniki pozaludzkie, pozwala autorce wiązać z nimi nawet ostrożne nadzieje. Przemawia do niej zwłaszcza wmontowana w „politykę natury” świadomość braku pełnej kontroli nad Ziemią; obcowania z materią tworzoną przez szereg sprzężeń zwrotnych, „autonomiczną [...] i nieprzewidywalną” (Ibidem: 192). Jedynie takie podejście do problemu – działanie w sytuacji ograniczonej wiedzy i respektowanie na raz różnych punktów

widzenia (ludzkich i nie-ludzkich) – pozwoli odpowiedzialnie odnosić się do systemów planety. Będzie to jednak zawsze podejście „niepewne siebie”, negocjacyjne, pokorne; dobrze rozumiejące, że nie ma tu miejsca na rozwiązanie korzystne wyłącznie dla *homo sapiens*.

Autorka stale przestrzega nas przy tym przed retoryką dezinformacji, finansowaną głównie przez globalne koncerny paliwowe, motoryzacyjne, biotechnologiczne. Utrzymanie produkcyjnego *status quo* leży w interesie wytwórców gazów cieplarnianych i nawozów sztucznych, którzy w systemowy, nierzadko zinstytucjonalizowany sposób negują istnienie problemu środowiskowej zapaści. Dzięki profesjonalnym kampaniom dezinformacyjnym wpływają oni na wzrost sceptycyzmu wobec antropogenicznych przyczyn zmiany klimatu (np. przedstawiają globalne ocieplenie jako fałszywy wymysł, „rozmydlają” temat, deprecjonują projekty zaradcze bądź wskazują ich domniemaną konkurencyjną inspirację)(Ibidem: 208). Przyczyniają się zwłaszcza do blokowania procedur regulacyjnych, wstrzymywania procesów legislacyjnych, odwlekania decyzji politycznych, nieodzownych dla poprawy sytuacji ekologicznej. Lobby „handlarzy wątpliwościami” wykorzystuje do tego celu istotne dla demokratycznych społeczeństw idee, zmanipulowane i przykrojone do własnych potrzeb. Produkcja sceptycyzmu odbywa się zatem poprzez przejmowanie służących zwykle dobru publicznemu dyskursów – przekonywanie, że działa się w imieniu obywatelskiej kontroli, w ramach pełnionej przez media publiczne misji, wreszcie przez wzgląd na obiektywizm nauki. Filozoficzno-społeczne ukierunkowanie książki sprawia, że autorka najwięcej miejsca poświęca mechanizmom powstawania naukowych przeciwfaktów, quasibadań, celowego „szumu informacyjnego” (*junk science*). Szczególnie deprymujące wydaje się w tym kontekście przydawanie negacjonistom nieproporcjonalnie silnego głosu w debacie (podczas gdy ich stanowisko podziela jedynie nikły margines specjalistów) bądź też wynajmowanie naukowych autorytetów z odległych od klimatologii dziedzin badawczych (którzy podają się za znawców środowiskowych tematów)<sup>4</sup>. Pod wpływem dezinformacji traci rzetelnie uprawiana nauka, której ani nie finansują wpływowe grupy interesów, ani nie pokazują środki masowego przekazu nastawione głównie na szukanie kontrowersji.

Za brak adekwatnej reakcji na kryzys odpowiadają także pułapki technoentuzjazmu, który w czasach środowiskowej zapaści widzi dla

---

<sup>4</sup> Autorka opisuje przykład związanych z konserwatywnym *think tankiem* fizyków: Frederica Seitza, Roberta Jastrowa czy Freda Singera, którym udało się skutecznie odwrócić uwagę opinii publicznej od tez klimatologów (Ibidem: 209–210).

siebie okazję nieograniczonego rozwoju. Zorientowani na innowacyjność i poddający się rynkowej logice jesteśmy mamieni wizją nieskończonej ekspansji przy porzuceniu dotychczasowych biologicznych uwarunkowań. Niesie to za sobą dobrze już znane kulturze niebezpieczeństwa – pogłębiającą się alienację człowieka ze świata przyrody, jak też niebezpieczeństwa zupełnie nowe – odwracanie uwagi od rzeczywistych problemów planety. Jak bowiem podkreśla Bińczyk, technoentuzjizm skutkuje nie tylko kolejną odsłoną megalomańskich ambicji Zachodu (które biotechnologia winduje na nowy poziom), lecz także niczym niezasadnionym optymizmem; wiarą w mrzonki, że da się „obejść” potrzebę samoograniczenia się człowieka. Zamiast na degradacji środowiska wiele z dzisiejszych technonauk skupia się więc na reaktywacji oświeceniowych mitów, wspieranych przez liberalne idee postępu i nurtu ultraantropocentrycznego transhumanizmu. Z przeszłości dziedziczą one przeświadczenie o możliwości zarządzania planetą przez sprawowanie nad nią pełnego technicznego nadzoru; o przewidzeniu wszystkich konsekwencji własnych eksperymentów. Rezultatem podobnego myślenia o świecie jest wzrost znaczenia takich dyscyplin wiedzy jak inżynieria klimatu i inżynieria człowieka, nastawionych bądź to na „ręczne” sterowanie systemami Ziemi (np. rozpylanie w stratosferze aerozoli absorbujących promieniowanie, namnażanie alg konsumujących CO<sub>2</sub> w oceanach, „wybielanie” chmur nad powierzchnią akwenów morskich, wapnowanie oceanów), bądź to na genetyczne modyfikacje *homo sapiens* (stymulowanie systemu autoimmunologicznego człowieka, by uczulało go jedzenie mięsa; biomedyczne ograniczanie rozrodczości, farmakologiczne wzmocnianie zachowań prospołecznych). Bińczyk zarzuca im upraszczanie problemu zapaści klimatycznej, jeszcze intensywniejsze ingerowanie w środowisko, a przede wszystkim brak wyobraźni, który czyni lekarstwo groźniejszym od samej choroby.

### III

Książka Ewy Bińczyk stanowi o końcu pewnych nadziei, z jakimi humanistyka i nauki społeczne wchodziły w wiek XXI; o kresie optymistycznego patrzenia w przyszłość, która jest zdolna wyciągać wnioski z przeszłości. Ogrom przywoływanych przez autorkę danych składa się na przytłaczający raport z przegrywanej, jak dotąd, batalii o długofalową, odpowiedzialną politykę klimatyczną. Marazm „epoki człowieka” okazuje się tutaj problemem tak samo poważnym jak zagrożenie katastrofą środowiskową i tak samo jak ona trudnym do rozwiązania. Za-

pewne dlatego badaczka kładzie nacisk na analizę patowej sytuacji – splotu arogancji (w dewastowaniu planety) oraz ignorancji (w dostrzegania jej skutków) – i nie pozwala sobie zatrzymać się dłużej przy opisie postanropocentrycznych programów naprawczych. W kontekście grzechów antropocenu jakiegokolwiek równoważenie pesymistycznej narracji mogłoby tylko odwracać uwagę od zasadniczego zadania wywodu: demaskowania denialistycznych praktyk współczesności. Tymczasem bez ich nazwania, rozpoznania, prób przewycięzania, jakiegokolwiek konstruktywny scenariusz przyszłości nie będzie mógł dojść do skutku.

Wszystko to czyni książkę toruńskiej badaczki lekturą „pierwszej potrzeby”, konieczną, wręcz obowiązkową. Nie tylko przez wzgląd na zawartą w niej wiedzę na temat dyskursów mówiących o środowiskowej rzeczywistości – na gruncie polskim obecnie najbardziej rozległą i aktualną (autorka zamyka badania na roku 2017). W świecie rozmytych wartości, będących przedmiotem cynicznych gier późnego kapitalizmu, książka stanowi powrót do nienaiwnej aksjologii, której udaje się uchronić od pułapek „prostych rozwiązań” czy pokus nachalnych agitacji. Co więcej, Bińczyk stale ujawnia skomplikowanie ekologicznej sytuacji – problem z rozstrzygalnością wielu etycznych dylematów, stanowiący dla niej wezwanie do tym bardziej wzmożonej sprawczości, reagowania, wywierania wpływu. Książka staje się więc przewodnikiem po „epoce człowieka” przeznaczonym dla wszystkich tych, którzy już dojrzeliby do przebudzenia się z antropocentrycznej drzemki bądź wkrótce (z konieczności) będą na to gotowi. Jest to również przewodnik pisany *a rebours*, gdzie „planów ewakuacji” z katastrofy zawsze już trzeba szukać na warunkach podwyższonego ryzyka – przez omijanie wskazywanych przez autorkę „ślepych szlaków” oraz nieustanną „ucieczkę do przodu”. Czy potrafimy się na nią zdobyć? I czy to jeszcze kwestia naszego wyboru? Jednego możemy być pewni – nieubłagane kończy się nam czas teoretyzowania, a zaczyna pora działania w awaryjnej sytuacji.

## Bibliografia

- Bińczyk E. (2018), *Epoka człowieka. Retoryka i marazm antropocenu*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Latour B. (2015), *Telling Friends from Foes in the Time of the Anthropocene*, [in:] *The Anthropocene and the Global Environmental Crisis. Rethinking Modernity in a New Epoch*, C. Hamilton, Ch. Bonneuil, F. Gemenne (eds.), London, New York, Routledge.
- Skolimowski H. (1999), *Wizje nowego milenium*, Wydawnictwo EJB, Kraków.





**Magdalena Hoły-Łuczaj**

ORCID 0000-0001-5860-3638

Wyższa Szkoła Informatyki i Zarządzania  
z siedzibą w Rzeszowie  
Wydział Administracji i Nauk Społecznych

University of Information Technology  
and Management in Rzeszow  
Faculty of Administration and Social Sciences

## **JAK MÓWIĆ O KRYZYSIE EKOLOGICZNYM, ABY ANTHROPOI CHCIELI Z NIM FAKTYCZNIE WALCZYĆ?**

Stan refleksji ekologicznej w Polsce można oddać, przytaczając anegdotę o spotkaniu PRL-owskiego opozycjonisty z lewicowymi aktywistami w RFN w latach osiemdziesiątych ubiegłego wieku. Pod koniec dyskusji, jaka miała miejsce po przedstawieniu sytuacji w Polsce, działacz „Solidarności” otrzymał od swojego niemieckiego kolegi pytanie o to, jak polska opozycja zapatruje się na kwestie ekologii. Odpowiedziało mu głucho milczenie. Obie strony po spotkaniu były równie zdumione: polska, ponieważ w tamtym czasie problematyka ekologiczna była abstrakcją wobec ogólnie trudnej sytuacji politycznej i gospodarczej w naszym kraju, niemiecka zaś, że ugrupowanie zorientowane lewicowo może całkowicie ignorować problemy ekologiczne. Minęły przeszło trzy dekady, sytuacja polityczno-ekonomiczna jest na tyle dobra, że Polska awansowała do grupy gospodarek rozwiniętych, a mimo to kwestie ekologiczne wciąż pozostają na marginesie debaty publicznej w naszym kraju. Sezonowe dyskusje dotyczące smogu lub zryw w obronie wycinki Puszczy Białowieskiej są tu raczej wyjątkami potwierdzającymi ten stan rzeczy. Dlatego tym bardziej powinna cieszyć książka Ewy Bińczyk, która – jak sama pisze – chce uzupełnić lukę w polskiej debacie publicznej, jaką jest brak systematycznie prowadzonej refleksji dotyczącej aktualnej, dodajmy: katastrofalnej, kondycji, w jakiej znajduje się nasza planeta (Bińczyk 2018: 21). To tragiczne położenie wyraża pojęcie „antropocen”, stworzone na wzór dotychczasowych nazw epok geologicznych.

Ta propozycja terminologiczna wyszła od dwóch uznanych przyrodznawców: amerykańskiego biologa Eugene’a Stoermera oraz holenderskiego badacza atmosfery Paula Crutzena, którzy na przełomie wieków

zapropowali, aby obecne – niestabilne i nieprzewidywalne – położenie Ziemi określać mianem „epoki człowieka”, tj. antropocenu. Choć Międzynarodowa Komisja Stratygrafii do tej pory nie uznała tego terminu za oficjalną nazwę określonego okresu geologicznego, idea antropocenu stała się bogatym źródłem inspiracji dla nauk humanistycznych i społecznych. Zadeklarowanie jej istnienia przez Stoermera i Crutzena zbiegło się bowiem w czasie z wyraźnie już zaznaczoną krytyką antropocentryzmu dokonaną przez badaczy związanych z szeroko pojętą humanistyką i naukami społecznymi, którzy wskazywali na szkodliwe skutki ludzkiej pychy i arogancji, jaka stoi za przeświadczeniem, że istnienie przyrody jest i powinno być podporządkowane wyłącznie dobrostanowi człowieka, który ma prawo dowolnie w nią ingerować.

W kategoriach nauk o Ziemi można pokazać, że takie przekonanie doprowadziło do tego, że człowiek osiągnął geologiczną sprawczość i stał się najważniejszym czynnikiem geologicznym na naszej planecie, zostawiając za sobą daleko w tyle wszystkie pozaludzkie czynniki przyrodnicze. Innymi słowy, *anthropos* stał się geologiczną warstwą, tak jak wcześniej lód, przekształcając powierzchnię Ziemi. Pojęcie antropocenu nie jest jednak czysto deskryptywne, lecz ma też określony ładunek normatywny: jego teoretycy podkreślają, że zmiany spowodowane ludzką działalnością są zdecydowanie negatywne i rozciągają się od zaniku bioróżnorodności wskutek utraty habitatu przez określone gatunki fauny i flory po daleko idące zmiany klimatu, w tym jego ocieplenie.

Antropocen nie poddaje się łatwo periodyzacji ze względu na to, że operuje zupełnie innym rzędem wielkości, niż jest to przyjęte w geologii – czym bowiem jest stulecie wobec milionów lat? Dlatego trudno jest precyzyjnie stwierdzić, jak pokazuje Bińczyk, czy jego początki to transkontynentalna wymiana kolumbijska z XV wieku, czy rewolucja przemysłowa z lat 1760–1880 (s. 82–86). Zasadniczo może jednak wyróżnić pierwszą fazę antropocenu, która rozpoczyna się w nowożytności oraz drugą, dla której cezura jest tzw. Wielkie Przyspieszenie, kiedy po 1950 roku obserwujemy zmiany dotyczące cyklu azotowego oraz ilości azotu i fosforu w glebie (niespotykane od 2,5 miliarda lat), zmiany dotyczące wzrostu ilości dwutlenku węgla w atmosferze (nie występowały one na Ziemi od 800 tysięcy lat), a także dramatyczny wzrost poziomu zakwaszenia oceanów (poziom niewystępujący na Ziemi od 300 milionów lat) (Bińczyk 2018: 91). Dodajmy, wykraczając nieco poza treść książki Ewy Bińczyk, że część badaczy postuluje wyróżnienie jeszcze trzeciej fazy antropocenu, która miałaby rozpoczynać się po 2000 roku, wraz ze wzrostem samoświadomości dotyczącej kryzysu ekologicznego i próbami walki z nadmiernym wykorzystaniem zasobów naturalnych i szkodliwym

wprowadzeniem nowych elementów do atmosfery i biosfery (Blok 2017: 128). Do tej kwestii wrócimy jednak w dalszych partiach tekstu.

Epoka, w której przyszło nam żyć, niewątpliwie więc zasługuje na miano „epoki człowieka”, ale w tym wypadku nie powinniśmy być dumni z tego określenia. Skala zniszczeń, których się dopuściliśmy w środowisku, jest niewyobrażalna. Doszło do rujnującego przekroczenia miary i to w podwójnym sensie: „języczkiem u wagi jest tu proste, zdroworoządkowe poczucie przesady”, jak pisze Bińczyk (Bińczyk 2018: 278), która stanowi zarazem swoistą transgresję ontologiczną i aksjologiczną, podważającą dotychczasową harmonię ekosystemu i naszą ocenę zasad funkcjonowania człowieka w jego obrębie.

Centralna dla krytycznego namysłu nad antropocenem – oraz poświęconej mu książki Ewy Bińczyk – jest, jak sądzę, **diagnoza wpisane-ego w „epokę człowieka” napięcia między tą dewastującą ludzką hipersprawczością, jeśli chodzi o ingerencję w porządek przyrody, i całkowitym bezwładem w kwestii walki ze skutkami tych działań.** Nadmierna i niszczyielska sprawczość jest pochodną normatywnego antropocentryzmu, który usprawiedliwia całkowicie dowolne i pozbawione ograniczeń korzystanie z zasobów Ziemi. Z czego natomiast bierze się bezwład w walce z ewidentnie szkodliwymi skutkami tych działań? Ewa Bińczyk w przekonujący sposób wskazuje tu, odwołując się do wielu różnych analiz poświęconych kondycji antropocenu, na cztery główne grupy czynników: (1) związane ze słabą kondycją współczesnych systemów demokratycznych, w których polityczna apatia obywateli może się brać ze „wsobności” kultury konsumeryzmu społeczeństw rozwiniętych, w której dominują postawy hiperindywidualistyczne, przekreślające troskę o dobra wspólne; (2) wynikające z irracjonalności wpisanej w dominujący system gospodarczy, tj. turbokapitalizm; (3) łączące się z nim uwarunkowania geopolityczne, przede wszystkim brak wystarczającej woli działania, zaufania i solidarności na poziomie międzypaństwowym, czego najbardziej jaskrawym przejawem jest bieżąca skandaliczna polityka antyklimatyczna Stanów Zjednoczonych, i *last but not least* (4) mechanizmy myślowe, które legitymizują apatię i bezradność, takie jak: ludzki optymizm adaptacyjny, dyskontowanie przyszłości, denializm uprzywilejowanych (strategie zaprzeczania tego, co oczywiste), idea ustanawiania „bezpiecznych” limitów ryzyka i koncentracja na solidnych, technologicznych planach awaryjnych, baczność (wsobność ekspertów hołdujących wyśrubowanym wymogom metodologicznym i zasadzie profesjonalizmu), przekonanie o tym, że ocala nas przyszłe innowacje (tzw. imperatyw techniczny), nihilizm, a nawet cynizm (Bińczyk 2018: 276).

Podsumowując, można powiedzieć, że za brak przeciwdziałania nie tylko skutkom, ale i przyczynom kryzysu ekologicznego odpowiada to, że ciągle jeszcze za słabo odczuliśmy skutki zmian klimatycznych, a żyć w społeczeństwie (hiper)konsumpcyjnym jest zbyt przyjemnie, abyśmy chcieli cokolwiek (istotnego) zmienić. Natomiast w interesie kapitalizmu nie leży korekta jego mechanizmów, dopóki generowane są zyski, a państwa narodowe – którym w gruncie rzeczy obca jest solidarność globalna – nie są w stanie zaproponować alternatywnego modelu gospodarczego. Przede wszystkim jednak dość powszechnym zjawiskiem jest nie tyle brak zdolności lub chęci do uświadomienia sobie na poziomie indywidualnym apokalipsy klimatycznej, ile jej intencjonalne wypieranie.

Pogłębiona analiza strategii argumentacyjnych denialistów, którzy zaprzeczają (ang. *deny*) istnieniu kryzysu ekologicznego, przeprowadzona przez Bińczyk (2018: 193–220) jest jednym z kluczowych fragmentów jej książki, która pokazuje, jak łączą się tytułowe marazm i retoryka antropocenu. Retoryka to nie tylko bowiem sztuka pięknego przemawiania, ale też (a właściwie przede wszystkim) sztuka przekonania kogoś do swych racji i nakłonienia do zgodnych z nimi działań. Przyjęcie przez Ewę Bińczyk perspektywy badawczej, która koncentruje się na perswazyjności dyskurs (wokół) antropocenu, jest trafnym posunięciem, które ma olbrzymi potencjał eksploracyjny i eksplanacyjny. Bińczyk nie pyta bowiem (tylko) o prawomocność argumentacji zwolenników i przeciwników koncepcji Antropocenu, ale próbuje ocenić również skuteczność ich dyskursu. Inaczej mówiąc, stara się określić, na ile faktycznie słownik, jakim operują teoretycy antropocenu, potrafi zmotywować do walki z jego (negatywnymi) przejawami. Jak sama pisze o badaczach tej problematyki: „wielu z nich łamie sobie głowy nad tym, jakich metafor i obrazów używać, by skutecznie motywować szybkie działania na rzecz ochrony klimatu” (Bińczyk 2018: 75). Sama bowiem refleksyjność to za mało (Ibidem: 14–15). Parafrazując słowa *Manifestu Komunistycznego*, można by rzec, że refleksyjni byliśmy już dawno, teraz idzie o to, by zmienić nasze postępowanie wobec środowiska. Kluczowe jest zatem pytanie: Jak scharakteryzować podstawowe chwytły retoryki antropocenu i ocenić, czy faktycznie mogą one przynieść pożądany skutek w postaci polepszenia kondycji naszej planety albo przynajmniej zatrzymania jej dalszej dewastacji przez człowieka.

Bińczyk, jak sądzę, zwięźle i trafnie podsumowuje nastrojowość dyskursu antropocenu, pisząc: „kondycja moralna antropocenu to kondycja niepowetowanych strat, utraconych szans, utraty planety, utraty przyszłości. Antropocen to formacja nienaprawialnych zmian, od których nie będzie już odwrotu. Z uwagi na wyraźny motyw utraty wystą-

piły tu akcenty melancholijne (związane z odczuciem smutku po stracie) oraz nostalgiczne (tęsknoty za tym, co zostało utracone). Lęk dotyczący utraty odzwierciedlają pojęcia, które w narracjach na temat antropocenu pełnią rolę dominującą: punkty przelomowe, efekty zapadki, progi” (Ibidem: 277)

Czy takie obrazowanie kondycji środowiska mobilizuje do podjęcia wysiłku ratowania go? Myślę, że można mieć obawy co do jego skuteczności. Wyraża je również Ewa Bińczyk, mówiąc, że: „skoncentrowanie na stracie i omawiane wyżej zdezorientowanie również wywołują paralizujący, narkotyzujący efekt, blokując śmiałą, optymistyczną refleksję na temat ewentualnych przyszłości radykalnie różniących się od tego, co znane. A przecież takich wizji przyszłości potrzebujemy” (Ibidem: 277).

Zasadne w tym miejscu wydaje się pytanie o to, co w takim razie pojęcie (metafora?) antropocenu i jej apokaliptyczny wydźwięk wnoszą do dotychczasowych starań ekofilozofii (filozofii środowiskowej, etyki środowiskowej), która też, w dodatku już od przeszło kilkudziesięciu lat, postuluje zmianę w nastawieniu człowieka wobec przyrody – z eksploatującego na ochraniającego. Ekofilozofia chce dokonać tej zmiany, a ściślej: zmiany wzorców ludzkiego działania przez zmianę myślenia: o naturze, miejscu człowieka w przyrodzie, tożsamości różnego rodzaju bytów pozaludzkich itp. Innymi słowy, ekofilozofia proponuje inne wizje (m.in. biocentryczne, ekocentryczne) świata i człowieka jako jego części, aby zmotywować człowieka do troski o przyrodę. Filozofowie środowiskowi przyjmują więc, w przeciwieństwie do teoretyków antropocenu, strategię pozytywną. Czy to właśnie dlatego, jak zauważa też Bińczyk, „uczestnicy dyskusji o antropocenie w niewielkim stopniu odwołują się do tradycji ekofilozofii i etyki środowiskowej” (Ibidem: 24)? Odpowiedź wydaje się prostsza: teoretycy antropocenu w głównej mierze wywodzą się z obszaru krytycznych środowiskowych studiów nad nauką i technologią (*science and technology studies – environmental, STSE*). Choć ich prace często zalicza się do humanistyki (zob. Ibidem: 21), to warto pamiętać, że mają one inklinacje typowe raczej dla badań społecznych i empirycznych. Jak zaznacza Bińczyk:

Propozycja Crutzena i Stoermera czerpie swój autorytet i powagę z prestiżu przyrodoznawstwa. [...] Pozwala to wykorzystać pozycję *science* w dyskusjach na temat zmian społecznych, polityki klimatycznej i środowiskowej. Umieszczenie problematyki na poziomie planetarnym, geologicznym (a nie jedynie społecznym czy historycznym) ma dodatkowy wymiar uniwersalizujący (Ibidem: 268).

W tym miejscu należy jednak zaznaczyć, że o ile skutki antropocenu odczuwają wszyscy mieszkańcy Ziemi – i w tym sensie jest ono do-



świadczaniem uniwersalnym – to za zaistnienie antropocenu nie odpowiada cała ludzkość – a już na pewno nie w równym stopniu – ale jej uprzywilejowana, zamożniejsza część. Z tego powodu często postuluje się, aby mówić o „kapitalocenie” zamiast „antropocenie” (zob. Ibidem: 51, 100–103). W krótkim omówieniu książki *Epoka człowieka...* nie sposób szerzej opisać tego zagadnienia, dlatego tylko sygnalizuję, że problematyka ekonomiczna i społeczno-polityczna to bardzo istotne (może nawet kluczowe) konteksty dyskusji dotyczącej antropocenu. Z tego też właśnie powodu relatywnie rzadko znajdziemy w niej odwołania do koncepcji z zakresu ekofilozofii. Badacze antropocenu, z czym też zgadza się Bińczyk, uznają, że

nie biorąc pod uwagę najistotniejszych kwestii społeczno-politycznych (takich jak rodzaje oraz centra władzy, suwerenność energetyczna, sprawczość aktorów ponadnarodowych), nie stworzymy ani wizji postwzrostu, ani zrównoważonego rozwoju, które mogłyby w ogóle być aplikowalne. Współczesna refleksja środowiskowa wydaje się zbyt wąsko zakrojona – często obecne uwarunkowania ekonomiczne i społeczne bezrefleksyjnie uznaje się tu za jedyne możliwe (Ibidem: 178).

Taka opinia wydaje się nieco krzywdząca wobec wysiłków ekofilozofii, która, pamiętając o wspólnym dla ekologii i ekonomii prefiksie *oikos* (domostwo), nie lekceważyła kwestii społecznych i gospodarczych – wystarczy tu wspomnieć choćby spór między ekologią społeczną Murraya Bookchina a ekologią głęboką (zob. Carter 1995). Oczywiście jednak nie bez powodu filozofia środowiskowa jest często nazywana *etyką* środowiskową – podstawowy jej wymiar to poziom indywidualnych decyzji poddyktowanych określoną (ontologiczną) wizją świata.

Filozofia środowiskowa boryka się jednak obecnie, jak sędzę, z innym ważnym problemem, na który warto zwrócić uwagę, co czyni też Bińczyk. Mianowicie, jest to retoryka ochrony *niesproblematyzowanej* przyrody (Bińczyk 2018: 13). Co bowiem jest dla nas przyrodą? Choć ekofilozofia, przynajmniej jej główny nurt, dystansuje się od przekonania, że jest to tylko dzika, nieskażona przyroda (ang. *wilderness*), to nie daje jednoznacznej odpowiedzi na to, jak *dalece* może być to przyroda udomowiona (postprzyroda), aby zasługiwać na troskę o charakterze etycznym. A może powinniśmy skupiać się raczej na ochronie środowiska, a nie przyrody (ekofilozofia to wszak filozofia środowiskowa, a nie filozofia przyrody)? Wówczas musielibyśmy wziąć pod uwagę w tym względzie też artefakty: zabudowania, rzeczy codziennego użytku itp., które są przecież integralną częścią ludzkiego otoczenia (zob. Hoły-Łuczaj 2018). Na te pytania filozofia środowiskowa nie udziela dziś satysfakcjonującej odpowiedzi.

Równie niechętnie ekofilozofia podejmuje problem pozytywnej roli, jaką technika może odegrać w ochronie przyrody. W tym jednak akurat aspekcie zgadza się z nią Ewa Bińczyk. Autorka *Epoki człowieka...* krytycznie odnosi się do przekonania, że ocalą nas przyszłe innowacje, co określa jako „imperatyw techniczny” (Bińczyk 2018: 7, 30, 240 i nast.). Intencje, jakie stoją za jej sceptycyzmem, są jak najbardziej zrozumiałe – wiara w zbawczą moc nauki i techniki niesie zbyt łatwe ukojenie poczucia winy za obecnie nazbyt rozrzucone korzystanie z zasobów naturalnych; umacnia wizerunek człowieka jako zarządcy planety; konserwuje kierunek rozwoju gospodarki kapitalistycznej, nie pozwalając wyjść poza jej optykę itd.

Takie nastawienie wobec innowacji technicznych nie pozwala jednak dostrzec, by posłużyć się spopularyzowanym przez Martina Heideggera cytatem z Friedricha Hölderlina, że „tam, gdzie rozciąga się niebezpieczeństwo, rośnie też ratunek”. *Technicyzacja natury* jest zdecydowanie jednym z wyznaczników epoki antropocenu. W jej aktualnej fazie, którą część badaczy proponuje wyróżnić, gdy już uświadomiliśmy sobie katastrofalność skutków dotychczasowego sposobu obchodzenia się z przyrodą, zaczynamy jednak rozumieć, że naturę nie tylko warto chronić i nie próbować nią kierować, ale też, jakkolwiek może banalnie to zabrzmieć, *uczyć się od niej*. Wyrazem tej na nowo (?) odkrytej prawdy jest tendencja, którą możemy dziś zaobserwować w obszarze innowacji technologicznych, by *naturalizować technologię*. Najlepiej widać to na przykładzie biomimetyzmu (ang. *biomimetics* lub *biomimicry*). Jest to zjawisko zdecydowanie warte uwagi w kontekście antropocenu, które, niestety, pomija Bińczyk, upraszczając – nieznacznie, ale jednak – obraz tej epoki.

Według zwolenników idei biomimetyzmu, wprowadza ona nowe, przyjazne nastawienie wobec przyrody, które nie opiera się na dominacji i eksploatacji, lecz uczeniu się i naśladowaniu. W tym paradygmacie najpierw wnikliwie bada się to, jak są zaprojektowane systemy naturalne, a potem próbuje się imitować te wzorce dla rozwiązania problemów dotyczących np. zmniejszania kosztów energetycznych, w przekonaniu, że naturalne rozwiązania są niedoścignionymi wzorami, które nie powinny i właściwe nie mogą być udoskonalane (Blok 2017; Benyus 2002). Przykładem takiego naśladownictwa mogą być biodegradowalne materiały wykorzystane w opakowaniach, system klimatyzacji zainspirowany strukturą termityery lub biorafineria stanowiąca integralny kompleks składający się z kolonii bakterii, nieczystości i obiektów (Holy-Łuczaj, Blok 2018). Dla rozwiązań biomimetycznych bardzo ważny jest aspekt „zakorzenienia” (*embeddedness*), tak by funkcjonowały harmonijnie z ekosystemem Ziemi (Blok 2017; Benyus 2002).

Biomimetyczne innowacje, charakterystyczne dla trzeciej fazy antropocenu, stanowią jednak tylko wyłom w dominującym „zarządczo-eksploatującym” nastawieniu wobec przyrody. W jaki sposób można byłoby je wyeliminować lub chociaż osłabić? Ewa Bińczyk przychyła się tu z jednej strony do ekologizowania badań akademickich, czyli wprowadzania wątków dotyczących ochrony środowiska, statusu przyrody jako takiej i specyfiki różnego typu bytów pozaludzkich do analiz z zakresu m.in. literaturoznawstwa, historii, socjologii, czy geografii (Bińczyk 2018: 185–189), oraz z drugiej strony, do projektu „polityki natury”, który wyszedł od Bruno Latoura, polegającym na „ważnym monitorowaniu wzrastającej różnorodności powiązań między bytami ludzkimi i pozaludzkimi, które konstytuują nasz świat” (Ibidem: 190–192).

Z mojej strony mogę dodać, że powinniśmy docenić także rozwiązania wypracowane na gruncie ekofilozofii. Nie sądzę bowiem, by należało uznać, że jej wysiłki spełzły na niczym – nawet jeśli nie przyniosły one rewolucyjnych zmian w postępowaniu człowieka, to trudno wyobrazić sobie, co by było bez nich. Być może jednak minorowa tonacja, którą operuje dyskurs antropocenu, w danym momencie (geo-)historii skuteczniej nas otrzeźwi? To właśnie pytanie, które tak dobitnie stawia w swej książce Ewa Bińczyk: Czy metafora antropocenu ma wystarczającą retoryczną moc, by stać się zaklęciem, które odmieni oblicze Ziemi – tej Ziemi, którą jest nasza planeta?

## Bibliografia

- Benyus J. (2002), *Biomimicry: Innovation Inspired by Nature*, Harper Perennial, New York.
- Bińczyk E. (2018), *Epoka człowieka. Retoryka i marazm antropocenu*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Blok V. (2017), *Earthing Technology: Towards an Eco-centric Concept of Biomimetic Technologies in the Anthropocene*, „Techné: Research in Philosophy and Technology” 21(2–3): 127–49, doi: 10.5840/techné201752363.
- Carter A. (1995), *Deep Ecology or Social Ecology*, “The Heythrop Journal” 36(3): 328–350, doi.org/10.1111/j.1468-2265.1995.tb00992.x.
- Holy-Luczaj, M. (2018), *In Search of Allies for Postnatural Environmentalism, or Revisiting an Ecophilosophical Reading of Heidegger*, w druku w „Environmental Values”.
- Holy-Luczaj, M., Blok V. (2019), *How to Deal with Hybrids in the Anthropocene? Towards a Philosophy of Technology and Environmental Philosophy 2.0*, w druku w „Environmental Values”.
- Johnson E.R. (2016), *Reconsidering Mimesis: Freedom and Acquiescence in the Anthropocene*, “South Atlantic Quarterly” 115(2): 267–289, doi.org/10.1215/00382876-3488409.

***Dawid Kobiółka***

ORCID 0000-0003-3806-4408

Polska Akademia Nauk  
Instytut Archeologii i Etnologii

Polish Academy of Sciences  
Institute of Archaeology and Ethnology

## **ANTROPOCEN – POTRZEBA REFLEKSJI FILOZOFICZNEJ, ALE TAKŻE ARCHEOLOGICZNEJ**

### **Wstęp**

Nowa książka Ewy Bińczyk (2018) wpisuje się we wcześniejsze zainteresowania i studia Autorki (Bińczyk 2015, 2017). Niemniej jednak jest to pierwsze tak obszerne opracowanie dotyczące problematyki antropocenu w polskiej humanistyce (por. Borowski, Sugiera 2016).

Pracę Profesor Bińczyk przeczytałem z uwagą dwa razy. Postanowiłem jednak odejść od konwencji recenzji, która omawia daną książkę poprzez analizę/krytyczną lekturę treści danych rozdziałów, podejmowanych przez Autorkę problemów, pytań i zrealizowanych zamierzeń badawczych. Celem tego krótkiego tekstu jest raczej zasygnalizowanie kilku refleksji/myśli/skojarzeń, które powstały na kanwie lektury tej niewątpliwie wartościowej monografii.

### **Epoka człowieka, epoka niestabilności planetarnej**

Jedna z głównych dyskusji ostatnich dwóch dekad w światowej humanistyce dotyczyła krytycznej refleksji nad jej antropocentryzmem i europocentryzmem. Można ją uprościć i sprowadzić do zaprzeczenia znanej maksymy Protagorasa – *człowiek nie jest miarą wszechrzeczy*. W tym samym czasie w przeciwnym kierunku zmierzały klimatologia, geologia oraz nauki o systemie Ziemi. Niespełna dwie dekady temu Paul J. Crutzen i Eugene F. Stoermer (2000) ogłosili światu, że żyjemy w nowej epoce, epoce człowieka – antropocenie. Człowiek stał się, w myśl tej koncepcji, agentem o sprawczości geologicznej i planetarnej.

To właśnie historię rozwoju i społecznego (u)życia tego pojęcia w kontekście szerszych zmian klimatycznych śledzi w swojej pracy Ewa Bińczyk.

Punktem wyjścia pracy są naukowo dowiedzione zmiany klimatu, które mają być spowodowane działalnością człowieka na przestrzeni ostatnich dekad. Autorka podaje także różne przyczyny ignorowania problemu. To stanowi kontekst do dyskusji nad narodzinami koncepcji antropocenu oraz specyficznego języka, pojęć, wyobrażeń stosowanych do refleksji nad nową epoką geologiczną. Ważny jest fakt, że w książce pokazane są różne oblicza antropocenu – wielu naukowców czasem w sposób przeciwstawny definiuje i używa tego terminu. Ewa Bińczyk nie tylko referuje rozwój pojęcia antropocenu. Szuka także przyczyn, dlaczego tak trudno jest wielu ludziom zaakceptować fakt naukowy, że człowiek ma wpływ na planetę. W końcowych rozdziałach książki Autorka przybliżyła różne pomysły naukowców, polityków, aktywistów na znalezienie rozwiązania z zaistniałej sytuacji oraz krytycznie podchodzi do tzw. techno- optymizmu.

*Epoka człowieka. Retoryka i marazm antropocenu* pokazuje całe spektrum sprzeczności i paradoksów nowej epoki. Człowiek marzy o tym, jakie to zmiany idą na lepsze (geoinżynieria) – będzie można już niedługo majstrować przy klimacie, schładzać go w razie potrzeby itd. Mają to być, jak podkreśla Autorka, plany awaryjne antropocenu. To, co kiedyś było niezwykle, staje się zwykłe; to, co niecodzienne, zmienia się niemalże w codzienność. Burze, susze, topnienie lodolodów, podniesienie się poziomu mórz i oceanów – kiedyś miały być wydarzeniami naturalnymi. W antropocenie w ich powstawanie i nieobliczalne występowanie ma być zaangażowany czynnik ludzki. Z jednej strony, Ewa Bińczyk przedstawia wyniki badań naukowych, które w sposób jednoznaczny dokumentują ogrom zmian spowodowanych przez człowieka. Z drugiej jednak odwołuje się do różnego rodzaju przykładów, które czasem nawet lepiej oddają paradoksy nowej epoki.

Jedna z historii dotyczyła sytuacji pszczół w Chinach, które wymierały z powodu stosowania przez człowieka szkodliwych oprysków. Bez pszczół kwiaty drzew nie były zapylane, co powodowało poważne straty finansowe. Jak poradzono sobie z tym problemem? Właściciele sadów zatrudnili ludzi do punktowego zapyłania drzew. Katastrofa została przekuta w sukces. Rzesze ludzi dostały pracę. Zyski plantatorów z kolei wzrosły o 30 procent, ponieważ sztuczne zapyłanie kwiatów przez człowieka jest znacznie skuteczniejsze niż w przypadku działania natury (pszczół). Tego rodzaju historie są bardzo interesującym i pouczającym elementem *Epoki człowieka*.

Ciekawym wątkiem omawianej książki jest przybliżenie faktów, analiz, raportów, które jasno sugerują nieodwracalne zmiany spowodo-

wane na przestrzeni ostatnich dekad przez człowieka. Epoka człowieka nie oznacza jednak naszej całkowitej kontroli nad Ziemią. Wręcz odwrotnie, jak wielokrotnie podkreśla Autorka, świat staje się niestabilny; nieprzewidywalne są zjawiska klimatyczne, ich zasięg oraz siła. Ewa Bińczyk śledzi w swojej pracy, dlaczego tak się dzieje, że naukowcy, politycy, społeczność międzynarodowa wie i widzi konsekwencje zachodzących zmian i niewiele robi, żeby temu zapobiec. Proces ten określony został przez nią jako denializm. Można wręcz powiedzieć, że pasywność polityków jest w tym przypadku formą aktywności. Wymaga ona gęstej sieci zależności i inicjatyw, za którymi stoją potężne koncerny i instytucje (Bińczyk 2018: 203–204).

Kiedy czytałem uwagi Ewy Bińczyk na temat tego, dlaczego człowiek tak zawzięcie neguje i wypiera fakt zachodzących zmian klimatycznych, była godzina 9:10 3 maja 2018 roku – ciepły, słoneczny, wiosenny poranek. Za oknem słychać było ćwierkające ptaszki, brzozy brodawkowate (*Betula pendula*) wypuściły już intensywnie zielone liście. Słowem, spokojny, trochę nawet idylliczny krajobraz. Patrząc na zielone drzewa i słuchając śpiewu ptaków, trudno zgodzić się z obrazami rysowanymi przez Ewę Bińczyk – że idą, a właściwie już nas wszystkich dotykają, potężne zmiany klimatyczne zagrażające przetrwaniu gatunku ludzkiego. Jednak Autorka wielokrotnie na łamach pracy podkreśla, że antropocen to nie problem odległych krajów i kontynentów. To sprawa dotycząca także Polski oraz poszczególnych regionów naszego kraju (rys. 1).

Chodzi o wydarzenia, jakie miały miejsce w nocy z 11 na 12 sierpnia, gdy przez Wielkopolskę i Pomorze Gdańskie przeszła nawałnica, która zniszczyła dziesiątki tysięcy hektarów lasów, setki ludzi straciło dobytek swojego życia, a dwóch młodych harcerzy biwakujących niedaleko jeziora Suszek zostało przygniecionych przez powalone drzewa. Wtedy też – można powiedzieć – wiele osób doświadczyło prologu antropocenu na własnej skórze – ludzie ci zapewne nawet nie słyszeli o nowej epoce geologicznej. Teraz nie ma już zjawisk naturalnych – to kolejna ważna teza, która jest omawiana na łamach *Epoki człowieka*. Antropocen jest tu i teraz – to nie tak, że dotyka on ludzi w Afryce, Azji czy też Australii. By przywołać myśl Bruno Latoura, którą cytuje w swojej pracy Ewa Bińczyk: „Znajdować się na planecie Ziemia w dobie antropocenu to nie to samo, co być otoczonym «*naturą*» w czasach modernizacji” (Latour 2014: 12). Słowem, czytać o antropocenie, a doświadczyć go na własnej skórze, to nie to samo. Niewątpliwą wartością pracy jest wskazanie ram interpretacyjnych, które pomogą lepiej zrozumieć świat, w którym żyjemy i którego doświadczamy każdego dnia.





Rys. 1. Antropocen tu i teraz – zniszczenia lasów związane z nawałnicą, która przeszła m.in. przez Chojnice w nocy z 11 na 12 sierpnia 2017 roku. Wydarzenie to zostało później nazwane i zaczęło funkcjonować jako „nawałnica stulecia” (fot. D. Kobiółka). Tego rodzaju wydarzenia mają stać się dniem powszednim w antropocenie.

## Antropocen jako problem wielu dyscyplin naukowych – epoka człowieka, materia i archeologia

Ewa Bińczyk, kreśląc kolejne paradoksy antropocenu, odwołuje się do filozofii, geologii, antropologii kulturowej czy też socjologii. Epoka człowieka jest „pomostem” łączącym nauki przyrodnicze z szeroko rozumianą humanistyką i naukami społecznymi:

[...] sama kategoria antropocenu oraz dyskusja z nią związana mają wyjątkowy potencjał filozoficzny oraz dyskursywny, odzwierciedlając równocześnie napięcia niestabilnego XXI stulecia. W rekonstruowanych narracjach specyficznej presji podlegało *równocześnie* wiele kluczowych kategorii filozoficznych. Były to m.in. pojęcia natury, człowieka, antropocentryzmu, sprawczości, historii, linearności, odpowiedzialności, a także tego, co znane (czemu przeciwstawiano bezprecedensowość i nieodwracalną stratę) (Bińczyk 2018: 267).

Wartość omawianej książki podnoszą omówienia prac klimatologów, geologów, dokumentów z obszaru ekonomii itd., które znacząco pogłębiają wywód. Ewa Bińczyk także prezentuje i przybliża polskiemu czytelnikowi zupełnie nowe dziedziny nauki. Co więcej, antropocen staje się nie tylko przedmiotem badań wspomnianych nauk. Epoka człowieka, jako czas produkcji ogromnej ilości materii (śmieci), staje się przedmiotem badań archeologicznych (rys. 2). Archeologia to nauka o rzeczach, o śmieciach bez względu na czas ich powstania. W ostatnim czasie zagadnienie antropocenu i jego archeologiczne rozumienie staje się jednym z ważniejszych problemów podejmowanych w środowisku archeologicznym. Świadectwem tego jest chociażby dyskusja na forum *Journal of Contemporary Archaeology*, która miała miejsce w 2014 roku (Edgeworth i in. 2014). Profesor Bińczyk nie wspomina o tym niespodziewanym archeologicznym zainteresowaniu epoką człowieka i jej materialnym wymiarem. Są to badania mieszczące się na samym skraju dyskursu o antropocenie. Dlatego też – jak zakładam – nie ma do nich odniesień w *Epoce człowieka*.

Zgadzam się z uwagą Ewy Bińczyk (2018: 267), że antropocen jest problemem o wymiarze filozoficznym. Dotyczy on samego rozumienia elementarnych pojęć, takich jak: czym jest natura?; co to znaczy być człowiekiem na początku niestabilnego XXI wieku?, jak rozumieć sprawczość tego, co ludzkie i nie-ludzkie? Jako archeolog chciałbym dodać, że antropocen staje się także – używając języka archeologicznego – okresem archeologicznym na wzór niemalże okresu wpływów rzymskich czy też wędrówek ludów. Antropocen ma wymiar archeologiczny. Owe wręcz niepoliczalne ilości plastiku, betonu i odpadów są



Rys. 2. Śmieci, wszędzie śmieci– materialny wymiar antropocenu to coraz ważniejsze pole badań i refleksji archeologicznej (fot. D. Kobiółka).

już przedmiotem refleksji teoretycznej (Edgeworth i in. 2014; Edgeworth i in. 2015). Odpady, gleby modyfikowane przez człowieka, stają się przedmiotem interesujących archeologicznych badań terenowych. Jako przykład warto odnieść się do ostatnich studiów Dóry Pétursdóttir (2017), która analizowała to, co jest wyrzucane przez morza na islandzkie wybrzeża. Tego materialnego aspektu antropocenu brakuje w pracy Ewy Bińczyk. Jej książka zasadniczo dotyczy nowej epoki jako pewnego konceptu i sposobów jego funkcjonowania w przestrzeni publicznej i naukowej. Autorka myśli o epoce człowieka jako dyskursie, który można poddać krytycznej analizie. Z takiego toku rozumowania wynikają dwa ważne aspekty badań Autorki i omawianej książki.



Po pierwsze, w pracy jest mowa o potrzebie i korzyściach wynikających ze współpracy szeroko rozumianej humanistyki z przyrodoznawstwem. Autorce chodzi głównie o pobudzenie elementarnej wrażliwości wobec przyrody i otaczającego nas świata. Traktując z pełną powagą rozważania toruńskiej filozofki można stwierdzić, że dzisiaj nie ma już innego wyjścia, jak uprawiać – jakby to ujęła Ewa Domańska (2017: 212) – ekologiczną historię ratunkową. Moje pierwsze pytanie byłoby zatem takie: jak antropocen wygląda w lokalnym, polskim wymiarze? To znaczy, jak na przykład ocieplenie klimatu, zanieczyszczenia wód mają wpływ na np. strefę przybrzeżną Morza Bałtyckiego? Jakie gatunki stowarzyszone są zagrożone? Co leży i zaśmieca bałtyckie plaże w największym stopniu? Ile jest tych śmieci i ile ważą? Takie pole badawcze mogłoby być ciekawym poligonem doświadczalnym (studium przypadku) ułatwiającym ukazanie wartości badań nad antropoceniem łączącym ujęcie humanistyczne i szeroko rozumiane przyrodoznawstwo. Analiza tego typu wykraczałaby *jednak* poza analizę *epoki człowieka* jako dyskursu:

[...] najważniejszy wymiar prezentowanych tu badań to wymiar filozoficzny, pojęciowy, dotyczący analizy założeń, tropienia relacji między kategoriami, dylematów, paradoksów, a także skrywających się za danymi tezami przed-sądów o charakterze aksjologicznym, których zazwyczaj nie artykułuje się bezpośrednio. W tym sensie w książce dokonuję analizy retoryki antropocenu: badam narracje na temat antropocenu od strony semiotycznej, normatywnej i teoretycznej (Bińczyk 2018: 10).

Moim zdaniem powyższe rozumienie antropocenu może nieść pewnie uproszczenia. Z pewnego punktu widzenia nowa epoka geologiczna jest formą narracji i dyskursu. Z drugiej strony należy wyraźnie podkreślić, że antropocen to przecież *coś więcej* niż dyskurs. To gęsta sieć nie tyle dyskursywnych, co głęboko materialnych zmian i transformacji na planecie Ziemia (Edgeworth 2014; Pétursdóttir, Olsen 2018).

Po drugie, Ewa Bińczyk mapuje w książce, jak nieodwracalne zmiany klimatu mają wpływ na politykę Stanów Zjednoczonych, Chin, Australii, krajów afrykańskich itd. i jak te zmiany są rozumiane. To jest bardzo ważny i ciekaw aspekt analizy Autorki. Pewien niedosyt po przeczytaniu tego opracowania pozostawia pominięcie studium przypadku: jak sytuacja wygląda w Polsce, jak polscy naukowcy, politycy, obywatele podchodzą do zmian klimatu, czy są świadomi jego zagrożeń, sposób przetrwania w przyszłości itd. Istotnym zagadnieniem poruszanym w pracy jest konieczność odejścia np. od paliw kopalnych w stronę globalnej polityki kładącej nacisk na odnawialne źródła energii (np. farmy wiatrowe). Właśnie w tym kontekście zaskakująca,

a nawet szokująca jest wypowiedź eurodeputowanego Karola Karskiego, na którą natknąłem się w trakcie pisania niniejszego eseju:

Nie widzę alternatywy w energii wiatrowej – mówi Karol Karski, eurodeputowany Prawa i Sprawiedliwości (PiS) – to jest koncepcja niemiecka. Wiele zdezelowanych niemieckich wiatraków czeka, aby można je było przenieść do Polski lub w jakiegokolwiek inne miejsce, gdzie uda się je upchnąć (Ciepiela 2018).

Trudno nie zgodzić się z pesymistycznym tonem monografii Autorki. To nie tak, że człowiek – *antropos* – stał się siłą geologiczną. To ma swoje historyczne, kulturowe, a może nade wszystko ekonomiczne podłoże. Ukazanie tych zależności również należy postrzegać jako ważny element omawianej monografii. Pewna część, pewna klasa antroposu stała się czynnikiem o wymiarze planetarnym, co z właściwą atencją podkreśla Autorka *Czasu człowieka*:

Grożba katastrofy klimatycznej wymaga fundamentalnego zakwestionowania dotychczasowych sposobów postępowania: polityki energetycznej, hierarchii międzynarodowych, polityki dotyczącej bezpieczeństwa, zafiksowania gospodarek na wzroście PKB, który podsycamy kredytowaną konsumpcją, wreszcie – ignorowania wymogu integralności ekosystemów. Nic dziwnego zatem, że ludzkość poszukuje planów awaryjnych, opracowując technologiczne drogi „ucieczki do przodu”, takie jak choćby inżynieria klimatu (Bińczyk 2018: 108).

Pesymistyczny ton wyводу toruńskiej filozofki przewija się przez kolejne części jej pracy. Można odnieść wrażenie, że Autorka sama nie wierzy w proponowane zmiany i potrzebę działania. Czy zatem przyszło nam jedynie czekać na nieuniknione, na koniec świata, który znamy?

## Podsumowanie

Nie mam najmniejszych wątpliwości, książka Ewy Bińczyk jest ważnym i cennym opracowaniem w krajobrazie współczesnej polskiej myśli humanistycznej. Problematyka antropocenu dopiero powoli staje się zagadnieniem dyskutowanym w rodzimej nauce. Omawiana książka wykracza poza wąskie ramy współczesnej nauki. Autorka w sposób przemyślany, precyzyjny, a zarazem krytyczny analizuje pojęcie antropocenu i jego złożone historyczne, kulturowe, społeczne oraz, ekonomiczne implikacje.

Profesor Bińczyk operuje prostym, zrozumiałym językiem. Myślę, że warto tę cechę podkreślić. Problematyka antropocenu jest – jak pisze Autorka (Bińczyk 2018: 105–108) – potwornym problemem; proce-

sem, który ma wymiar planetarny, zjawiskiem, które dotyka bogatych i biednych, młodych i dorosłych, akademików i obywateli; ludzi, rzeczy, zwierzęta i rośliny pod każdą szerokością i długością geograficzną. To praca dla naukowców i obywateli, którym leży na sercu trwanie i przetrwanie Ziemi w całej jej złożoności tego, co ludzkie i nie-ludzkie. (Eko) humanistyka według toruńskiej filozofki jest nauką praktyczną, zaangażowaną nie tylko w opis rzeczywistości, ale interweniującą w świat, czyniącą próby kreowania lepszego jutra. To praca, która zainteresuje zarówno historyków, antropologów kulturowych czy też przedstawicieli nauk przyrodniczych. Dodam więcej, to także opracowanie ważne dla polskiej archeologii. Antropocen to duch (oraz ciało) naszych czasów i archeologia polska także przed nim nie ucieknie. Co więcej, archeologia będzie – jak już pokazują angielscy i skandynawscy naukowcy – wartościową ramą interpretacyjną do badania epoki człowieka.

Czytelnika może niepokoić pesymistyczny wydźwięk pracy – „Gdybyśmy tylko umieli dostarczyć alternatywnych wizji przyszłości, zanim dopuścimy do katastrofy...” (Ibidem: 280). W końcu może się wydawać, że Ewa Bińczyk (jako filozofka) powinna dostarczyć jasnych i klarownych odpowiedzi, co i jak należy czynić w czasach, które mogą być końcem świata, jaki znamy. Nie na tym jednak polega bezdyskusyjna wartość tego opracowania. Stawia ono ważne i aktualne pytania – postawienie *właściwych pytań* jest pierwszym krokiem do rozpoznania skali problemu, przed którym nie ma ucieczki.

Warto też podkreślić fakt, że tego rodzaju badania są finansowane przez Narodowe Centrum Nauki. Należy również zauważyć, że ta aktualna rozprawa ukazała się drukiem w tak szanowanym wydawnictwie jak Państwowe Wydawnictwo Naukowe. To pozwoli dotrzeć tej monografii do szerokiego grona czytelników.

## Bibliografia

- Bińczyk E. (2015), *Inżynieria klimatu a inżynieria człowieka. Dyskursy na temat środowiska w epoce antropocenu*, „Ethos” 111(3): 153–175.
- Bińczyk E. (2017), *Dyskursy antropocenu a marazm środowiskowy początków XXI wieku*, „Zeszyty Naukowe Politechniki Śląskiej. Seria Organizacja i Zarządzanie” 112: 47–59.
- Bińczyk E. (2018), *Epoka człowieka. Retoryka i marazm antropocenu*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Borowski M., Sugier M. (2016), *Postscriptum. Spory o antropocen*, [w:] *Sztuczne natury. Performance technonauki i sztuki*, M. Borowski, M. Sugiera (red.), Księgarnia Akademicka, Kraków: 479–496.



- Ciepiela D. (2018), *Polska energetyka wiatrowa niemieckim złomowiskiem?*, URL=[http://energetyka.wnp.pl/polska-energetyka-wiatrowa-niemieckim-zlomowiskiem,322659\\_1\\_0\\_.html](http://energetyka.wnp.pl/polska-energetyka-wiatrowa-niemieckim-zlomowiskiem,322659_1_0_.html) [dostęp z dnia 20.09.2018].
- Crutzen P.J., Stoermer E.F. (2000), *The „Anthropocene”*, “Global Change Newsletter” 41: 17–18.
- Domańska E. (2017), *Nekros. Wprowadzenie do ontologii martwego ciała*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Edgeworth M. (2014), *The Relationship Between Archaeological Stratigraphy and Artificial Ground and its Significance to the Anthropocene*, [in:] *A Stratigraphical Basis for the Anthropocene*, C.N. Waters, J. Zalasiewicz, M. Williams, M.A. Ellis, A.M. Snelling (eds.), Geological Society, London: 91–108.
- Edgeworth M., Benjamin J., Clarke B., Corssland Z., Domańska E., Gorman A.C., Graves-Brown P., Harris E.C., Hudson J.M., Kelly J.M., Paz J.V., Salerno M.A., Witmore C., Zarankin A. (2014), *Archaeology of the Anthropocene*, “Journal of Contemporary Archaeology” 1(1): 73–132.
- Edgeworth M, Richter D.B., Waters C., Haff P., Neal C., Price S.J. (2015), *Diachronous Beginnings of the Anthropocene: the Lower Bounding Surface of Anthropogenic Deposits*, “The Anthropocene Review” 2(1): 1–26.
- Latour B. (2014), *Anthropology at the Time of the Anthropocene – A Personal View of What is to be Studied*, URL=[www.bruno-latour.fr/sites/default/files/139-AAA-Washington.pdf](http://www.bruno-latour.fr/sites/default/files/139-AAA-Washington.pdf) [accessed 20.09.2018].
- Pétursdóttir Þ. (2017), *Climate Change: Archaeology and Anthropocene*, “Archaeological Dialogues” 24(2): 175–205.
- Pétursdóttir Þ., Olsen B. (2018), *Theory Adrift: the Matter of Archaeological Theorizing*, “Journal of Social Archaeology” 18(1): 97–117.

**Grzegorz Francuz**

ORCID 0000-0002-1660-420X

Uniwersytet Opolski  
Wydział Nauk Społecznych

Opole University  
Faculty of Social Sciences

## **PYTANIE O CZŁOWIEKA I JEGO MIEJSCE W EPOCE ANTROPOCENU**

W swoim tekście, odnoszę się do niektórych zagadnień podniesionych w książce Ewy Bińczyk *Epoka człowieka. Retoryka i marazm antropocenu*. Rozważania Ewy Bińczyk koncentrują się na dyskursach i dysputach towarzyszących terminowi antropocen, pojęciu oznaczającemu kolejną epokę geologiczną w dziejach Ziemi, gdy siłą sprawczą globalnych przemian staje się człowiek z jego cywilizacją. Bogactwo podejmowanych w książce zagadnień jest imponujące. Autorka odwołuje się do bogatej literatury dotyczącej antropocenu. Przywołuje wiele wątków związanych z debatą wokół tego pojęcia, analizuje retorykę i narracje towarzyszące dyskusjom o antropocenie w ramach różnorodnych dziedzin badawczych. Píše:

w książce dokonuję analizy retoryki antropocenu: badam narracje na temat antropocenu od strony semiotycznej, normatywnej i teoretycznej. Szukam tym samym tego, co w nich wyjątkowe: nowych, zaskakujących terminów, pytań, których nie stawiano wcześniej, a nawet przestrzeń namysłu, z których wyłania się rezygnacja twórcza i intelektualna. Pytam o wspólne pojęcia (lokalizując słownik antropocenu) i założenia, interpretuję badane teksty, porządkując je zgodnie z rozpoznanymi przeze mnie wiodącymi motywami. W książce przedstawiam też definicje wielu podstawowych dla wspomnianych tu debat terminów.

Należy podkreślić, że termin „antropocen” nie jest uznaną w naukach o Ziemi nazwą epoki geologicznej, został zaproponowany przez badaczy jako nazwa okresu, w którym człowiek ingeruje w procesy ewolucji planety. W owym czasie można zaobserwować wywołane działalnością ludzi globalne zmiany klimatu, degradację gleb, zakwaszenie oceanów, zaburzenie cykli biogeochemicznych, utratę bioróżnorodności. W kontekście propozycji uznania i nazwania nowej epoki geologicznej zrodziła się bogata dyskusja, pojawiało się szereg pytań i wątpliwości.

Autorka książki porusza między innymi takie kwestie jak: przewyższenie antropocentryzmu, nowe definiowanie natury i miejsca w niej człowieka, jego odpowiedzialność i sprawczość, omawia też polityczne, ekonomiczne i kulturowe uwarunkowania debat o antropocenie.

Epoki geologiczne Ziemi charakteryzują się długim okresem trwania i są całkowicie niezależne od historii ludzkości. Ich czas szacuje się w milionach i tysiącach lat. Antropocen, o ile się da wyznaczyć jego początek, byłby zatem niezwykle krótką epoką, a dynamika przemian z nim związanych nie odpowiada skali geologicznej, jest bowiem związana z historią ludzkości, a nawet z pewnym jej wycinkiem, gdy cywilizacja oparta na paliwach kopalnych zaczęła się dynamicznie rozwijać. W antropocenie krótka skala historii ludzkości łączy się ze skalą przemian geologicznych, nie istnieje granica oddzielająca dzieje człowieka od globalnej historii Ziemi.

Na charakterystyczne dla antropocenu zjawiska możemy spojrzeć z geologicznej, przyrodniczej perspektywy lub z punktu widzenia ludzkiej historii. Procesy geologiczne są przedmiotem badań nauk przyrodniczych, mają własną dynamikę, charakteryzuje je swego rodzaju fatalistyczna nieuchronność i niezależność od człowieka, który im podlega. Jakie znaczenie dla praktyki ludzkiej ma dyskusja specjalistów nauk przyrodniczych o antropocenie? Dyskurs naukowy jest neutralny aksjologicznie, nie wynikają z niego żadne postulaty moralne, czy wytyczne dla ludzkich działań, opis faktów nie wyznacza powinności. Uznanie antropocenu za kolejną epokę geologiczną nie generuje jakichś jednoznacznych wskazań, może rodzić zarówno aktywne dążenie do przeciwstawiania się szkodliwym dla ludzkości procesom, jak i bierność wobec nich, gdyż przerastają one człowieka i mają status procesów naturalnych. Oczywiście autorytet nauk ścisłych we współczesnej kulturze przyczynia się do wzmocnienia argumentów krytyków szkodliwych dla biosfery praktyk ludzkości. Jednakże antydogmatyzm i sceptycyzm obowiązujący w dyskursie naukowym osłabia wymowę tez o antropogenicznych przyczynach obecnych przemian geologicznych. Dodatkowo złożoność mechanizmów wpływających na klimat uniemożliwia jednoznaczne wskazanie przyczyn badanych procesów. Można stwierdzić, że przypisywanie ludziom określonej roli w wywoływaniu globalnych przemian oraz eksponowanie takich a nie innych przyczyn tychże przemian zależy od przyjętych założeń filozoficznych, światopoglądowych oraz politycznych. To rodzi między innymi marazm, który według autorki towarzyszy refleksji i działaniom ludzkim w epoce antropocenu.

Gdy przyjmujemy pozycję neutralnych badaczy naturalnych procesów, aktywność człowieka i jego wpływ na zmiany klimatyczne jawi się

jako element zjawisk przyrodniczych, jest po prostu częścią sieci wzajemnie powiązanych zdarzeń. Podobnie jak inne istoty żywe gatunek *Homo sapiens* przekształca planetę na większą lub mniejszą skalę. W poprzednich okresach historii Ziemi dominowały różne gatunki, które powodowały globalne zmiany. Jak sama nazwa epoki sugeruje, w antropocenie dominuje człowiek, szczególnie gdy chodzi o wpływ na klimat i zasiedlanie habitatów ziemskich. Oczywiście ta dominacja może być złudzeniem wynikającym z naszej antropocentrycznej perspektywy, w gruncie rzeczy nasze ziemskie bytowanie zależy od roślin, grzybów i bakterii, które napędzają metabolizm biosfery. Działalność człowieka jest być może chwilowym zakłóceniem metabolicznych procesów planety.

Warto zapytać, z czyjego punktu widzenia można mówić o zakłóceniu, o jakie zakłócenie chodzi, co zostało zakłócone oraz czy mówienie o zakłóceniu ma w ogóle sens. Człowiek ze swoją cywilizacją jest oskarżany o antropocentryczny ekspansjonizm, o arogancję, która zagraża trwaniu innych gatunków i globalnej równowadze. Jednym słowem człowiek niszczy obecny stan biosfery i klimatu. Wydaje się jednak, że u podstaw tego oskarżenia kryje się odrzucany przez nie antropocentryzm, chodzi w nim ostatecznie o zabezpieczenie interesów naszego gatunku. Podkreślając wagę integracji i harmonii obecnego stanu biosfery, potrzebę stabilizacji klimatu i zachowania bioróżnorodności, jesteśmy zainteresowani podtrzymaniem zastanego stanu. Zaś dzisiejsza forma biosfery sprzyja gatunkom, które wyewoluowały w ostatnich milionach lat, np. sakom, w tym również człowiekowi. Tak więc, aby bronić istnienia ludzkości i zapewnić jej znośne, bogate, urozmaicone i pełne dodatnich bodźców środowisko, trzeba chronić różnorodność gatunkową, zagwarantować trwanie ekosystemów charakterystycznych dla obecnego stadium rozwoju biosfery i zapobiegać zmianom klimatu. Negując antropocentryzm, krytyka destruktywnych wobec środowiska działań ludzkich zakłada *implicite* przekonanie wartościujące: istnienie ludzkości jest dobre, a podtrzymanie tego istnienia i warunków mu sprzyjających jest powinnością moralną.

Wychodząc poza antropocentryczną perspektywę i przyjmując neutralne spojrzenie badacza naturalnych zjawisk, możemy podkreślić, że w historii rozwoju życia na Ziemi miały miejsce okresy, gdy dominowały całkowicie odmienne gatunki niż dziś. Były też okresy, gdy różnorodność gatunkowa była większa od obecnej. Zmieniał się skład atmosfery ziemskiej, co powodowało zagładę jednych form a sukcesję innych. Zachodziły dramatyczne i gwałtowne procesy masowego giniecia gatunków. Obecne działania człowieka, które przyczyniają się do tzw. szóstego wymierania gatunków, pełnią tę samą rolę, co owe procesy.

Ludzkie działania i ich konsekwencje oczyszczają pole dla nowych gatunków, które mogą się pojawić po wyginięciu większości współczesnych form życia oraz samego człowieka. Jeżeli to nastąpi, z punktu widzenia procesu rozwoju życia nic nadzwyczajnego się nie stanie.

Jedynym, niewątpliwie niezależnym od antropocentrycznej perspektywy faktem jest ciągły proces przemian biosfery. Nieantropocentryczna postawa prowadzić może do zaakceptowania tego procesu, a nawet do poddania się mu. Po prostu zarówno klimat, jak i cała biosfera się zmieniają. Możemy dodatkowo pytać: co dynamizuje te zmiany? Jaka jest rola człowieka w tych zmianach? Jakie są konsekwencje tego procesu dla ludzkości? Czy nasze przewidywania są trafne? Czy akceptujemy te konsekwencje? Czy kierunek przemian nam się podoba? Jakie wynikają z tego postulaty moralne?

Z naukowej, wolnej od wartościowania pozycji, nawet jeśli ludzie mają wpływ na globalne przemiany, są jak inne istoty żywe, więc znika wyjątkowy status, którego się domagają. Nasze antropocentryczne nastawienie również jawi się jako przejaw mechanizmów biologicznych. W swym egoizmie gatunkowym człowiek nie różni się od innych istot. Wszystkie gatunki są skoncentrowane jedynie na własnych korzyściach i w miarę swoich możliwości czerpią ze środowiska, ile się da. Każda istota żywa, każdy gatunek w sprzyjających okolicznościach maksymalnie korzysta z zasobów środowiska, używa inne gatunki do swoich celów. Wszelkie organizmy bowiem cechuje swego rodzaju ślepotą i krótkowzrocznością w „łapaniu okazji”, nie planują swoich działań, a gdy im się powodzi, biorą, co tylko się da. Jednakże podlegają władzy przyrody i bardzo szybko odczuwają jej karzącą rękę, gdy naruszają naturalną harmonię. W ramach ekosystemów działają mechanizmy regulacyjne, wywoływane przez splot wzajemnych oddziaływań między organizmami i każda istota musi się podporządkować tym regulacjom.

Przekraczanie narzuconych przez naturę barier, poddawanie przyrody kontroli i coraz większe panowanie nad nią stanowi istotę cywilizacji ludzkiej. *Homo sapiens* wraz z rozwojem technologii uniezależnia się od przyrody, nie jest całkowicie bezsilny i zdany na łaskę naturalnych żywiołów, uwalnia się od nękających go klęsk głodu, epidemii, chorób oraz innych niedogodności losu. Rozwój naukowo-technicznej cywilizacji przyczynia się do poprawy warunków życia milionów ludzi. Z perspektywy ludzkiej historii patrzymy z dumą na ten proces wzrostu naszej potęgi, chwalimy postęp. Nasz gatunek jawi się jako podmiot przemian, podkreślamy sprawczość człowieka, jego moc. Ludzkość ma wpływa na swój los. Z zasady przyjmujemy antropocentryczną postawę, bo bierzemy pod uwagę dążenia, pragnienia, cele ludzi.

Procesy geologiczne stanowią odległe tło historii ludzkiej, gdyż ona uniezależnia się od historii naturalnej. Jak głosił Marks: następuje ucłowieczenie przyrody, wyzwolenie spod jej tyranii, przejście od „królestwa konieczności do królestwa wolności”. Natura to bierny przedmiot kontroli i źródło zasobów. Ta antropocentryczna wiara w omnipotencję człowieka oraz w zbawczą moc technologii objawia się dziś w wizjach wspaniałego antropocenu, gdy ludzkość przejmuje kontrolę nad klimatem, termostatem Ziemi, dokonuje inżynierii planetarnej, przekształca całkowicie otoczenie i sama siebie, naprawiając w ten sposób wszystkie szkody, a nawet ulepszając naturę. Mamy tutaj do czynienia z polityką restauracji natury. Polityce tej towarzyszy przekonanie o demiurgicznej mocy *Homo sapiens* nad światem życia, które zawsze można zniszczyć i przywrócić do stanu pierwotnego, a ochrona przyrody, czy planetarnej równowagi, sprowadza się do zarządzania biosferą. Naturze pozostawiona jest rola biernego przedmiotu, którym ludzie dowolnie manipulują, przekształcają i projektują zgodnie ze swoimi potrzebami. Nie posiada ona wartości niezależnej od człowieka i jest zdana na jego łaskę. Takie wizje nawiązujące do baconowskiego i oświeconego scjentyzmu oraz technokratycznego optymizmu, wydają się naiwne i anachroniczne, mogą być jednak niebezpieczne.

Krytycy koncepcji restauracji przyrody podkreślają potrzebę zachowania nietkniętego ręką ludzką środowiska, odwołują się do konieczności zachowania bioróżnorodności, zagrożonych gatunków oraz niepowtarzalnych konfiguracji zespołów przyrodniczych i jednocześnie twierdzą, że wspomniane elementy nie podlegają odtworzeniu. Ponadto podnoszą argument, iż w przypadku odrestaurowania fragmentu przyrody nie jest on już naturalny i dziki, gdyż stanowi wytwór człowieka. Mamy tutaj do czynienia z przeciwstawieniem tego, co naturalne, dzikie i nietknięte przez człowieka, temu, co wytworzone i sztuczne. Czy jednak dziś przeciwstawienie tego, co naturalne, temu, co sztuczne da się przeprowadzić? Czy istnieją naturalne systemy niezmodyfikowane przez człowieka? Trzeba podkreślić, że aktywność ludzka jest tak wszechogarniająca, że trudno znaleźć jakikolwiek skrawek przyrody, który nie podlega wpływom naszej działalności. Nie jest zatem możliwe jednoznaczne przeciwstawienie sobie tego, co naturalne, temu, co sztuczne. W przypadku koncepcji inżynierii planetarnej i inżynierii człowieka należy zwrócić uwagę na nasz brak zrozumienia skomplikowanej sieci zależności globalnej regulacji atmosfery oraz nieprzewidywalność konwekcji podejmowanych działań. Po prostu w tej materii jesteśmy niekompetentni, nasza wiedza bowiem zawsze jest ograniczona, a linearny sposób myślenia nie pozwa-



la uchwycić całą sieć współzależności, czy przewidzieć odległych skutków działania.

W antropocenie uświadamiamy sobie cenę sukcesu cywilizacji. Bolesnie ujawnia się rozdziew pomiędzy tempem rozwoju technologii a możliwościami adaptacyjnymi środowiska naturalnego, zachwiana zostaje homeostaza planety. Wiele dobrodziejstw cywilizacji rodzi skutki uboczne, które w dłuższej perspektywie zagrażają vitalności i istnieniu gatunku *Homo sapiens*. Można powiedzieć, że człowieka dopada ekologiczna sprawiedliwość. Podziela los innych gatunków, które przekraczają miarę. Dzięki temu uświadamia sobie ponownie swoją bezsilność i zależność od szerszego systemu natury, co było normalnym doświadczeniem ludzi epok przednowoczesnych.

Wedle autorki książki mamy problem ze zrozumieniem dynamiki procesów antropocenu i brakuje nam narzędzi mentalnych oraz pojęć do adekwatnego opisu zachodzących zjawisk. Skala przestrzenna i czasowa wyzwolonych procesów oraz szum informacyjny z tym związany nie „mieści się w głowie” przeciętnego człowieka, który prowadzi życie, jak gdyby nic mu nie groziło. To znowu potęguje marazm poznawczy, moralny i sprawczy, z których ten ostatni wydaje się stanowić zaklinalnie rzeczywistości. Wynika to zapewne z faktu, że my, ludzie, posiadamy ograniczone możliwości rozumienia złożoności zjawisk skali globalnej.

Fundamenty naszej mentalności, wzorce naszego zachowania i myślenia wywodzą się z paleolitu. *Homo sapiens* i jego bezpośredni przodkowie przez kilka milionów lat wiodli życie w niewielkich hordach, korzystając z łatwo dostępnych zasobów przyrody. Prowadzili zbieracko-łowiecki tryb życia i w znikomym stopniu przekształcali środowisko naturalne. Dziś ludzie nadal zachowują się wedle paleolitycznego wzorca, który nakazuje ekspansję, wzrost i wykorzystanie środowiska. Człowiekowi paleolitu przyroda jawiła się jako nieograniczone źródło bogactwa, z którego można czerpać do woli. W przypadku niedostatku wystarczyło się przenieść za następne wzgórze, a za nimi zapewne rozpościerały się dziewicze, obfite w zwierzyńnię obszary. Niepohamowana eksploracja środowiska oraz porządkowanie go wedle własnych upodobań, radość ze wzrostu własnej rodziny i społeczności oraz pomnażanie jej zasobów, wreszcie współzawodnictwo z innymi członkami wspólnoty były dla pierwszych przedstawicieli naszego gatunku pożyteczne – pobudzały ich rozwój. Tak działo się przez ponad dwie trzecie bytowania *Homo sapiens* na naszej planecie. W starszej epoce kamienia antropopresja na naturalne ekosystemy była nieporównywalnie mniejsza niż obecnie. Co się jednak dzieje wraz ze wzrostem liczebności ludzi na Ziemi i zaawansowania ich cywilizacji? Jakie skutki przynoszą wy-

mienione wzorce zachowania dzisiaj? Jakie konsekwencje dla biosfery ma dążenie *Homo sapiens* do stałego wzrostu i ekspansji?

Wydaje się, że krótkowzroczność jest zapisana w naszej naturze. Nawet preindustrialne plemiona, zasiedlając wyspy Oceanu Spokojnego czy kontynent amerykański, doprowadziły do wyćpienia nieprzygotowanych na spotkanie z człowiekiem gatunków. Odnoszone przez dawne cywilizacje sukcesy w przekształcaniu środowiska i w dynamicznym rozwoju wiodły często do upadku tychże cywilizacji. Człowiek, tak samo jak inne gatunki, dopóki stanowi jeden z integralnych elementów zasiedlanego ekosystemu i podlega jego siłom regulacyjnym, nie czyni nic groźnego dla równowagi zajmowanego środowiska. Jednakże w sytuacjach, gdy uzyskuje przewagę nad wszystkimi innymi istotami, doprowadza do wyćpienia niektórych gatunków, do wyeksploatowania zasobów i degradacji zasiedlanych ekosystemów. Korzystając z dobrodziejstw natury, nie jest w stanie przewidzieć, w którym momencie dalsza jej eksploatacja grozi wyczerpaniem zasobów. Mając więc okazję łatwego pozyskiwania dla swoich celów zasobów naturalnych, czerpie z nich „do oporu”. Krótko mówiąc, ludzka bezsilność stanowi gwarancję trwania naturalnych biocenoz.

Niszczące zachowanie dawnych cywilizacji wynikało z nieznajomości mechanizmów natury. Jednakże współcześni ludzie, którzy posiadają wiedzę o systemach szkodliwego wpływu cywilizacji na naturalny system Ziemi, zachowują się w tym samym stylu. Widocznie sama wiedza tu nie wystarcza, człowiecze wzorce zachowania są bowiem głęboko wpisane w naturę ludzką, kształtowaną przez tysiące, a nawet miliony lat. Wydaje się, że najlepszym krokiem w kierunku uzdrowienia relacji człowieka z przyrodą będzie zrozumienie naszej ludzkiej natury i rozpoznanie jej ograniczeń, nawet gdyby wnioski naruszały utrwalone wyobrażenia ludzi o sobie.

Nazwa antropocenu sugeruje, że cała ludzkość jako gatunek ponosi odpowiedzialność za wywołane procesy globalnej zmiany klimatu i zubożenia biosfery. Autorka słusznie zwraca uwagę, że dzisiejszy stan totalnego zagrożenia wywołany został głównie przez aktywność bogatej Północy, czyli przez kraje, w których rozwinął się kapitalizm, zawansowana cywilizacja i technologie. Wspomniane kraje nie dość, że spowodowały obecną sytuację, ale mają też środki, by unikać jej skutków. Nierówności wynikające ze światowego porządku ekonomicznego przyczyniają się do przenoszenia kosztów naturalnych katastrof na ubogie kraje. Współczesny globalny rynek i związana z nim neoliberalna ideologia są odpowiedzialne za szkody w środowisku naturalnym oraz niesprawiedliwą dystrybucję skutków ekologicznych zniszczeń.

Hegemonia racjonalności rynkowej kreuje konsumpcyjną osobowość, której głównym celem jest maksymalizacja potrzeb i zaspokajanie pragnień. We współczesnych masowych społeczeństwach jednostki pozbawione jakichkolwiek więzów zaczynają uznawać swoje zachcianki i dążenia za jedyny fundament zasad życiowych. Inni ludzie oraz otaczający świat stanowią zaledwie środki dostarczające przyjemności. Rodzi się sytuacja, gdy z jednej strony pojawia się coraz więcej ludzi, którzy w mnożą swoje potrzeby, a z drugiej zaś mamy ograniczone zasoby Ziemi. Ekonomiczna racjonalność w ramach liberalnej demokracji jest utożsamiona z interesem uczestników rynkowej gry, zainteresowanych głównie maksymalizacją zysków. Podkreśla się, że wszyscy obywatele powinni mieć możliwość realizacji swoich interesów i preferencji, szansę swobodnego wyboru modelu życia.

Wolnorynkowa globalizacja pozbawia lokalne i regionalne społeczności kontroli nad ich środowiskiem życia, ubezwłasnowolnia je wobec potężnych sił międzynarodowego kapitału, skazuje na marginalizację. Dzięki globalnemu rynkowi rośnie potęga światowych korporacji, władza ekonomiczna podlega alienacji, uniezależniając się od lokalnej bazy swojego działania i pozbawiając lokalne społeczności kontroli nad środowiskiem ich życia. Wspólnoty a nawet państwa narodowe stają się bezsilne wobec potężnych sił międzynarodowego kapitału. Korporacje eksternalizują koszty wytwarzania tanich dóbr, czerpiąc zyski, i przerzucają większość szkodliwych skutków ubocznych produkcji na pracowników, na lokalne społeczności i środowisko. Przekształcają prawie wszystko na Ziemi w zasoby i towary przeznaczone do użycia przez nieliczne centra.

Polityczny marazm antropocenu wynika z braku konsensusu w kwestii przyczyn globalnych zagrożeń, kampanii dezinformacji oraz sprzeczności interesów. We współczesnych pluralistycznych, demokratycznych społeczeństwach niemożliwe jest wypracowanie i wdrożenie skutecznych działań zapobiegawczych. A katastrofa jest blisko. Nie ma też żadnej gwarancji, że demokratyczne procedury racjonalnej dyskusji zarówno w sferze polityki, jak i w nauce doprowadzą do podjęcia stosownych przedsięwzięć. Wobec tej sytuacji rodzi się pokusa, by uznać, że demokracja nie jest dość sprawna, aby zapobiec nieuchronnej katastrofie. Zatem właściwa polityka ekologiczna antropocenu nie powinna wynikać z wypracowanego w dyskusji politycznej kompromisu, lecz z wiedzy naukowej, z nauki o globalnych procesach planety, a demokracja nie może lekceważyć praw natury. Polityka ma być zatem wprowadzana niejako z wiedzy o prawach natury. Ze zrozumienia naturalnego porządku i globalnych mechanizmów natury wynika hierarchia

wartości, tworzy się najwyższy poziom zasad, który wskazuje, jak oceniać czyny ludzi i wybierać właściwe strategie. Nie demokratyczny proces podejmowania decyzji stanowi źródło legitymizacji politycznej, lecz nauki przyrodnicze. W ten sposób koncepcje polityczne przyjmują tę samą strukturę, co tradycyjne, dawne, przednowoczesne doktryny polityczne, które były konstruowane na bazie filozofii natury i których prawomocność opierała się na przyjmowanym modelu natury, który je legitymizował. Dostrzegamy tutaj polityczny paternalizm, gdy ekologicznie oświeceni politycy, którzy posiadają właściwą wiedzę o stanie natury, przemawiają w jej imieniu, w imieniu Gai, do tkwiącej w ignorancji większości obywateli. Interesy zwykłych ludzi muszą być poświęcone w imię większego dobra, takiego jak stabilność klimatu oraz bioróżnorodność.

W kontekście wątku przewyżczenia antropocentryzmu warto wyróżnić jego dwa rodzaje: mocny, ślepy, poddany biologicznym mechanizmom w człowieku i nastawiony na maksymalne czerpanie ze środowiska oraz zaspokajanie wszystkich potrzeb ludzkich; słaby, oświecony antropocentryzm, nastawiony na zrozumienie pozycji człowieka we wszechświecie i wykorzystanie ludzkich możliwości nie do podporządkowania przyrody, lecz do osobistego rozwoju i zrozumienie miejsca ludzkości w kosmosie, co może pociągać za sobą harmonijne współzycie z naturą.

Mocny antropocentryzm czyni z ludzkich zachcianek najwyższe prawo, idzie w parze z neoliberalnym podejściem do światowego rynku. Wyraża się w nim skrajny egoizm gatunkowy człowieka. Kierując się taką postawą, ludzie uzurpują sobie wyjątkowe prawa wobec wszystkich innych istot. Wersja mocnego antropocentryzmu opiera się na uznawaniu za ważne jedynie satysfakcji i odczuć jednostek. Sprowadza się do arogancji wobec reszty bytu, postrzeganej jedynie jako źródło zaspokajania ludzkich potrzeb, źródło zysków i towarów. W istocie jest to nastawienie destruktywne. Jeżeli bowiem indywidualne dążenia jednostek uznamy za źródło wartości, to droga do bezwzględnej eksploatacji świata, istot żywych i ludzi jest otwarta, przestają istnieć jakiegokolwiek obiektywne normy.

Słaby antropocentryzm umieszcza ludzkie preferencje i dążenia do zaspokajania potrzeb w szerszym kontekście wizji filozoficznej, światopoglądu i ideałów moralnych, które uwzględniają ważne konteksty ludzkiego życia. Dostrzega on granice człowieczych dążeń i preferencji. Opiera się na pokorze, wynikającej ze zrozumienia niezwykłości procesów zachodzących w przyrodzie oraz kontekstów ludzkiego życia, jak też wdzięczności dla kosmicznych procesów, które doprowadziły do pojawienia się istoty obdarzonej samoświadomością. Z tym wiąże się po-

czucie odpowiedzialności za otaczające człowieka środowisko, odpowiedzialności tym większej, im większe są możliwości ludzkiej ingerencji w przyrodę. Na gruncie słabego antropocentryzmu *Homo sapiens* ujmowany jest w obrębie naturalnego porządku. Porządek ów zakreśla ramy ludzkiego działania, wynikające zaś z tej struktury zasady pozwalają oszacować ludzkie czyny, pragnienia i potrzeby. Pośród nich można wyróżnić pragnienia racjonalne i uzasadnione oraz nieracjonalne, szkodliwe dla środowiska i społeczeństwa ludzkiego. Istnieją obiektywne, niezależne od człowieka, układy odniesienia, takie jak Bóg, natura, społeczeństwo, czy racjonalny ład świata, *Logos*, *Tao*.

Odrzucenie antropocentryzmu jest niemożliwe, gdyż, banalnie mówiąc, człowiek zawsze patrzy na świat z ludzkiej perspektywy. Co więcej, odrzucenie antropocentryzmu miałyby szkodliwe następstwa dla odpowiedniej postawy człowieka wobec środowiska naturalnego. Mogłoby przyczynić się do przyjmowania takich perspektyw pojmowania świata i człowieka, które zagrażałyby humanistycznemu dziedzictwu cywilizacji. Jednocześnie sam tylko człowiek może się zdystansować wobec swoich antropocentrycznych dążeń oraz gatunkowego partykularyzmu i rozpoznać osobisty status istoty żywej, uwikłanej w sieć zależności międzygatunkowych, a co za tym idzie – nie kierować się ślepo egoizmem gatunkowym. Nie chodzi zatem o iluzoryczne i utopijne odrzucenie antropocentryzmu, lecz o rozpoznanie go w sobie, zrozumienie i właściwe pokierowanie nim. Zamiast negowania antropocentryzmu, a co często kroczy z tym w parze – humanizmu, istnieje potrzeba swego rodzaju przeformułowania idei humanizmu. Krótko mówiąc, chodzi o stworzenie humanizmu ekologicznego, który uznaje dotychczasowe dziedzictwo myśli europejskiej: szanuje godność jednostek ludzkich, uznaje prawa człowieka, a jego prometejskie dążenie do przekraczania zastanego porządku rzeczy przyjmuje jako naturalny przejaw twórczych sił ewolucji. Jednak *Homo sapiens* nie może być wyrwany z szerszego kontekstu kosmicznego bytu, bowiem tylko w harmonii z nim może się realizować swoje człowieczeństwo. Powinien też uznać istnienie wyższego, naturalnego porządku, w ramach którego ludzie mogą rozwijać swoją kulturę i cywilizację. Na gruncie tego porządku przecież ukształtowały się zarówno najlepsze, jak i najgorsze właściwości naszego gatunku, które stanowią bazę rozwoju ludzkości. Zubożenie i destrukcja natury jest równocześnie zubożeniem i destrukcją człowieka.

Podsumowując, chciałbym podkreślić, że kształtując właściwe postawy współczesnych ludzi, można wrócić do starożytnych myślicieli Europy. Według antycznych filozofów człowiek stanowił część kosmicznego ładu i podlegał jego prawom. Akceptując prawa kosmosu, mógł

osiągnąć szczęście i harmonię. Jedną z naczelných cnót według starożytnych był umiar i zrozumienie przez człowieka swojego miejsca w kosmosie. Przekraczanie miary i brak szacunku wobec natury było wykroczeniem, przejawem pychy, *hybris*, karanej przez bogów. Należałoby dziś wrócić do idei etyki cnót, która podkreśla potrzebę doskonalenia charakteru osób, osobistego wzrostu, samodoskonalenia.

Równowaga ekologiczna, czyli ekologia zewnętrzna (zachowanie człowieka w środowisku), ściśle wiąże się z ekologią wewnętrzną człowieka, czyli zrównoważonym rozwojem wszystkich sfer jego jestestwa, całej osobowości. Paradoksalnie troska o środowisko, o planetę, powinna się zaczynać od troski o człowieka i dążyć do ugruntowania w nim postawy ekologicznej. Chodzi o harmonię wewnętrzną ludzi, o rozwijanie w nich ekologii wewnętrznej, co doprowadzi do spokoju ducha i poczucia zadomowienia w świecie. Ochrona przyrody wymaga odrzucenia ubogiej, redukcjonistycznej antropologii, która sprowadza człowieka do *homo oeconomicus* i eksponuje tylko jego potrzeby materialne. Pojawia się więc konieczność takiej refleksji filozoficznej i metod pracy z umysłem, które przyczyniają się do zrozumienia przez ludzi ich statusu istot żywych i rozwoju w nich postawy zwanej biofilną. Postawa ta wyraża się w czci i respekcie wobec otaczającego świata, wiąże się umiarem i odpowiedzialnością za otaczające życie jednocześnie odrzuca też arogancki antropocentryzm.



**Symposium nad książką pod redakcją Macieja Glogera,  
Tomasza Sobieraja (2016), *Między przyrodoznawstwem  
a humanistyką. Przestrzenie kultury polskiego  
pozytywizmu*, Semper, Warszawa**

***Renata Stachura-Lupa***

ORCID 0000-0003-4962-962X

Uniwersytet Pedagogiczny  
im. Komisji Edukacji Narodowej w Krakowie  
Wydział Filologiczny

Pedagogical University of Cracow  
Faculty of Philology

## **ZROZUMIEĆ POZYTYWIZM**

Rozwój nauk przyrodniczych, odkrycia geograficzne i astronomiczne, wynalazki techniczne zmieniają i przekształcają w świadomości społecznej obraz świata, stosunków międzyludzkich, zależności pomiędzy człowiekiem a naturą. W XIX wieku wzrasta społeczny autorytet nauki. Teoria elektrodynamiki Ampère'a, odkrycie praw elektrolizy i zasady zachowania energii, ustalenie struktury cząsteczki benzenu, okresowego układu pierwiastków i mechanizmów ewolucji oraz osiągnięcia techniczne – telegraf, drukarska maszyna rotacyjna, lokomotywa – zmieniają sposób interpretacji świata materialnego, jak i zjawisk społecznych czy procesów historycznych. W świetle nowych metodologii badań, stawiających sobie za cel empiryczne poznanie zjawisk, maleje rola spekulacji czysto teoretycznych, które nie zostały oparte na wiedzy pochodzącej z doświadczenia i obserwacji. Wzrostowi zaufania do nauki towarzyszy przekonanie o możliwości opisania, skatalogowania i uporządkowania rzeczywistości, odkrycia praw ogólnych, a w przeszłości – może nawet i sterowania zachodzącymi w jej obrębie procesami.

Stosunek polskich pozytywistów do osiągnięć XIX-wiecznego przyrodoznawstwa jest zjawiskiem złożonym. Wykracza poza sferę upodobań i fascynacji, zainteresowań naukowych jednostek, stając się elementem wyznawanej nie tylko przez ludzi nauki, ale i kultury – pisarzy, publicystów, działaczy oświatowych i społecznych – orientacji światopoglądowej zwanej scjentyzmem. Pojawieniu się, a z czasem i upowszechnieniu się scjentyzmu na ziemiach polskich towarzyszy recepcja myśli zachodnioeuropejskiej, połączona z próbami wypracowania w oparciu o jej zdobycze nowego (czy może nowoczesnego) modelu społeczeństwa, z nową, przystającą do nowej rzeczywistości, koncepcją kultury, literatury, historii, estetyki, etyki etc. Rolę medium pośredniczącego między światem nauki a społeczeństwem przyjmują na siebie

prasa, literatura piękna, stowarzyszenia i instytucje naukowe, kulturalne oraz salony. Świadomość wpływu, jaki przyrodoznawstwo wywiera na sposób myślenia o człowieku, towarzyszy pozytywistom od momentu ich pojawienia się w życiu publicznym. Głos w sprawie zabierają zarówno wyznawcy, jak i przeciwnicy nowych idei, nie wyłączając np. Kościoła katolickiego, a i sami pozytywiści w wielu kwestiach nie są jednomyślni, co znacznie utrudnia zrozumienie ich światopoglądu czy zmian zachodzących w jego obrębie. Tom *Między przyrodoznawstwem a humanistyką. Przestrzenie kultury polskiego pozytywizmu* poszerza dotychczasowy stan badań nad wiekiem XIX, a zwłaszcza nad stworzonym (czy projektowanym) przez pozytywistów modelem kultury, ukazując jego mniej znane czy dotąd w ogóle nieeksplorowane rejony. Obok studiów przekrojowych, poświęconych oddziaływaniu przyrodoznawstwa na myśl społeczną, teologiczną, polityczną czy literaturoznawczą, przynosi ujęcia szczegółowe, w których na plan pierwszy wysuwają się twórcy i ich dzieła: Felicjan Faleński, Antoni Sygietyński, Bolesław Prus, Henryk Sienkiewicz, wreszcie reprezentowana przez autorów pomniejszych poezja.

Idea, która powraca na łamach tomu, a w artykule Tomasza Sobieraja zostaje dokładnie omówiona, jest idea konsyliencji wiedzy. Jak w artykule *W stronę konsyliencji wiedzy. Pozytywizm polski o ideale nauki i poznania* pokazuje to Sobieraj, pozytywiści polscy, zainspirowani myślą zachodnioeuropejską – m.in. Augusta Comte’a, Hipolita Taine’a i Herberta Spencera, byli przeświadczeni o możliwości (a nawet konieczności) ujednoczenia metody naukowej. W kwestii metodologii badań za wzór miało posłużyć instrumentarium przyrodoznawstwa, przeniesione na grunt nauk społecznych, psychologii, filozofii, krytyki i historii literatury, słowem – „wszystkich dziedzin ludzkiej aktywności umysłowej”. W metodzie racjonalno-empirycznej widziano szansę na postęp i wyzwolenie ludzkości z pułapki myślenia irracjonalnego – miał to być „jedyny środek dochodzenia do prawdy o świecie naturalnym i społecznym”. W ślad za postulatami unaukowania humanistyki szły próby dookreślenia jej zadań: poznawczych i społecznych, a także miejsca takich dyscyplin, jak psychologia czy socjologia w klasyfikacji nauk. Do rangi „metodologicznego toposu” urosły obserwacja i doświadczenie. Podjęta przez Sobieraja próba opisu „idei konsyliencji wiedzy” obejmuje wstępny etap pozytywizmu, a zatem jego fazę „optymistyczną”, w której to rozwojowi nauk przyrodniczych towarzyszy obraz świata jako „struktury uporządkowanej”, dającej się badać i opisywać dzięki jednolitej metodzie badawczej. Autor jedynie napomina o mającym nadejść w latach 80. XIX wieku przełomie antypozytywistycznym,

co zrozumiałe – zagadnienie przełomu od dawna utrzymuje się w obszarze zainteresowań historyków literatury, by wspomnieć prace Ewy Warzenicy-Zalewskiej, Tomasza Weissa, Tadeusza Bujnickiego i Janusza Maciejewskiego czy z nowszych – tom ogłoszony przez Sobieraj wraz z Tadeuszem Budrewiczem *W sprawie przełomu antypozytywistycznego. Spory krytyczne wokół „Zarysu literatury polskiej z ostatnich lat szesnastu” Piotra Chmielowskiego* (2015).

W szkicu Damiana Włodzimierza Makucha *Narodziny polskiego scjentyzmu – o kryptometafizycznej dyskusji na temat szaleństwa* tocząca się w latach 60. XIX wieku walkę o nowy paradygmat wiedzy i badań naukowych ilustruje debata, jaką za pośrednictwem prasy specjalistycznej prowadzono w środowisku lekarskim w związku z wystąpieniami Henryka Struvego. Wykorzystanie prasy medycznej, a przede wszystkim przywołanie postaci profesora filozofii Szkoły Głównej, ideorealisty Struvego w istotny sposób poszerza horyzonty badań nad polskim scjentyzmem. Dyskusja o szaleństwie okazuje się w istocie sporem ideowym, w którym, jak pisze Makuch, „gra toczyła się o wartości znacznie bardziej poważne – o fundamenty naukowe i postawy metafizyczne”. Artykuł pokazuje zarówno dylematy środowiska lekarskiego w obliczu zmian zachodzących w naukach medycznych, m.in. pod wpływem antropologii materialistycznej, jak i ścieranie się światopoglądu pozytywistycznego z idealizmem czy spuścizną filozofii narodowej. Wraz z pojawieniem się nowego paradygmatu wiedzy zmieniają się znaczenia pojęć (na czele z pojęciami duszy, ducha i jaźni, jak się wydaje negacjowanymi dopiero w toku dyskusji), rozumienie procesu poznawczego, podmiotowości i roli badacza, a nawet – w świetle sporu ze Struvellem – status filozofii, zwłaszcza w relacji do psychologii.

Kwestia stosunku pozytywistów do idealizmu czy neoidealizmu i konsekwencji etycznych materializmu, w powiązaniu z zagadnieniami natury *stricte* artystyczno-estetycznej, powraca w rozprawie Dawida Marii Osińskiego *Poezja polskiego pozytywizmu o naukach przyrodniczych*. Badacz wydobywa z zapomnienia, a następnie umieszcza w kontekście światopoglądowego dyskursu epoki teksty poetyckie, w których pojawiają się nawiązania do scjentyzmu i przyrodoznawstwa: darwinizmu, determinizmu, organicyzmu etc. Przedstawiony w artykule materiał – poezja lepszej lub gorszej próby – zadziwia, i to nie tylko swoją ilością i zróżnicowaniem formalnym. To zapis fascynacji i niepokojów towarzyszących recepcji przyrodoznawstwa (czasem płytkiej, zbanalizowanej, niewykraczającej poza wiedzę potoczną), a zarazem poszukiwań nowego, przystającego do realiów epoki języka poetyckiego. W szkicu Hanny Żbikowskiej *Pomiędzy tańcem śmierci a łańcuchem pokarmowym – „Odgłosy z gór” Feli-*

cyjana Faleńskiego ścieranie się paradygmatu naukowego (z determinizmem jako prawem nadrzędnym) i transcendencji zostaje ukazane na przykładzie pojawiającego się w poezji Faleńskiego motywu tańca śmierci (*danse macabre*). Powiązanie wyobrażenia o śmierci jako splotu konieczności i przypadku, porządku i chaosu z kontemplacją przyrody ma w *Odgłosach z gór*, jak dowodzi autorka, wymiar zarówno ideowo-filozoficzny, jak i estetyczny. Prawa przyrody (z łańcuchem pokarmowym w roli odpowiednika tańca śmierci w wierszu *W lesie*), drapieżne i nieubłagane, ujęte w formę poetycką (nawiązania do twórczości księdza Józefa Baki) zdają się służyć Faleńskiemu do odsłonięcia jeszcze innego porządku, nadrzędnego wobec pozostałych – porządku, by posłużyć się formułą użytą przez badaczkę, „opartego na wartościach estetycznych”. „W rezultacie nie ma śmierci, jest tylko forma artystyczno-kulturowa, rodzaj życiodajnego obrzędu”. Na pytanie, czy Faleński znajduje w „doświadczeniu estetycznym” jakiś rodzaj ukojenia, autorka odpowiada przecząco, konkludując: „Estetyka nie zastąpi mistyki”, co w wierszach poety ma sygnalizować użycie ironii, drwiny, żartu. Przenikanie do literatury nauk przyrodniczych i wciąganie ich zdobywcy w spory literackie na przykładzie pojawiającego się w noweli Sygietyńskiego motywu „małży bezgłowej dwumuskulowej” (definicja według *Słownika warszawskiego*) ukazuje z kolei artykuł *Scjentyzm a literacka kariera pewnego mięczaka. Wokół „Skatotocza-palczaka” Antoniego Sygietyńskiego* Małgorzaty Okulicz-Kozaryn i Radosława Okulicz-Kozaryna. Badacze zaproponowali odczytanie noweli jako „aktu prowokacji”, w którym Sygietyński z pozycji naturalisty atakuje literaturę młodopolską, z jej tendencją do „uduchowiania” natury. Na uwagę zasługuje zwłaszcza podjęcie tropu dotąd pomijanego przez historyków literatury – faktu opublikowania utworu jednocześnie w „Głosie” i w krakowskim „Życiu”.

W studium Ireneusza Gielaty „*Oko Emersona*” i „*oko Darwina*” – *Dickens, Sienkiewicz i wodospad Niagara* alternatywę dla *stricte* scjentyistycznego, Darwinowskiego podejścia do natury stanowi propozycja amerykańskiego transcendentalisty, poety i myśliciela, Ralphi Waldy Emersona, który w eseju *Natura* (1836) bronił idei świata przyrodniczego jako „podobizny Boga”. Przypomnienie postaci Emersona, zestawienie obu sposobów „czytania” natury, wreszcie – zaproponowana przez Gielatę interpretacja wrażeń Dickensa i Sienkiewicza z wyprawy nad wodospad Niagara wprowadzają do badań nad związkiem literatury epoki pozytywizmu z naukami przyrodniczymi nową perspektywę. Podobnie rzecz ma się z przedstawioną przez Marcina Jauksza w szkicu *Bolesław Prus, George Henry Lewes i granice powieściowej wiwisekcji* propozycją włączenia („na zasadzie analogii jedynie”) do re-

fleksji nad „projektem estetycznym” autora *Emancypantek* Lewesowskich koncepcji z jego *Zagadnień ducha i życia*. Jak pokazuje Jauksza, płaszczyzną, na której dochodzi do spotkania Prusa z Lewesem, są ich zainteresowania procesami poznawczymi, psychologicznymi. W przypadku Prusa, autora notatek o kompozycji, *Emancypantek*, jak i przypominanej przez badacza noweli *Pojednani*, ma to swoje przełożenie na jego zapatrywania na kwestię budowy fikcji literackiej i odbioru dzieła literackiego. W poszukiwaniu „formuły na estetyczną syntezę świata” pisarz obejmuje refleksją m.in. proces kształtowania się – na drodze doświadczenia – kompetencji czytelniczych i relacje między abstrakcją a detalem czy jednostką a społeczeństwem. Kwestię zainteresowań matematycznych autora *Lalki* podnosi z kolei Lech Gruszecki w szkicu *Treści matematyczne w „Notatkach »lubelskich«” Bolesława Prusa* (przy okazji, na marginesie warto przypomnieć wydaną przed laty książkę Henryka Piersy *Wiedza astronomiczno-fizykałna w twórczości literackiej Bolesława Prusa*). Jak dowodzi Gruszecki, wiedza matematyczna pisarza nie wychodziła poza program pierwszych lat studiów politechnicznych, niemniej jego zapiski z zakresu geometrii, arytmetyki czy algebry – czytane jako integralna część *Notatek »lubelskich»* – zdają się korespondować z podejmowanymi wówczas przez przedstawicieli nauk ścisłych próbami stworzenia języka pojęciowego uniwersalnego dla wszystkich gałęzi wiedzy.

O wpływie nauk przyrodniczych na literaturoznawstwo przełomu wieków pisze Marek Lubański w artykule *Pozytywistyczny paradygmat metodologiczny i jego niektóre konsekwencje w polskich badaniach literackich przełomu XIX i XX wieku*. Badacz poddaje analizie nurt badawczy zwany „wplywologią literacką”, ujawniając występujące w jego obrębie inspiracje standardami naukowymi wypracowanymi na gruncie przyrodoznawstwa. Za punkt odniesienia dla polskich „wplywologów”, a zarazem przykład zastosowania zdobyczy nauk przyrodniczych (zwłaszcza Darwinowskiego ewolucjonizmu) w literaturoznawstwie uznaje teorię Ferdynanda Brunetièrè’a. Prace omawiane w artykule, autorstwa Stanisława Windakiewicza, pochodzą z początku XX wieku i są dowodem na utrzymywanie się w badaniach literaturoznawczych pozytywistycznego paradygmatu metodologicznego, z jego kultem obiektywizmu i dążeniem do „ścisłości naukowej”. O konsekwencjach badań wplywologicznych – zarówno dla literaturoznawstwa jako dyscypliny, jak i myślenia o literaturze – pisali już pierwsi recenzenci Windakiewicza, z Adamem Grzymałą-Siedleckim na czele. Lubański, przytaczając ich sądy, nie bez racji konkluduje: „[...] metodologia wplywów i zależności, stanowiąc jakby rozwinięcie pozytywi-



stycznych założeń genetycznych, była jednak ich dość specyficznym wariantem czy wręcz karykaturalnym wypaczeniem”.

Spór o ewolucjonizm i jego konsekwencje społeczne sięga poza okres dominacji światopoglądu scjentyistycznego w myśleniu o świecie i człowieku. Przełom antypozytywistyczny nie zamyka dyskusji nad biologicznymi uwarunkowaniami procesów społecznych i psychologicznych, tak jak pojawienie się nowych tendencji w literaturze czy badaniach literackich nie powoduje definitywnego zerwania z dotychczasowymi praktykami. Kult nauki stanowi wyzwanie nie tylko dla filozofii, ale i religii, a nawet moralności. Ewolucjonizm podrywa autorytet Kościoła, zwolennicy teorii ewolucji i postępu sprowadzają wierzenia religijne do zjawisk natury społecznej i psychologicznej (np. w ujęciu Henry’ego Thomasa Buckle’a religia stanowi jedną z niższych form świadomości społecznej), pojawiają się próby wypracowania jakiejś innej, alternatywnej wobec chrześcijańskiej, koncepcji etyki. W artykule Michała Rogalskiego *Polska apologetyka katolicka wobec teorii ewolucji. Katolicyzm a rozwój nauki w drugiej połowie XIX wieku i na początku XX wieku* kwestia stosunku Kościoła katolickiego w Polsce do Darwinowskiej teorii ewolucji zostaje pokazana przekrojowo, na przykładzie tekstów apologetycznych, powstałych na przestrzeni lat 1870–1910. Rogalski poddaje analizie prace Stefana Pawlickiego, Mariana Morawskiego i Franciszka Gabryła. Na ich podstawie ustala, jakie modele argumentacyjne odpowiadały kolejnym fazom sporu Kościoła z darwinizmem, a mianowicie fazie antymaterialistycznej, neoscholastycznej i koncyliacyjnej (ich nazwy pochodzą od badacza). Fazę antymaterialistyczną reprezentuje w artykule Rogalskiego Pawlicki, wykładowca Szkoły Głównej w latach 60. XIX wieku, a od 1882 roku Uniwersytetu Jagiellońskiego. Zastosowany przez filozofia-zmartwychwstańca typ argumentacji polega na uznaniu teorii Darwina za „kolejną formę światopoglądu materialistycznego”, a następnie zaatakowaniu jej z pozycji filozoficznych. W fazie neoscholastycznej, reprezentowanej z kolei przez Morawskiego, kluczem do rozprawy z darwinizmem staje się kategoria celowości. Wskazanie na istnienie w obrębie teorii ewolucji choćby tylko komponentów działania celowościowego podważa, zdaniem filozofa, jej zasadność. Zmiana strategii argumentacyjnej następuje po 1900 roku, wraz – jak zauważa Rogalski – z rozwojem badań geologicznych, pojawieniem się w Kościele nurtu liberalnego i intensyfikacją badań egzegetycznych. W fazie koncyliacyjnej, co pokazuje praca Gabryła, do głosu dochodzą próby uzgodnienia ewolucjonizmu z katolicyzmem, poprzez odrzucenie tezy o możliwości powstania form organicznych z nieorganicznych i „pokrewieństwie” człowieka z małpą.

Artykuł Rogalskiego porządkuje i syntetyzuje stosunek apologetów katolickich do teorii ewolucji, wskazując na zachodzące w jego obrębie zmiany, tak w zakresie strategii argumentacyjnej, jak i używanego w dyskusji języka. W szkicu Macieja Glogera *Nacjonalizm polski wobec scjentyzmu i myśli przyrodoznawczej* kwestia trwania paradygmatu przyrodoznawczego w myśli społeczno-politycznej zostaje pokazana na przykładzie narodowej demokracji. Stosunek narodowców do pozytywizmu nie był, zdaniem badacza, jednoznaczny. Z jednej strony odżegnywano się od światopoglądu pozytywistycznego, zwłaszcza jego tendencji materialistycznych i deterministycznych czy „uniwersalizmu metodologicznego”, a z drugiej – z pozycji scjentyistycznych rozpatrywano np. stosunki społeczne i międzynarodowe czy kwestionowano zasadność takich ideologii, jak socjalizm czy liberalizm.

Tom *Między przyrodoznawstwem a humanistyką. Przestrzenie kultury polskiego pozytywizmu* kontynuuje kierunek badań nad światopoglądem pozytywistycznym, przed laty wytyczony przez Barbarę Skargę, Henryka Markiewicza i Janusza Skarbka, pogłębiając istniejący stan wiedzy o epoce o nowe ustalenia. Jest to efekt przede wszystkim wprowadzenia do refleksji nad związkami pozytywizmu z przyrodoznawstwem różnych perspektyw: ideowej, literackiej, filozoficznej etc., jak i podjętej przez badaczy próby osadzenia konkretnych tekstów – literackich, naukowych i publicystycznych – w nowych kontekstach (np. prace Struvego, Lewestama, Lewesa). Zastanawia jednak brak w książce artykułów poświęconych kwestii wpływu przyrodoznawstwa na sposób myślenia pozytywistów o historii, etyce i estetyce. Ewolucjonizm, przeniesiony na grunt historii, każe scjentyistom inaczej spojrzeć zarówno na proces historyczny, jak i na metodologię historii, co znajduje odzwierciedlenie np. w dramacie historycznym i w powieści. Ujęcie społeczeństwa i jednostki w kategoriach biologicznych rodzi z kolei dylematy etyczne (związane nie tylko z konsekwencjami społecznymi materializmu), rozstrzygane przez pozytywistów na różne sposoby. Wreszcie przyrodoznawstwo nie pozostaje bez wpływu na ich myślenie o pięknie, procesie twórczym, percypowaniu i wartościowaniu dzieł sztuki. W *Między przyrodoznawstwem a humanistyką* estetyka pojawia się w związku z poezją (w szkicach Osińskiego i Żbikowskiej), nowelą Sygietyńskiego, „wpływologią literacką”, a nawet w dyskusji medyków nad szaleństwem (przywoływane przez Makucha stanowisko Henryka Hoyerera w sprawie oddziaływania dzieł sztuki na odbiorcę), ale jakby mimochodem, na marginesie innych zagadnień (wyjątek stanowią uwagi o Prusie). Może zatem warto by do badania wpływu przyrodoznawstwa na humanistykę jeszcze wrócić.



**Agata Skala**

ORCID 0000-0002-0427-0652

Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej  
w Lublinie  
Wydział Humanistyczny

Universitas Mariae Curie-Skłodowska  
in Lublin  
Faculty of Humanities

## **HUMANIŚCI I PRZYRODOZNAWCY(A). O BADANIACH POZYTYWIZMU**

Przedsiębranie próby naukowego opracowania związków humanistyki i przyrodoznawstwa w obrębie pozytywizmu polskiego wydaje się konceptem nienowym. Jednak choć zagadnienie tak sformułowane może sprawiać wrażenie oczywistości – mianowicie że takie badania są właściwe, konieczne, naturalne – nie było dotychczas projektu tak zakrojonego (łącaącego różne perspektywy oglądu i różne fascynacje badaczy), jaki przedstawia monografia pod red. Macieja Glogera i Tomasza Sobieraja pt. *Między przyrodoznawstwem a humanistyką. Przestrzenie kultury polskiego pozytywizmu*. Mimo spowszedniałego rozpoznania, że przyrodoznawstwo współorganizowało pozytywistyczną kulturę umysłową, książka spełnia w jakiejś mierze kryterium nowatorskiego przedsięwzięcia badawczego.

Edycję otwiera artykuł Tomasza Sobieraja, zamyka studium Macieja Glogera, współredaktorów tomu. Pomiędzy tymi tekstami – dziewięć rozdziałów innych badaczy<sup>1</sup>. Monografia ujmuje prace analizujące i systematyzujące zagadnienia charakterystyczne od wczesnej fazy pozytywizmu po zjawiska literackie i społeczne okresu schyłkowego epoki, w dwu co najmniej przypadkach wykraczające poza ramy czasowe polskiego pozytywizmu, a unaoczniające nośność pozytywistycznego paradygmatu. Już we wstępie redaktorzy eksponują tezę, że z inspiracji przyrodoznawczych powstają w polskim pozytywizmie wizje wychodzące w literaturze poza naukę, z czasem nierzadko osiągające wymiar religijny, metafizyczny albo okultystyczny i gotujące na przyszłość solidny grunt dla projektów modernistycznych.

---

<sup>1</sup> Zespół badawczy rekrutuje się ze środowisk naukowych kilku ośrodków uniwersyteckich: Poznania, Warszawy, Bydgoszczy, Bielska-Białej, Olsztyna, Lublina.

Rozprawa Tomasza Sobieraja (*W stronę konsyliencji wiedzy. Pozytywizm polski o ideale nauki i poznania*, s. 9–21) zawiera przegląd wczesnopozytywistycznych publikacji podejmujących dyskurs na temat jakości nauki i metod służących poznaniu. Przywołując poglądy Franciszka Krupińskiego, Feliksa Bogackiego, Juliana Ochorowicza, Bolesława Prusa, Piotra Chmielowskiego i Władysława Kozłowskiego, autor rozdziału rozpatruje je w kontekście filozofii Augusta Comte’a, Hipolita Taine’a, Herberta Spencera i in. To artykuł rzeczowy, oparty o interpretacje tekstów popularnonaukowych, filozoficznych, historycznoliterackich i historyczno-kulturowych. Słusznie został umieszczony na początku, wprowadza bowiem w specyficzną przestrzeń epoki – zorientowanej na postęp gwarantowany wiarą w pewność poznania i naznaczonej ideałem fundamentalnej jedności wiedzy ludzkiej.

Koncentrując się na etiologii choroby psychicznej, wyłożonej w dyskusji psychologów i psychiatrów w latach 60. XIX wieku, Damian W. Makuch (*Narodziny polskiego scjentyzmu – o kryptometafizycznej dyskusji na temat szaleństwa*, s. 23–38) dokonuje ustaleń na temat udziału środowiska lekarskiego w kształtowaniu polskiego pozytywizmu, porządkując po drodze semantycznie skomplikowane pojęcie „duszy”, używane i nadużywane w debatach filozoficznych (metafizycznych, teologicznych) i psychologicznych na forum naukowym. W istocie są to badania skierowane na obserwację starcia idealizmu z materializmem (też empiryzmem), prowadzące dociekliwego interpretatora do całkiem nowego spostrzeżenia: że początku przełomu antypozytywistycznego należałoby upatrywać wcześniej niż zwykle się sądzić. Przesunięcie periodyzacji w obszarze metodologicznym pokazuje, jak złożony charakter (i jeszcze nie do końca pojęty) posiadają wypowiedzi negocjujące stanowiska badawcze formacji pozytywistycznej.

Najobszerniejszy rozdział, zajmujący jedną czwartą część książki, autorstwa Dawida M. Osińskiego (*Poezja polskiego pozytywizmu o naukach przyrodniczych*, s. 39–90), zawiera przegląd pozytywistycznych wierszy podejmujących *quasi*-naukowy dyskurs przyrodoznawczy. Dobór materiału analitycznego eksponuje naukowe zaangażowanie poezji. Nie kryterium artyzmu zaważyło na selektywnym wyborze utworów, lecz różnorodność „naukowa” i aspekty filozoficzne konstytuujące tę poezję. Stąd obok tekstów dobrych są miernej wartości, obok nazwisk uznanych – nic nie mówiące dziś czytelnikowi (Jerzy Laskarys, Roch Kądziółka, Antoni Kruman, Leonard Sowiński, Rudolf Roźniatowski i in.). Analizę poezji poprzedza przegląd sposobów, trybów i warunków absorbowania przez naukę i kulturę polską zachodniej i rodzimej myśli i praktyki przyrodoznawczej. Ogląd różnorodnych kwestii, będący

wprowadzeniem do badań właściwych – o poezji pozytywistycznej – zajmuje, bagatela, stron dwadzieścia. Naturalnie, imponuje wynik kwerendy archiwalnej autora, rejestrujący doniesienia prasowe z zakresu przyrodoznawstwa i postępów nauki, choć można mieć wątpliwości, na ile jest to kompletny wyciąg z czasopism. Osobiście upomniałabym się o Adolfa Dygasińskiego, którego nazwiska zabrakło w sporządzonym katalogu popularyzatorów nauk przyrodniczych, także jako autora rozprawki *Co to jest dusza?* (Dygasiński 1884). Twórca *Beldonka* zainicjował Bibliotekę Umiejętności Przyrodniczych i Wydawnictwo Dziel Tanich i Pożytecznych. Zaadoptował zasady pedagogiki Friedricha Dittesa (wiernego ucznia Friedricha E. Beneke'a, teoretyka psychologii empirycznej). Przystosował polskiemu czytelnikowi *Logikę* Johna Stuarta Milla (wyd. Dygasińskiego z 1879) oraz badania przyrodnicze Paula Berta, francuskiego zoologa i fizjologa (kilka książek podług Berta wydał Dygasiński samodzielnie lub we współpracy z innymi). Autor *Godów życia* tłumaczył Samuela Smilesa, publikował dzieła Karola Darwina. Polisemantyczność artykułu Osińskiego w pierwszej jego części (wstępne dwadzieścia stron), być może przypadkowo osiągnięta jakby na wzór „Przeglądu Tygodniowego”, sprofilowanego tak, by odnotowywać wszelkie zagadnienia związane z rozwojem nauki i kultury, to efekt – mówiąc przewrotnie słowami samego autora artykułu – „totalnego oglądu wymiarów doświadczanej rzeczywistości” pozytywistycznej (s. 48). W rozprawce poświęconej poezji jest to naddatek niekonieczny (nużący tryb „suchego” wyliczenia), jakkolwiek niejednemu zapewne czytelnikowi okaże się przydatny – jako gotowy stan badań.

Hanna Żbikowska (*Pomiędzy tańcem śmierci a łańcuchem pokarmowym – „Odgłosy z gór” Felicjana Faleńskiego*, s. 91–106) analizuje eksponowane w dziele Faleńskiego wizje okrutnych praw przyrody i jej deterministycznych uwarunkowań – poprzez aktualizację kontekstów plastycznych i literackich tańców śmierci. Interpretacje kierowane są na poszukiwania wydzźwięków transcendencji, mogących objawiać się w procesach doświadczania monumentalnej grozy gór. Badaczka dostrzega estetyzację i ironiczny dystans poety wobec kreowanych światów.

Kolejny rozdział dotyczy jednej osobliwej noweli Sygietyńskiego i efektów konsekwentnie realizowanej konwencji naturalistycznej. Tematem tym zajęli się wspólnie Małgorzata oraz Radosław Okulicz-Kozarynowie (*Scjentyzm a literacka kariera pewnego mięczaka. Wokół „Skalotocza-palczaka” Antoniego Sygietyńskiego*, s.107–114). Nie ukrywam, że lektura tego fragmentu książki sprawiła mi dużą radość. Nie dlatego, że artykuł był jednym z najkrótszych w monografii, lecz z powodu, iż został znakomicie zredagowany i interesująco sproblematyzowany.



Wartka struktura narracji, klarowna kompozycja, atrakcyjny rozkład różnorodnych kontekstów, wnikliwość obserwacji i sprawność w porównywaniu zjawisk, nie tylko literackich (co unaocznia komparatystyczne inklinacje piszących), oraz wyborny styl, utrzymany w ryzach lakoniczności, z nutą dobrotliwo-ironicznego dystansu, to nieprzeciętne osiągnięcie w artykule *stricte* naukowym. Warto o tym mówić, bo też warto czytać nie tylko dobrą literaturę, ale i niebanalne jej opracowania.

Jak możliwe jest postrzeganie natury po Darwinie to temat intrygujący Ireneusza Gielatę („*Oko Emersona*” i „*oko Darwina*” – *Dickens, Sienkiewicz i wodospad Niagara*, s. 115–125), przyglądającego się amerykańskimi i włoskimi podróżami Henryka Sienkiewicza, w zestawieniu z amerykańskimi peregrynacjami Karola Dickensa. Ogląd świata przyrody dokonywany przez autora *Quo vadis* okazuje się wyzbyty emersonowskiego wymiaru cudowności i boskiego ducha. Chłodnym „okiem Darwina” postrzega Sienkiewicz wielkie żywioły, skutkiem wiedzy przyrodoznawczej niweczając możliwości doświadczenia *sacrum*. Niebezpiecznie rodzą się wątpliwości i pytania o wrażliwość pozytywisty i jego lęki egzystencjalne.

Zależności praktyki pisarskiej od świadomości teoretycznoliterackiej i dostępnej pisarzowi wiedzy naukowej (psychologicznej, medycznej lub ogólnie rzecz biorąc – przyrodniczej) stanowią interesującą problematykę dla Marcina Jauksza (*Bolesław Prus, George Henry Lewes i granice powieściowej wiwisekcji*, s. 127–152), badacza estetycznych projektów Bolesława Prusa realizowanych z użyciem realistycznej metody kształtowania fikcjonalnej rzeczywistości. Autor zastanawia się, jak perspektywa dyskursów „duszoznawczych” epoki, w tym znajomość dzieł George’a Henry’ego Lewesa, przyczynia się do określania się twórcy *Emancypantek* pomiędzy wiarą a zwątpieniem. Dynamicznie prowadzona analiza porównawcza traci miejscami tempo, zatrzymując się na szczegółowym streszczeniu noweli *Pojednani*. Tego typu elementy retardacyjne nie wypadają korzystnie w całościowym oglądzie pracy. Bez szkody dla komunikatywności wywodu można było je wyeliminować.

Lech Gruszecki (*Treści matematyczne w „Notatkach »lubelskich«, Bolesława Prusa*, s. 153–156) podjął się odczytania i objaśnienia zapisków brulionowych autora *Lalki*, pokazujących obraz matematycznych zainteresowań pisarza i poszukiwań przez niego struktury głębokiej, dającej się wyrazić w języku teorii relacji, a mogącej prowadzić do utworzenia sztucznego języka. Wartość zapisków Prusa dostrzega interpretator (specjalista z dziedziny filozofii matematyki) w próbach odkrycia ogólnych związków relacyjnych porządkujących rzeczywistość.

Marek Lubański (*Pozytywistyczny paradygmat metodologiczny i jego niektóre konsekwencje w polskich badaniach literackich przełomu XIX i XX wieku*, s. 157–175) w drodze unaoczniania zakresu i specyfiki mody na metodologię wpływów i zależności literackich, definiowanych w ścisłym związku z teorią ewolucji i determinizmem, opisuje pozytywistyczne próby unaukowania humanistyki. Autora interesują negatywne konsekwencje metody przyrodniczej deprecjonującej proces twórczy, ograniczającej literaturoznawcę do sporządzania rejestrów wpływów, inspiracji i zapożyczeń.

Michała Rogalskiego (*Polska apologetyka katolicka wobec teorii ewolucji. Katolicyzm a rozwój nauki w drugiej połowie XIX wieku i na początku XX wieku*, s. 177–190) zajmuje recepcja teorii ewolucji w polskiej apologetyce katolickiej, z założenia mającej za cel obronę chrześcijaństwa. Jak współistniały ze sobą nauka Darwina z wiarą katolicką, jakie fazy sporu przybierała ta konfrontacja i jakie powstawały strategie przyswajania przez Kościół nowych sposobów myślenia – to kwestie zasadnicze dla badacza próbującego zrozumieć stanowisko Kościoła względem konstruktów Darwina, zwłaszcza teorii o pochodzeniu człowieka.

Maciej Gloger (*Nacjonalizm polski wobec scjentyzmu i myśli przyrodniczej*, s. 191–206) rekonstruuje profil światopoglądu endeckiego, lokując jego podstawy w przyrodniczym i pozytywistycznym paradygmacie poznawczym (późniejszą fazę rozwojową łącząc z inspiracjami romantycznym idealizmem i spirytualizmem). Tłumacząc zależność ideologii polskiego nacjonalizmu od organiczniczkowskiej socjologii Herberta Spencera, autor artykułu przekonuje do socjalnego i naukowego rodowodu rodzimego nacjonalizmu, nie-rasistowskiego.

Najogólniej ujmując, książka gromadzi prace pokazujące, w jaki sposób formacja pozytywistyczna ukonstytuowała się w naukach przyrodniczych i jakie niesło to konsekwencje dla jakości kultury. Badacze eksponują efekty zakotwiczenia literatury w przyrodniczym, prezentują metodologie i światopoglądy budowane na kanwie nauk o świecie fizycznym, obrazują, w jakiej zależności od warunków postępu cywilizacyjnego i odkryć naukowych pozostawało życie literackie i społeczne. Diagnostują wreszcie schyłek paradygmatu pozytywistycznego.

Wyrazistą zaletą książki jest jej pojemność materiałowa i źródłowa. Skrupulatność i dokładność w wykorzystaniu istniejących opracowań naukowych dotyczących analizowanych zagadnień<sup>2</sup> oraz imponujący wyciąg znaczących tekstów z czasopism okresu pozytywizmu, jak rów-

---

<sup>2</sup> Dostrzegam tu solidność i precyzyjność wykonania recenzji wydawniczej, rekomendującej książkę do druku.

niez ważnych dzieł filozoficznych, socjologicznych, przyrodniczych (dających asumpt do eksploracji interdyscyplinarnych), jednocześnie rozległa perspektywa problematyzowania pozytywistycznej rzeczywistości i aspektów kultury dobrze świadczą o autorach książki, a o redaktorach monografii w pierwszej kolejności – wszak oni biorą odpowiedzialność za skompletowanie zespołu badawczego.

W redakcyjnym przygotowaniu książki nie sposób uniknąć usterek, nawet przy pieczołowicie robionej korekcie. W tym przypadku można dopatrzeć się zaledwie kilku: na s.46 jest «oświeceniu», a powinno być: „oświecenia”, na s.59 →zainteresowaniem» zamiast „zainteresowania”, na s.207, w indeksie, nazwisko Barańczak znalazło się w niewłaściwej linijce. Nie podaję tych drobiazgów po to, by czynić z tego zarzut, przeciwnie – to dowód na niezwykłą dbałość o poprawny i estetyczny kształt publikacji (mankamenty są niezauważalne). Widać jasno, że autorzy dołożyli starań, by wywiązać się z własnych zadań skrupulatnie.

Wolno mieć nadzieję, że tom *Między przyrodoznawstwem a humanistyką. Przestrzenie kultury polskiego pozytywizmu* okaże się pierwszym z kilkutomowej edycji. Po przeczytaniu wydanej monografii czuje się bowiem niedosyt – ponieważ widać teraz dopiero, że wiele pozostało jeszcze w tym obszarze do zrobienia i wielu potrzeba chętnych do zebrania pozytywistycznych plonów i właściwego ich spożytkowania w naukowym dyskursie.

Można by zastanowić się, na ile atrakcyjnym pomysłem byłoby stworzenie w przyszłości takiego zespołu badawczego, do opracowania np. następnego tomu, który sprostaby kryterium modelu studiów *stricte* konsiliencyjnych. Pozytywizm polski bardziej niż którakolwiek inna epoka literacka potrzebuje badań prowadzonych we współpracy wielodyscyplinarnej, zapewniającej możliwość nie tylko konfrontowania metod i narzędzi badawczych typowych odrębnym naukom, lecz także gwarantującej właściwy opis wszystkiego tego, co dzisiejszemu humaniście, z natury rzeczy nie-przyrodznawcy, mogłoby umknąć uwadze z racji wąskiej specjalizacji. O polihistorów, wiadomo, nielstwo. Warto może by było skoordynować procedury analiz w oparciu o poszerzone grono naukowców reprezentujących dyscypliny ścisłe, przyrodnicze, medyczne. Z całą pewnością nie zabrakłoby w obrębie kultury polskiego pozytywizmu materiału do badań dla psychologów, socjologów, psychiatrów czy specjalistów nauk technicznych. Już sama tylko twórczość naukowa Juliana Ochorowicza dostarczyłaby podstaw do wszczęcia eksploracji pokaznej grupie ekspertów: medyków, biologów, fizyków, kryminologów, nie mówiąc o humanistach: folklorystach, filozofach, antropologach, literaturoznawcach, pedagogach. W recenzo-

wanym tomie znalazł się tylko jeden artykuł badacza niebędącego literaturoznawcą – matematyka, i jeden napisany przez przedstawiciela nauk filozoficznych.

Idea zjednoczenia wiedzy propagowana przez Williama Whewella, wcielana samorzutnie w życie przez pozytywistów hołdujących scjentyzmowi, a popularyzowana dziś przez Edwarda Osborne'a Wilsona (Wilson 2011), wydaje się najbardziej adekwatną dla współczesnych badań postoświeceniowej nowoczesności zbudowanej na wielkich teoriach nauk przyrodniczych.

Zanim jednak nastąpi ciąg dalszy badań, pochylmy się jeszcze raz nad tymi już istniejącymi. Prezentowane w zbiorze artykuły zostały pomyślane z rozmysłem – zebrane razem dały kompendium i jednocześnie szczegółowy ogląd wybranych osobliwych egzemplów. W koncepcji badań zawierała się potrzeba rozpoznania ontologicznych, aksjologicznych i estetycznych podstaw twórczości pozytywistów. Z opisu różnych dziedzin ich intelektualnych działań wyłonił się faktyczny wymiar scjentyzmu – jako postawy myślowej – z możliwościami i ograniczeniami dla tych, którzy w tej optyce entuzjastycznie zapragnęli tworzyć lepszą przyszłość.

Studia pod redakcją Macieja Glogera i Tomasza Sobieraja wzbogacają naszą wiedzę o pozytywizmie (zwłaszcza tym triumfującym<sup>3</sup> – z energią reformatorską, z kultem nauki pozytywnej), klarownie prezentują tło światopoglądowe epoki, ideologie, metodologie, poetyki. Mając na uwadze tę wartość, nie wątpię, że monografia trafi na listy lektur opracowań obowiązkowych dla studentów polonistyki.

## Bibliografia

- Dygasiński A. (1884), *Co to jest dusza*, „Przegląd Tygodniowy” 16, 17, 19, 21, 24, 26.  
Gloger M., Sobieraj T. (red.) (2016), *Między przyrodznawstwem a humanistyką. Przejście kultury polskiego pozytywizmu*, Wydawnictwo Naukowe Semper, Warszawa.  
Kolakowski L. (2004), *Filozofia pozytywistyczna. Od Hume'a do Koła Wiedeńskiego*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.  
Wilson E.O. (2011), *Konsiliencja. Jedność wiedzy*, przeł. J. Mikos, Wydaw. Zysk i S-ka, Poznań.

---

<sup>3</sup> Termin „pozytywizm tryumfujący” stosuję za Leszkiem Kołakowskim (Kolakowski 2004: 78–107).



**Beata Wałęciuk-Dejneka**

ORCID 0000-0002-6034-5129

Uniwersytet Przyrodniczo-Humanistyczny  
w Siedlcach  
Wydział Humanistyczny

Siedlce University of Natural Sciences  
and Humanities  
Faculty of Humanities

## **ŚWIATY NIEODKRYTE: HUMANISTYKA I PRZYRODOZNAWSTWO**

Tradycja pozytywistyczna w Polsce jest tematem mało znanym i opracowywanym, pomijanym w dyskursach naukowych lub traktowanym marginesowo i powierzchownie. Tym bardziej cieszą i satysfakcjonują prace, podejmujące zagadnienia pozytywistycznej tradycji, kultury polskiej, przybliżania i omawiania problemów z zakresu historii idei, filozofii, nauki, myśli społecznej oraz matematycznej czy wreszcie odkrywające ówczesny model wiedzy (Skarbek 1995) oraz jego przejawy w różnych dziedzinach humanistyki: literaturze (poezji), badaniach literaturoznawczych, myśli psychiatrycznej, itp. Taki wydźwięk mają badania naukowców, ujęte w monografii wieloautorskiej: pod redakcją Macieja Glogera i Tomasza Sobieraja (2016) *Między przyrodoznawstwem a humanistyką. Przestrzenie kultury polskiego pozytywizmu*, Wydawnictwo Naukowe Semper, Warszawa.

Tom skupia 11 prac charakteryzujących szerokie przestrzenie kultury polskiego pozytywizmu, często nieznane, a niezmiernie interesujące. Warto przypomnieć, iż w pozytywizmie tendencje do przenikania granic pomiędzy poszczególnymi dyscyplinami były wyraźne i uwidaczniały się dość często. Jak podkreślają redaktorzy tomu:

Humanistyka i nauki społeczne upodabniały się do przyrodoznawstwa [...]. Triumfalny rozwój nauk przyrodniczych wytwarzał w drugiej połowie XIX wieku określony klimat intelektualny i światopoglądowy, sprzyjający historiozoficznemu optymizmowi. Kulturę polskiego pozytywizmu współtworzyły wielkie teorie nauk przyrodniczych, dysponujące ogromnym potencjałem heurystycznym (Gloger, Sobieraj 2016: 7).

Trzeba też pamiętać, że ugruntowana na fundamencie filozofii pozytywnej literatura epoki postyczeniowej próbowała „zaklinać” trudną rzeczywistość, jednak rozczarowanie tendencyjną jej odmianą dotknęło



również najbardziej zaangażowanych praktyków. Nie przestają oni działać i pisać, nie przestają wierzyć w analityczny umysł i zdolności badacza i jego zaangażowanie literackie. Przykładem jest twórczość Bolesława Prusa – recenzenta, kronikarza, powieściopisarza i nowelisty (Jauksz 2016: 127–152).

*W stronę konsyliencji wiedzy. Pozytywizm polski o ideale nauki i poznania* – to artykuł Tomasza Sobieraja, otwierający publikację. Autor prezentuje perspektywę/myśli polskiego pozytywizmu dotyczące wiedzy i nauki (poznania) w kontekście i na tle europejskich. Charakteryzuje przedstawicieli polskich pozytywistów, reprezentujących ów nurt w nauce, znawców i komentatorów pozytywizmu: Franciszka Krupińskiego, Juliana Ochorowicza, Feliksa Bogackiego, Piotra Chmielowskiego, Władysława Kozłowskiego i Bolesława Prusa.

Damian Włodzimierz Makuch w *Narodziinach polskiego scjentyzmu – o kryptometafizycznej dyskusji na temat szaleństwa* omawia dyskusję, jaka rozegrała się na początku lat 60.XX wieku, a dotyczyła szaleństwa i była w istocie sporem o naukowe i antropologiczne pryncypia, co należy wiązać – zdaniem Autora – z przemianami systemu wiedzy. Na jej podstawie, jak zauważa Makuch, można zrekonstruować pięć modelowych stanowisk, w różnych wariantach powtarzanych przez całe kolejne półwiecze. Przytoczmy je za Autorem: 1 dusza istnieje i można ją badać w ramach filozofii i nauki; 2 dusza istnieje, ale jej poszukiwanie musi się odbywać poza „twardą” nauką; 3 coś takiego, jak dusza nie wiadomo czy istnieje, ale należy podejmować badania w celu potwierdzenia jej istnienia; 4 coś takiego, jak dusza nie wiadomo czy istnieje, ale nie ma sensu szukać dowodu na jej istnienie w obrębie nauki; 5 duszy nie ma, są tylko funkcje ciała, zwłaszcza mózgu.

Kolejny artykuł tomu, Dawida Marii Osińskiego, omawia zagadnienie literackie: *Poezji polskiego pozytywizmu o naukach przyrodniczych*. Dwie części studium, teoretyczna i egzemplifikacyjna, mają na celu zbliżenie dwóch płaszczyzn opisu i odbioru teorii naukowych w szeroko rozumianym przyrodoznawstwie drugiej połowy XIX wieku. Autor próbuje pokazać, że jakkolwiek niewspółmierne rangą, jakością i wartością dyskursy mówiące o najnowszych teoriach naukowych, o rodzącym się przyrodoznawstwie, niepozabawione często ideologicznej i metodologicznie wyprofilowanej wizji konkretnych teorii przyrodoznawczych, stoją obok siebie i w inny sposób próbują dyskutować z konstruowanym światopoglądem epoki. Pokazuje to również, jak zaznacza Osiński, w jaki sposób spotyka się dyskurs krytyczny o możliwościach i powinnościach przyrodoznawstwa z dyskursem poetyckim próbującym zrozumieć sens nauki, wartość doświadczeń, awangardowość teorii

i konsekwencje postępu. Polski pozytywizm, co należy podkreślić, ze swoim nakierowaniem na popularyzację najnowszych odkryć nauk przyrodniczych, kultywował rozumienie nauki i jej metody jako przestrzeni doskonałości, użyteczności, szczęścia, pokazując harmonię komponentów pozwalających osiągnąć spełnienie twórcze i ludzkie.

Następny tekst, o intrygującym tytule: *Pomiędzy tańcem śmierci a łańcuchem pokarmowym – „Odgłosy z gór” Felicjana Faleńskiego* Hanny Żbikowskiej koncentruje się na znanym motywie literackim i kulturowym *dance macabre* jako przedstawieniu artystycznym i właśnie kulturowym, sięgającym do literatury dawnej. Jak zaznacza sama Autorka „nie mam na celu dokładnego przedstawienia zawyłych związków *Odgłosów z gór* z myślą przyrodoznawczą czasów Faleńskiego. Pragnę raczej zwrócić w nim uwagę na interesujący przypadek literackiej próby oswojenia światopoglądu epoki” (Żbikowska 2016: 91). W twórczości Faleńskiego i jego biografii daje się wyraźnie zauważyć zainteresowanie literaturą i kulturą dawną, w tym tańcem śmierci. Wyobrażenie *dance macabre* fascynowało pisarza i przenikało jego twórczość. Autorka stawia pytanie: jak sytuuje się ludzka rzeczywistość wobec świata pojmowanego szeroko w analizowanym utworze Faleńskiego? Czy także świat pozaludzki, reprezentowany przez przyrodę, zatracą się w śmiertelnym korowodzie? Skoro w rytmie tańca śmierci przepadają u niego i narodziła historia, i osobista biografia, i ogólnoludzkie ideały kulturowe, a więc właściwie wszystko, co związane jest z człowiekiem (Ibidem: 92). I stara się na te pytania udzielić odpowiedzi.

Małgorzata Okulicz-Kozaryn i Radosław Okulicz-Kozaryn, Autorzy tekstu: *Scjentyzm a literacka kariera pewnego mięczaka. Wokół „Skalotocza-palczaka” Antoniego Sygietyńskiego* piszą o mięczaku: skalotoczu-palczaku, o łacińskiej nazwie *Phalos dactylus*, którego Sygietyński przeniósł z prac biologicznych do literatury. Ponadto „wyciągnął on skrajne konsekwencje z doktryny naturalistycznej” (Okulicz-Kozaryn, Okulicz-Kozaryn 2016: 109), a przy okazji przywrócił nazwie pierwotne znaczenie. Postawił również znak równości między pisarzem a przyrodoznawcą, naturalistą. Autorzy artykułu zastanawiają się również, czy Sygietyński, wybierając do swojego artystycznego eksperymentu „przedstawiciela niezliczonej populacji, żyjątko nisko zorganizowane”, nie poszedł w tych doświadczeniach za daleko, czy nie poddał naturalizmu literackiego próbie skrajnej, stawiającej pod znakiem zapytania możliwość pogodzenia odmiennych w swojej istocie sposobów penetracji świata? A może Sygietyński zamierzył swoją nowelę jako akt zdecydowanej prowokacji?

W kolejnym artykule z omawianego tomu: *„Oko Emersona” i „oko Darwina” – Dickens, Sienkiewicz i wodospad Niagara* Ireneusz Gielata

przywołuje i porównuje XIX-wieczną teorię Darwinowskiej ewolucji oraz Emersonowski esej o naturze w odniesieniu do Dickensa i Sienkiewicza. Natura urzekła obu pisarzy. Zarówno u Dickensa, jak i u Sienkiewicza, wodospad Niagara wywołał skojarzenia z obrazami życia i śmierci; dla jednego i dla drugiego stał się „brzegiem przepaści”, otchłanną czeluścią, w którą „zapadają się niezmierzone ilości wzbudzonych, rozwrzeszczanych wód” co podkreśla Autor tekstu. Ale, jak dalej zaznacza Gielata, na tym kończą się podobieństwa wrażeń wyniesionych przez twórców z widoków wodospadu, a zaczynają różnice.

Tekst *Bolesław Prus, George Henry Lewes i granice powieściowej wiiwsekcji* Marcina Jaukszy dotyczy zagadnienia analitycznych zdolności badawczych, ukrytych w „zaangażowanym literacie” na przykładzie twórczości Bolesława Prusa. „Te zdolności – podkreśla Autor – miały umożliwić mu [Prusowi] odkrycie zasad działania dzieła, które pozostaje w jego koncepcji <narzędziem do obudzenia w duszach pewnych wyobrażeń i pojęć, uporządkowanych w ideę i skojarzonych z uczuciami>” (Jauksz 2016: 130). Jauksz analizuje w artykule powinowactwa pomiędzy myślą Goerge’a Henry’ego Lewesa i koncepcjami Bolesława Prusa, jedynie na zasadzie analogii, nie zaś na prawach wpływu. Bowiem, jak podkreśla, skupienie obu autorów na zagadnieniach ludzkiej fizjologii stanowi punkt wyjścia i „zaczepienia”, by o kompozycji dzieła „myśleć obok refleksji o uczuciu, duchu i życiu”.

Lech Gruszecki w *Treściach matematycznych w „Notatkach <lubelskich>” Bolesława Prusa* przypomina o pewnym epizodzie z intelektualnej biografii pisarza, krótko charakteryzując jego *Notatki lubelskie*, podkreśla przy tym dobrą wiedzę matematyczną Prusa, szczególnie z zakresu takich działów matematyki, jak geometria analityczna czy podstawy kombinatoryki. Prus „dość sprawnie posługiwał się językiem matematyki, jednak był w tym względzie mało samodzielny” – stwierdza Gruszecki (Gruszecki 2016: 156). Prusowska wiedza była na poziomie pierwszych lat studiów politechnicznych, brak w niej jednak bardziej zaawansowanych pojęć. Ale warto jest podkreślić te próby pisarza, które dotyczyły odkrywania pewnych ogólnych związków relacyjnych „porządkujących” rzeczywistość.

*Pozytywistyczny paradygmat metodologiczny i jego niektóre konsekwencje w polskich badaniach literackich przełomu XIX i XX wieku* Marka Lubańskiego przybliży czytelnikowi problematykę wpływów literackich w końcu XIX i na początku XX wieku, a szczególnie od lat 80. XIX, przez lata 1900–1921 i zanikająco jeszcze w latach 30. XX wieku. Autor prezentuje i omawia „wpływologię literacką”, jak nazywa ów nurt badawczy, jako pewien obfity plon naukowy w postaci dużej liczby przy-

czynków badawczych czy obszernych rozpraw i monografii. Do polskich badaczy, którzy pisywali studia i monografie z tego zakresu, Lubański zalicza m.in.: Wacława Borowego, Wilhelma Bruchnalskiego, Ignacego Chrzanowskiego, Eugeniusza Kucharskiego, Tadeusza Sinkę, Mariana Szyjkowskiego. Ich prace, czerpiące wyraźnie inspiracje z paradygmatu pozytywistycznego, nabierały niekiedy, jak pisze Autor: „rysów prawie karykaturalnych, obok, powiedzmy szczerze, całkiem wartościowych” (Lubański 2016: 158). Dlatego nie wszystkie rozprawy, powstałe w obrębie rekonstruowanego nurtu literaturoznawczego, należy rozpatrywać jako przykłady wpływologii. I dalej podaje ich przykłady.

Kolejny artykuł *Polska apologetyka katolicka wobec teorii ewolucji. Katolicyzm a rozwój nauki w drugiej połowie XIX wieku i na początku XX* Michała Rogalskiego stawia za cel zbadanie i przyjrzenie się stosunkowi kościoła katolickiego w Polsce do dynamicznie rozwijającej się w drugiej połowie XIX i na początku XX wieku nauki. Autor ogranicza się do spojrzenia na jedną z nowych teorii naukowych wieku XIX – Darwinowskiej teorii ewolucji. Propozycję Darwina uważa za szeroką, rewolucyjną i zmieniającą obraz świata, uznaną przez środowiska kościelne za „zajmującą się sprawami wiary i zniekształcającą je” (Rogalski 2016: 178). Autor bada spór o teorię ewolucji i jej recepcję nie w całej myśli teologicznej, ale w apologetyce katolickiej. Teksty apologetyczne, jak twierdzi, sytuują się na pograniczu teologii, filozofii i nauk szczegółowych, a stawiają za cel obronę chrześcijaństwa. W takich tekstach nowe teorie naukowe pojawiają się jako pierwsze i to właśnie w nich apologetyka jest przestrzenią pierwszych na nie reakcji. Omówiona i przedstawiona w nich historia pierwszego półwiecza polskiej recepcji teorii ewolucji pokazuje zasadniczą zmianę tonu wobec konstruktów Darwina i jego następców. Apologeci przechodzą od agresywnego potępienia i wzburzenia do uznania braku niezgody pomiędzy odpowiednio spreparowaną formą ewolucjonizmu a prawdami wiary katolickiej.

Maciej Gloger w artykule zamykającym tom, o *Nacjonalizmie polskim wobec scjentyzmu i myśli przyrodznawczej* omówił pozytywistyczno-przyrodznawcze podstawy polskiej myśli narodowej. Myśl narodo- wa, jak pokazał Autor, podążała różnymi ścieżkami i w różnym kierunku: od biologizmu i naturalizmu pozytywistycznego przyrodznawstwa do nacjonalistyczno-romantycznego idealizmu i spirytualizmu, często unowocześnionego przez odwołania do myśli wielkich filozofów przełomu antypozytywistycznego: Henri Bergsona, Friedricha Nietzschego czy Williama Jamesa. Myśl wielu pozytywistów warszawskich także podążała w podobnym – idealistycznym kierunku – np. Bolesława Prusa (Gloger 2007).

Nie ulega wątpliwości, że monografia *Między przyrodoznawstwem a humanistyką. Przestrzenie kultury polskiego pozytywizmu* ma duże znaczenie w badaniach nad kulturą polskiego pozytywizmu, w odsłonięciu humanistyczno-przyrodniczej, literaturoznawczo-filozoficznej. Dobrze udokumentowana, stanowi wymianę różnorodnych myśli badaczy, wskazując też na pewne braki i wątpliwości, próbując je uzupełniać i rozwiązać. Zapewne nie wszystko zostało powiedziane, napisane, dlatego należy zastanowić się nad powstaniem kolejnej publikacji o podobnych problemach i na podobne tematy. Może warto pomyśleć i rozważyć pewne zagadnienia z językoznawstwa, a zwłaszcza kognitywizmu, psycholingwistyki, włączyć kwestie językowego obrazu świata, uczuć i emocji? Oceniając pozytywnie intelektualny wysiłek badaczy pamiętać należy, że publikacja kontynuuje w pewnym stopniu wcześniejsze zainteresowania i rozważania Autorów (Gloger 2016; Gloger 2007; Skarbek 1995; Sobieraj 2016; Sobieraj 2012).

## Bibliografia

- Gloger M. (2007), *Bolesław Prus i dylematy pozytywistycznego światopoglądu*, Wydawnictwo Uniwersytetu Kazimierza Wielkiego, Bydgoszcz.
- Gloger M. (2016), *Pozytywizm XX wieku. Od pracy organicznej do nowoczesnej świadomości narodowej*, Wydawnictwo Naukowe Semper, Warszawa.
- Gloger M., Sobieraj T. (red.) (2016), *Między przyrodoznawstwem a humanistyką. Przestrzenie kultury polskiego pozytywizmu*, Wydawnictwo Naukowe Semper, Warszawa.
- Gruszecki L. (2016), *Treści matematyczne w „Notatkach <lubelskich>” Bolesława Prusa*, [w:] *Między przyrodoznawstwem a humanistyką. Przestrzenie kultury polskiego pozytywizmu*, M. Gloger, T. Sobieraj (red.), Wydawnictwo Naukowe Semper, Warszawa: 153–156.
- Jauksz M. (2016), *Bolesław Prus, George Henry Lewes i granice powieściowej wiwisekcji*, [w:] *Między przyrodoznawstwem a humanistyką. Przestrzenie kultury polskiego pozytywizmu*, M. Gloger, T. Sobieraj (red.), Wydawnictwo Naukowe Semper, Warszawa: 127–152.
- Lubański M. (2016), *Pozytywistyczny paradygmat metodologiczny i jego niektóre konsekwencje w polskich badaniach literackich przełomu XIX i XX wieku*, [w:] *Między przyrodoznawstwem a humanistyką. Przestrzenie kultury polskiego pozytywizmu*, M. Gloger, T. Sobieraj (red.), Wydawnictwo Naukowe Semper, Warszawa: 157–176.
- Okulicz-Kozaryn M., Okulicz-Kozaryn R. (2016), *Scjentyzm a literacka kariera pewnego mięczaka. Wokół „Skatotcza-palczaka” Antoniego Sygietyńskiego*, [w:] *Między przyrodoznawstwem a humanistyką. Przestrzenie kultury polskiego pozytywizmu*, M. Gloger, T. Sobieraj (red.), Wydawnictwo Naukowe Semper, Warszawa: 107–114.
- Rogalski M. (2016), *Polska apologetyka katolicka wobec teorii ewolucji. Katolicyzm a rozwój nauki w drugiej połowie XIX wieku i na początku XX*, [w:] *Między przyrodoznawstwem a humanistyką. Przestrzenie kultury polskiego pozytywizmu*, M. Gloger, T. Sobieraj (red.), Wydawnictwo Naukowe Semper, Warszawa: 177–190.

- Skarbek J. (1995), *Pozytywistyczna teoria wiedzy*, Instytut Historii Nauki PAN, Warszawa.
- Sobieraj T. (red.) (2016), *Pozytywistyczne dylematy: szkice o problemach literatury, filozofii i nauki*, Poznańskie Studia Polonistyczne, Poznań.
- Sobieraj T. (2012), *Przekroje pozytywizmu polskiego: w kręgu idei, metody i estetyki*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza, Poznań.
- Żbikowska H. (2016), *Pomiędzy tańcem śmierci a tańcuchem pokarmowym – „Odgłosy z gór” Felicjana Faleńskiego*, [w:] *Między przyrodoznawstwem a humanistyką. Przestrzenie kultury polskiego pozytywizmu*, M. Gloger, T. Sobieraj (red.), Wydawnictwo Naukowe Semper, Warszawa: 91–106.





## **RECENZJE I OMÓWIENIA**



***Sophie Dmitrieff***

ORCID 0000-0002-4175-3354

Econtinuidad, Paris

Econtinuidad, Paris

***Francisco Huanacune Rosas***

ORCID 0000-0002-0826-2238

Econtinuidad, Paris

Econtinuidad, Paris

## **UNE EXPERIENCE DE TERRAIN DANS LE DOMAINE DE LA PARTICIPATION CIVILE. ECONTINUIDAD AU PEROU (Aide mémoire)**

**Badanie terenowe dotyczące zaangażowania społeczeństwa  
obywatelskiego. Na przykładzie projektu Econtinuidad w Peru (notatka)**  
**A Field Study in Civic Participation. Econtinuidad in Peru (Memo)**

Econtinuidad, ONG environnementaliste, peut témoigner de son expérience de 14 ans au Pérou, grâce à la promotion et la création de Potagers Biologiques Educatifs dans des écoles péruviennes afin de contribuer à « forger une nouvelle relation entre l'être humain et la nature ». Une trajectoire dans laquelle elle a joué le rôle de fournisseur d'une partie de l'infrastructure des Potagers Educatifs et, de cette façon, de catalyseur d'une dynamique de participation, aidant à canaliser les efforts de la population organisée pour obtenir des biens et des services environnementaux auxquels ils ne pourraient avoir accès autrement, au vu du rôle que joue l'Etat dans un contexte de redéfinition de son rôle dans le contexte de mise en place de politiques néolibérales depuis le début des années quatre-vingt-dix.

Dans un premier temps donc, nous ferons une brève description de la façon dont est née Econtinuidad, laquelle a cherché dès le départ, en essayant de marquer sa différence, à définir son champ d'action en conjuguant éducation et respect de l'environnement auprès des secteurs de la population qui luttent pour légitimer leur espace de représentation à travers la participation civile. Ce qui a été réalisé dans les écoles de nombreuses communautés paysannes des Andes ainsi que dans les écoles de la côte désertique. Ensuite, en soulignant quelques traits du

rôle qu'a joué Econtinuidad dans les processus de participation dans lesquels elle a agi comme acteur, nous allons donner quelques éléments sur la façon dont les décisions ont été prises. Enfin, nous exposerons que quand certaines conditions sont réunies, le pivot étant la participation des différents acteurs, on peut accéder à des niveaux d'institutionnalisation en ce qui concerne la fourniture des biens environnementaux permis par la présence des Potagers Biologiques Educatifs, un niveau basique mais important de justice environnementale.

## **Vers la rencontre entre éducation et environnement**

C'est en juillet 2000 que l'idée de mettre en relation le respect pour l'environnement et l'éducation commence à se traduire dans les faits. Plusieurs voyages au Pérou entre 2000 et 2002 permettent de préciser le rayon d'action de l'organisation. Des rencontres avec des responsables d'ONG écologistes – fondamentalement de caractère conservateur et protectionniste – ainsi qu'avec des représentants de l'Etat péruvien ayant des responsabilités dans le secteur dit<sup>1</sup> environnemental aux niveaux régional et local, tel l'Institut National de Ressources Naturelles – INRENA, et les nombreux dirigeants d'organisation de base, servent alors pour définir notre domaine d'intervention, afin de ne pas dupliquer les efforts déjà déployés.

Dans un premier temps, on a opté pour le financement de ce qui était nécessaire à la création et mise en œuvre d'un jardin potager, cette « nature en miniature » qui sert en tant qu'élément favorisant la prise de conscience environnementale des populations concernées, ou renforçant les processus en marche dans les lieux où la population avait assumé une position en faveur du respect de l'environnement et de la préservation de la nature, sans encadrer véritablement le projet. Une fois passées les premières années (2000–2002) d'activisme environnemental, la méthodologie d'action d'Econtinuidad effectue un changement qualitatif important en générant un espace d'action pour les organisations de base. Pour une forme d'expression de la participation civile dans notre schéma orienté, au fur et à mesure que le temps avançait, vers la promotion et la mise en place des Potagers Biolo-

---

<sup>1</sup> « Dit », car à l'époque la perspective par rapport à l'environnement était fondamentalement de caractère sectoriel, ce qui nie le fait que l'environnement transversalise les secteurs. Un fait reconnu, avec la création du Ministère de l'Environnement au Pérou en mai 2008.

giques Educatifs. Un pas en avant sur le plan qualitatif par rapport au simple jardin potager, même biologique.

Laissant en arrière la façon d'opérer qui consistait à signaler quel était le chemin à suivre afin de respecter l'environnement et de protéger la nature, tout en laissant la porte ouverte pour n'importe quelle solution, parfois au prix du gaspillage de l'aide fournie, on opte plutôt pour l'insertion d'Econtinuidad comme un acteur additionnel et catalyseur dans des processus de participation civile en cours dans un pays comme le Pérou. Une société caractérisée par une dynamique participative très riche, dans laquelle les ONG écologistes commençaient à jouer un rôle de plus en plus important. Ceci, entre autres raisons, comme réponse aux conséquences qu'on entrevoyait de la re-primarisation de l'économie péruvienne. Une tendance qui s'est accentuée avec l'exploitation croissante du sous-sol, parfois associée à des conflits sociaux et politiques<sup>2</sup>, de l'agriculture intensive dans la côte péruvienne. Sans oublier le débat, qui menace de faire rage, sur les OGM que certains secteurs perçoivent comme une menace pour la biodiversité dans pays méga-divers.

Dans un tel contexte, dans lequel d'autres vecteurs de la société civile globale (ONGs péruviennes et étrangères ainsi que fondations internationales) sonnaient le signal d'alarme sur les limites environnementales d'une telle stratégie de développement, deux projets nous indiquèrent clairement le chemin à suivre : le potager mis en place dans une école située dans la Réserve Nationale Salinas y Aguada Blanca, à environ 4300 mètres d'altitude, dans la région d'Arequipa, au sud du Pérou, en 2002, et celui de l'école multi-niveaux de la communauté paysanne de Salkantay, vivant à presque 4000 m d'altitude, communauté localisée dans le Parc National de Sacsayhuamán, à quelques kilomètres de la ville historique de Cusco, entre les années 2002 et 2003. Les deux populations avaient décidé de faire face à la situation d'extrême pauvreté qui était perçue, entre autres raisons, comme une conséquence d'une injustice environnementale de plus en plus pesante du fait de vivre malgré eux à une telle altitude, situation exacerbée par l'abandon de la part de l'Etat péruvien. Le jardin potager biologique, sous forme de serre, leur permet alors de disposer de légumes sains toute l'année et d'accéder à une meilleure éducation<sup>3</sup>. Le potager biologique, en établissant le lien avec l'école et avec l'activité paysanne des parents, nous montre

---

<sup>2</sup> Comme celui de Yanacocha, dans la région de Cajamarca, qui continue jusqu'à aujourd'hui.

<sup>3</sup> Le projet de Salkantay, s'il est bien vrai qu'il n'a pas pu perdurer, nous a montré la voie à suivre en ce qui concerne le potentiel de la participation populaire, ainsi que



l'importance et le pouvoir qui réside dans la société qui s'auto-organise afin d'améliorer ses conditions de vie.

On ne biaise pas cette brève description, en forçant les faits, si on affirme que tout au long du chemin parcouru par l'équipe d'Econtinuidad dans le sud-est du Pérou, ainsi que dans la capitale Lima et quelques villes du nord de la côte<sup>4</sup>, nous avons trouvé dans la plupart des cas une population ouverte et consciente du rôle qu'elle peut jouer en tant que corps organisé à l'heure de participer dans la solution de ses problèmes en général, et, en particulier, de ceux qui pouvaient trouver une solution en adoptant une position proactive à l'égard de l'environnement et de la nature. Un exemple : au sein des communautés des Andes de la région de Cusco, les paysans organisés et dirigés par un corps directif élu selon des pratiques démocratiques ancestrales, avaient clair à l'esprit des alternatives lorsqu'ils pensaient aux problèmes posés par une éducation déficiente, une alimentation carencée, ainsi que le rôle qu'ils pouvaient jouer dans la corrélation de forces sociales et politiques définies<sup>5</sup>. Tout en liant la solution à leurs problèmes explicités, en en incorporant d'autres au fur et à mesure que le processus de participation avançait et mûrissait, afin d'accéder à un niveau de justice environnementale qui puisse se traduire par une amélioration de leurs conditions de vie.

Les plus de cinquante projets dans lesquels Econtinuidad a participé depuis sa fondation, en faisant la promotion et en créant des Potagers Biologiques Educatifs – forme que nous avons finalement adoptée en tant qu'axe de notre projet théorique et opérationnel (Dmitrieff 2010) – constituent de nombreux cas qui montrent qu'à travers une relation féconde entre la population organisée, une institution canalisatrice comme Econtinuidad et l'État péruvien aux niveaux régional et local, la population peut obtenir des biens et services environnementaux auxquels elle n'aurait pas accès autrement. Ceci bien que dans un certain nombre de cas l'objectif de créer un Potager Educatif ne se soit pas concrétisé, ou une fois mis en place, les conditions de son fonctionnement, un point sur lequel nous reviendrons dans la troisième partie, n'ont pas été garanties.

---

le rôle catalyseur qu'Econtinuidad pouvait jouer.

<sup>4</sup> La côte désertique péruvienne, qui s'étend sur 2250 km, est aussi le scénario d'action d'Econtinuidad.

<sup>5</sup> Vers la fin de l'année 2001, Alberto Fujimori quitte le pouvoir après onze ans de gouvernement. Le jeu politique est à nouveau ouvert, donc la participation populaire a un espace d'action en liberté.

## **Un terrain fertile pour l'action environnementale**

Econtinuidad a accumulé, sans aucun doute, de multiples connaissances et sources donc d'enseignements. Un savoir qui lui a permis de préciser sa contribution, au centre de laquelle se trouve le Potager Biologique Educatif avec ses douze fonctions, qui constituent autant de voies, nous sommes convaincus, pour toute personne qui s'approche de cette nature en miniature, pour découvrir tout son potentiel comme source – alternative ou complémentaire – de solutions aux problèmes existants. Problèmes dont la persistance, étant donné la situation de pauvreté ou d'extrême pauvreté dans laquelle vivent les couches les plus défavorisées de la population péruvienne, les rendent insupportables.

Un savoir qui se reflète dans la méthodologie d'action d'Econtinuidad, laquelle consiste à donner une réponse, d'une part à une prise de conscience environnementale pré-existante, bien que parfois embryonnaire, et d'autre part, dans le meilleur des cas, heureusement la majorité des cas au cours des dix dernières années, à une recherche de solution de la part de la population organisée : les ancestrales communautés paysannes, les ONGs locales, les très dynamiques associations de parents d'élèves connues comme APAFA, ainsi que les collectifs de professeurs, pour citer quelques vecteurs de participation civile. Voies de participation qui ont besoin, ce qui explique en partie la présence d'Econtinuidad, d'un acteur qui réunisse les différents groupes et intègre leurs efforts afin de débloquer une situation qui souvent les dépasse.

Il résulterait prétentieux de notre part, à ce moment de cette description succincte, de dire que sans la présence d'Econtinuidad la population mobilisée n'aurait pas pu trouver une réponse aux problèmes auxquels elle était confrontée. Dans les écoles des Andes, les problèmes qui concernent une éducation qui ne tient pas compte du contexte dans lequel vivent les enfants, en particulier ceux dont la langue maternelle est le quechua et qui reçoivent un enseignement en grande partie ou en totalité en espagnol, et qui en plus n'est pas lié au monde dans lequel ils vivent, auraient pu trouver une solution autre que celle liée à une prise en compte de l'environnement en l'absence d'une organisation comme Econtinuidad. De même pour ceux qui ont à voir avec une alimentation déficiente en vitamines, protéines, minéraux, enzymes, mais riche en féculents<sup>6</sup>, qui a un effet néfaste sur la santé et aussi sur le potentiel intellectuel des enfants.

---

<sup>6</sup> Une grande partie du centre et du sud du Pérou est considérée par des experts comme le berceau de la pomme de terre.

Cependant, ce qui mérite d'être souligné et mis à l'actif d'Econtinuidad concerne le fait qu'une fois présente Econtinuidad dans le processus de participation en cours, la solution à ces problèmes a été abordée selon une perspective environnementale. Cela est illustré par les nombreuses réunions dans lesquelles les équipes d'Econtinuidad ont participé aux côtés des parents d'élèves, d'autres membres de la communauté et des professeurs (dans une certaine mesure représentant l'Etat péruvien). Mais encore une fois, il ne faut pas conclure pour cela qu'une solution n'aurait pas été possible sans la présence d'Econtinuidad : par exemple, on pouvait améliorer la qualité de vie autrement qu'en rétro-alimentant le contenu de l'éducation avec les activités dans le Potager Biologique Educatif. De même en ce qui concerne l'enrichissement du régime alimentaire. Justice doit être faite à la participation civile, à la mobilisation populaire, à l'heure de percevoir des solutions à ces problèmes.

Econtinuidad, il est nécessaire de le préciser, a veillé à ne pas générer ni forcer une durabilité artificielle de ses projets, en limitant, sauf exception comme c'est le cas de l'école de la communauté paysanne de Rayanniyoc dans les hauteurs de Cusco<sup>7</sup>, le temps de sa présence dans les écoles et les communautés où elle est intervenue. Faisant participer le Ministère de l'Éducation au travers d'une reconnaissance de l'enrichissement obtenu grâce à la présence du Potager Biologique Educatif : des certificats octroyés aux professeurs des écoles institutionnalisent cette amélioration au niveau éducatif. Et par ce biais, les conditions sont créées pour aborder la solution d'autres problèmes environnementaux, « écosystémisant » la perspective de la population en général et des acteurs qui participent dans la prise de décision en particulier. Un aspect de la plus haute importance, comme le montrent les cas qui ont connu la plus grande réussite, où les paysans organisés ont imposé, d'une certaine mais importante façon, « la justice avec leurs propres mains ».

## **Participation populaire : vers une institutionnalisation**

Comme nous l'avons signalé, tous les cas de création de Potagers Biologiques Éducatifs n'ont pas été une réussite. Parfois, les membres de la communauté paysanne qui s'étaient engagés à participer dans la

---

<sup>7</sup> Voir le site internet (Econtinuidad 2018).

construction de la serre ou dans le bon fonctionnement du Potager Biologique Educatif, ont finalement désisté. Dans d'autres cas, un changement dans la direction de l'école ou le transfert de professeurs très motivés ont mis en cause la continuité du processus, au-delà de l'engagement de la population. Ou encore, une fois créée cette « nature en miniature » qu'est le jardin potager, étant donnée l'urgence des problèmes dont la solution devait être fournie par le Potager Biologique Educatif, le projet finalement collapse, victime d'une vision à court terme de la population, une prise de position qui ne correspond pas au rythme de la nature.

Cependant, comme les nombreux Potagers Biologiques Educatifs mis en place dans les communautés paysannes, comme celles de Vi-cho, Matinga, Rayanniyoc et Inca Ripaq, pour citer quelques unes des plus dynamiques, nous ont montré, le succès et la continuité des Potagers Biologiques Educatifs obéissent à certaines conditions d'encadrement de la participation de la population. L'institutionnalisation de l'effort déployé par la population, nous l'avons remarqué, propulse la participation des autres acteurs impliqués dans le processus. Le soutien de la population organisée ne se traduit pas simplement dans la construction de la serre, la condition initiale de la mise en place du projet, mais aussi à travers l'envoi à l'école des enfants lors des périodes de grande activité agricole. Une façon de manifester l'importance qu'ils accordent à la réussite du projet écopédagogique.

Un acteur important dans les cas qui ont été couronnés de succès est, il faut le répéter, l'Etat péruvien, à travers les antennes régionale et locale du Ministère de l'Éducation. Le fait que le sceau de l'État légitime les certificats et les diplômes octroyés aux professeurs ayant assisté aux séminaires, ateliers, cours, entre autres types d'activités de formation, joue un rôle important en ce qui concerne la participation durable des professeurs<sup>8</sup>. Mettant de cette façon les bases institutionnelles qui pourraient permettre que l'expérience soit répétée au-delà de l'absence d'Econtinuidad : tout un espace encore à construire, mais qui trouve dans le cursus programmé par Econtinuidad tout en se déroulant sans sa présence. La reconnaissance provenant de l'État devient explicite.

Il est important de souligner encore une fois que l'expérience accumulée par Econtinuidad au Pérou ne se restreint pas au cas des communautés paysannes des Andes. De nombreux Potagers Biologiques Educatifs ont vu le jour aussi dans les écoles de secteurs défavorisés

---

<sup>8</sup> Cela au-delà du fait que, dans certains cas, la certification de l'État puisse biaiser l'engagement des professeurs.

de la côte péruvienne. Lima est l'un de ces scénarios. Dans l'un de ses quartiers les plus populaires et peuplés, Comas, situé au nord de la capitale, le processus de création du Potager Biologique Educatif de l'école Suecia de Año Nuevo (Año Nuevo – Nouvelle Année – est le nom d'un ancien bidonville) est un indicateur de ce que l'action menée à partir de l'interrelation entre l'école, un secteur de la population organisée (l'Association de Parents d'Élèves, la dynamique APAFA) et l'Etat péruvien (signature d'un accord), peut générer en terme de durabilité d'un projet qui vise à améliorer, d'une part la qualité de l'éducation de niveau primaire, et d'autre part la nutrition des élèves (grâce à la création d'une cantine à l'intérieur de l'école).

Sans prétendre extrapoler notre expérience, nous pouvons souligner qu'il existe de bonnes raisons pour soutenir qu'il y a une alternative lorsqu'il s'agit de fournir certains biens et services environnementaux aux secteurs de la population qui n'y auraient pas accès autrement. L'expérience nous suggère que la différence entre se croiser les bras et ne pas sortir de la revendication est souvent minime. Et qu'il y a un espace pour manœuvrer, une voie de canalisation de l'énergie créative qui peut exprimer son potentiel si son origine se trouve dans la participation civile.

## References

- Dmitrieff S. (2010), *Los Biohuertos Educativos: una historia de amor entre el ser humano y la naturaleza*, Ediciones Evisto, Pérou (Lima).
- Econtinuidad (2018), *Ecole 50222 Rayanniyoc 2018*,  
URL=<https://www.econtinuidad.fr/pérou/cusco/rayanniyoc-2018/> [accessed 20.11.2018].

***Andrzej Borkowski***

ORCID 0000-0002-0003-4468

Uniwersytet Przyrodniczo-Humanistyczny  
w Siedlcach  
Wydział Humanistyczny

Siedlce University of Natural Sciences  
and Humanities  
Faculty of Humanities

***Ewa Borkowska***

Uniwersytet Przyrodniczo-Humanistyczny  
w Siedlcach  
Wydział Humanistyczny

Siedlce University of Natural Sciences  
and Humanities  
Faculty of Humanities

**„O PSIE W LITERATURZE, KULTURZE I JĘZYKU”**

W dniach 6–7 VI 2018 r. w Instytucie Kultury Regionalnej i Badań Literackich im. Franciszka Karpińskiego miała miejsce sesja naukowa „...*jak pies...*” *O psie w literaturze, kulturze i języku*. Konferencję przygotowali: dr Ewa Borkowska, dr hab. Andrzej Borkowski, mgr Maria Długołęcka-Pietrzak, dr Marek Jastrzębski, mgr Luiza Karaban, dr Barbara Stelingowska oraz mgr Barbara Szostek. W spotkaniu naukowym wzięło udział blisko czterdziestu badaczy z Polski oraz z zagranicy, reprezentujących kilkanaście ośrodków naukowych, a także placówek edukacyjnych: Biblioteka Naukowa PAN i PAU w Krakowie, Uniwersytet w Białymstoku, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu, Uniwersytet Gdański, Uniwersytet Jagielloński, Uniwersytet Jana Kochanowskiego w Kielcach, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Uniwersytet Łódzki, Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie, Uniwersytet Opolski, Uniwersytet Pedagogiczny im. Iwana Franki w Drohobyczu (Ukraina), Uniwersytet Przyrodniczo-Humanistyczny w Siedlcach, Uniwersytet Rzeszowski, Szkoła Główna Gospodarstwa Wiejskiego w Warszawie, Uniwersytet Warszawski, X Liceum Ogólnokształcące w Białymstoku, a także Instytut Kultury Regionalnej i Badań Literackich im. Franciszka Karpińskiego.

Organizatorzy przewidzieli wielorakie problemy szczegółowe, które zostały w większym lub mniejszym stopniu poddane namysłowi podczas obrad: 1/ *pies w literaturze (pies jako bohater literacki; literacki portret psa; znaczenie psa w biografii pisarzy)*, 2/ *pies w języku (języko-*



wy obraz psa; pies i frazeologia; pies w przysłowiach; etymologia i semantyka psich imion), 3/ pies w sztuce (malarska symbolika psa; pies w kulturze popularnej [muzyka, film]; pies w sztuce ludowej), 4/ pies w Internecie (mem z psem; portale i fora dla psiarzy; pies kontra kot i inne zwierzęta), 5/ rasy psów; anatomia i fizjologia psa; psie choroby, 6/ pies i rywalizacja (sport i rekreacja), 7/ pies jako opiekun, terapeuta, „policjant” i myśliwy; inteligencja oraz psychologia i mowa ciała psa, 8/ pies w historii, polityce, legendach i religiach (pies w kulturach starożytnych, historia psa), 9/ inne problemy związane z tematem konferencji.

Fraza „...jak pies...” została celowo przywołana w temacie sesji i posiada z jednej strony charakter porównania, które utrwaliło się na poziomie frazeologii, np.: „wierny jak pies”, „zły [jak] pies”, ale ma również proveniencję literacko-filozoficzną. Związek wyrazów: „Jak pies!” zjawia się w finalnej scenie *Procesu* Franza Kafki czy też w opowiadaniu *Mur* Jeana Paula Sartre’a (Kafka: 226, Sartre: 32). Te konteksty kulturowe i literackie nadają głębi potocznym wyrażeniom, wskazując na istnienie psa w sferze egzystencjalnej człowieka, unaoczniając zarazem jego kondycję i prowokując do pytań o wartości (przyjaźń, oddanie)<sup>1</sup> oraz sens życia, a nawet rzeczy ostateczne.

Konferencję charakteryzował duży rozmach tematyczny oraz wysoki poziom wystąpień. Do Siedlec przyjechali archeolodzy, kulturoznawcy, językoznawcy, literaturoznawcy, religioznawcy, historycy, medioznawcy, którzy, używając różnych metod i narzędzi badawczych, ukazywali wielorakie, nieraz sięgające wielu tysięcy lat, związki psa i człowieka. Ujawniały się one rozmaicie w tekstach kultury i środkach przekazu (sztuka, literatura, język, współczesne media). Uczestnicy sesji mogli wysłuchać referatów na temat wyobrażeń psa w dawnym Egipcie i kulturze minojskiej (dr hab. Sławomir Jędraszek, mgr Dawid Borowka) oraz jego przedstawień i funkcji w epoce średniowiecza (mgr Mariusz Chodowiec). Spora część wystąpień związana była z literaturoznawstwem. Skoncentrowano się tutaj na obrazach zwierzęcego bohatera w literaturze, począwszy od wieku XVI i XVII (dr hab. Michał Kuran, dr hab. Andrzej Borkowski), następnie XIX w. (mgr Małgorzata Penińska) oraz XX w. i najnowszej – od powieści, poprzez poezję oraz baśnie (dr hab. Antoni Czyż, dr Jolanta Kur-Kononowicz, dr Wieńczysław Niemirowski, dr Barbara Stelingowska, dr Ewa Borkowska, dr hab. Anna Nosek, dr Karina Giel, mgr Maria Długolecka-Pietrzak, dr hab. Галина

<sup>1</sup> Sesji towarzyszył poruszający obraz Edwina Landseera – *The Old Shepherd's Chief Mourner* (1837), który unaocznia wielką miłość „aż po grób” psa do człowieka.

Caбат). Duży zespół referatów został przedstawiony przez językoznawców, którzy skupili się na frazeologii oraz nazewnictwie psów w języku polskim, innych językach słowiańskich (dr Magdalena Baer, Mgr Ana Samardzić, dr Ewa Gazdecka, dr Dorota Muszyńska-Wolny, mgr Sylwia Folgert, mgr Joanna Sochocka) oraz w języku hiszpańskim (dr Małgorzata Posturzyńska-Bosko). Pozostałe dotyczyły językowej strategii prezentacji psa w Internecie (dr hab. Katarzyna Sobstyl, dr hab. Bożena Taras, dr Elwira Olejniczak, mgr Małgorzata Klauze).

Szczególnie interesujące poznawczo okazały się wystąpienia o nachyleniu socjologiczno-kulturowym, ukazujące funkcjonowanie psa w wierzeniach indyjskich (mgr Magdalena Bryła), w nauce XVII w. (mgr Julia Czapla), muzyce (dr Oksana Frait), życiu społecznym i prasie okresu międzywojnia w Polsce (prof. dr hab. Anna Landau-Czajka), kulturze angielskiej (mgr Stephen Dewsbury), w obszarze psychiatrii (dr hab. Katarzyna Szmigiero), w okresie II wojny światowej (mgr Marta Perzyna) oraz w nawiązaniu do współczesnych legend miejskich (mgr Mateusz Napiórkowski). Zaprezentowane artykuły zostaną opublikowane w osobnej monografii w serii STUDIES | ANIMALS | PLANTS.

Koncepcja tego wydarzenia naukowego wpisuje się w pewien cykl przedsięwzięć interdyscyplinarnych w IKRiBL na temat szeroko rozumianych związków kultury (literatura, język, sztuki wizualne, media) i przyrody. Należy w tym miejscu przypomnieć, że w roku ubiegłym zorganizowano w Instytucie ogólnopolskie seminarium naukowe „*Stodkie kotki w Internecie*”? *Kot w literaturze i kulturze* (8–9 VI 2017). W roku bieżącym ukazał się obszerny tom monograficzny, w którym zgrupowano przedstawiane na tym symposium teksty. Jesienią 2017 r. (9–10 XI) odbyła się również sesja *Drzewo (las) w literaturze i kulturze*. Artykuły zaprezentowane na tym seminarium zostaną opublikowane w czasopiśmie naukowym „Inskrypcje. Półrocznik” (2018, z. 2), które wspiera Ministerstwo Kultury i Dziedzictwa Narodowego. Należy też wspomnieć, że w 2016 r. ukazała się nakładem oficyny Instytutu monografia poświęcona koniowi. W drugiej połowie 2018 r. zaplanowana jest interdyscyplinarna sesja naukowa: *Zioła i ziołolecznictwo w literaturze, kulturze, języku i medycynie* (8–9 XI), natomiast w czerwcu 2019 r. zostanie zorganizowane interdyscyplinarne seminarium naukowe poświęcone ptakom oraz ich roli kulturotwórczej.

## Bibliografia

- Kot w literaturze, kulturze, języku i mediach* (2018), E. Borkowska, A. Borkowski, M. Długolecka-Pietrzak, S. Sobieraj (red.), [i]WN Wydawnictwo Naukowe IKR[i]BL, Siedlce.
- Kafka F. (1974), *Proces*, przeł. B. Schulz, wyd. 4, PIW, Warszawa.
- Sartre J.P. (1984), *Mur*, przeł. J. Lisowski, wyd. 2, Czytelnik, Warszawa.
- Koń w języku, literaturze i kulturze* (2016), D. Szymonik, M. Jasińska, J. Siepietowska, I. Żukowska (red.), Wydawnictwo IKR[i]BL, Siedlce.
- URL=<https://ikribl.com/2017/12/11/jak-pies-o-psy-w-literaturze-kulturze-i-jezyku/> [dostęp z dnia 1.08.2018].

***Dominika Wojtera***

ORCID 0000-0002-0160-9702

Uniwersytet Łódzki  
Wydział Nauk o Wychowaniu

University of Lodz  
Faculty of Educational Sciences

## **PRZEWODNIK PO MEANDRACH AUTYSTYCZNEGO UMYSŁU**

[Temple Grandin, Richard Panka (2016), *Mózg autystyczny. Podróż w głąb niezwykłych umysłów*, przeł. K. Mazurek, Copernicus Center Press, Kraków]

Książka pt. *Mózg autystyczny. Podróż w głąb niezwykłych umysłów* autorstwa Temple Grandin i Richarda Panka jest już piątą książką Grandin opublikowaną w Polsce. Tematyka nie należy do łatwych, ponieważ autorka zabiera nas w podróż po meandrach umysłu i systemu pojęciowego osoby autystycznej. Mimo trudnej tematyki, lektura książki jest jednak doznaniem fascynującym, gdyż autorka jest niezwykle doświadczoną badaczką owej dziedziny – już od wielu lat zajmuje się popularyzowaniem wiedzy na temat autyzmu, jak również coraz głębszym i dokładniejszym jego rozszyfrowywaniem. Co istotne, książka nie jest jednak typowym poradnikiem opisującym zaburzenia osób z autyzmem oraz skorelowane z nimi specjalistyczne sposoby podejmowania terapii, lecz w przystępny sposób przybliża kwestie związane ze sposobem kognitywnego funkcjonowania osób autystycznych oraz socjologiczne uwarunkowania ich społecznego postrzegania. Praca Grandin ma więc niezwykle cenny wymiar epistemologiczny, pozwala bowiem zrozumieć sposób myślenia i konstruowania systemu pojęciowego przeciętnego człowieka poprzez analizę ekstremalnych i wyostrzonych jego przejawów, z jakimi mamy do czynienia w umyśle autystyka. Cel ten przy okazji jest realizowany metodami obiektywnej analizy materiału naukowego zgromadzonego na przestrzeni ostatnich lat, także na drodze introspekcyjnej analizy codziennego doświadczenia autorki, która sama jest osobą autystyczną.

Temple Grandin posiada tytuł doktora zootechniki, jest wykładowcą akademickim na Colorado State University i doświadczoną konsul-

tantką w przemyśle mięsny. W wieku dwóch lat zostało u niej zdiagnozowane uszkodzenie mózgu, gdyż autyzm nie był wówczas jeszcze rozpoznawany w wystarczającym stopniu. Paradoksalnie, ówczesny brak skutecznych metod diagnostycznych traktuje jednak jako czynnik korzystnie wpływający na jej dalszy rozwój osobisty i naukowy. Jak sama wskazuje w pierwszych słowach pierwszego rozdziału: „Miałam szczęście urodzić się w roku 1947. Gdybym urodziła się dziesięć lat później, moje życie, jako osoby z autyzmem, byłoby zupełnie inne. W roku 1947 diagnoza autyzmu miała zaledwie cztery lata. Niemal nikt nie wiedział, co to znaczy” (Grandin, Panek 2016: 13) Temple Grandin podejmuje działania związane z badaniem autyzmu od bardzo dawna. To zainteresowanie badawcze zrodziło się w niej niejako w sposób naturalny – sama chciała zrozumieć swoje odbiegające od normy postępowania, działania, a w konsekwencji przede wszystkim samą siebie. Jej działalność naukowa miała więc niejako wymiar egzystencjalny, albowiem dzięki poznaniu autyzmu, pragnęła ona odkryć, kim naprawdę jest. Jako że autorka sama zмага się z tym zaburzeniem, w książce stara się ukazać czytelnikowi, że autyzm nie jest chorobą, lecz formą odmienności. Wysilek badawczy, jaki Grandin podejmuje na kartach *Mózgu autystycznego*, zmierza więc do określenia przyczyn oraz konsekwencji tej odmienności.

Już na wstępie autorka zwraca uwagę, że pojęcie autyzmu kilkanaście lat temu było niemalże nieznanie nauce i można również rzec, że do dnia dzisiejszego nie zostało jednoznacznie zdefiniowane. Grandin, jako osoba urodzona w roku 1947, z całą pewnością wie, o czym pisze, gdyż miała okazję niejako doświadczyć wszystkich możliwych społecznych i naukowych interpretacji swojego zaburzenia, jakie pojawiły się na przestrzeni ostatnich sześćdziesięciu lat. W swojej książce sprawnie przeprowadza nas przez szereg przemian pojęcia autyzmu, które zachodziły w społeczno-cywilizacyjnym krajobrazie Ameryki. Charakter tych przemian jest oczywiście pozytywny; dzieci, u których zostało stwierdzone spektrum autyzmu, nie są już postrzegane jako osoby chore psychicznie i zamykane w ośrodkach. Co więcej, dokłada się wszelkich starań, aby były one w odpowiedni sposób rehabilitowane czy też miały zapewnioną terapię na jak najwyższym poziomie. Sama terapia zaś często polega na poszukiwaniu możliwości dostosowanych do specyficznych potrzeb osób z autyzmem. Jednakże Grandin pamięta jeszcze czasy, gdy osoby obecnie uznawane za autystyczne, odgórnie klasyfikowane były jako pacjenci z uszkodzonym mózgiem. W czasie, gdy autorka *Mózgu autystycznego* dorastała to ona musiała dostosować się do społeczeństwa, nawet wtedy, gdy nie wiedziała, jak tego dokonać.

Powodów opisywanej przez autorkę współczesnej przemiany kierunku myślenia o autyzmie było kilka. Zwiększony wysiłek badawczy, który towarzyszył objawom ze spektrum autyzmu, nie byłby jednak możliwy, gdyby nie kilka wydarzeń, które podważyły wcześniej obowiązujący porządek naukowy i ówczesnie funkcjonujące metody diagnostyczne. Jednym z takich szokujących przykładów „otwierania oczu” wspólnocie naukowej było sprawozdanie z eksperymentu opublikowane w 1973 roku przez Davida Rosenhana. Autor wraz ze swoimi współpracownikami zgłaszali się do szpitali psychiatrycznych udając schizofreników. Nikt nie poznał jednak, iż biorący udział w eksperymencie Rosenhan i jego współpracownicy, jedynie udawali osoby chore i w efekcie byli trzymami wbrew swej woli w zamkniętych zakładach psychiatrycznych. Wydarzenie to pozwoliło spojrzeć krytycznym okiem na diagnozy stawiane przez różnych specjalistów, prowokując tym samym dyskusję na temat metod diagnostycznych. W konsekwencji możliwe stało się wyodrębnienie objawów towarzyszących autyzmowi spośród innych zaburzeń i umieszczenie ich w klasyfikacji zaburzeń psychicznych Amerykańskiego Towarzystwa Psychiatrycznego (tzw. DSM od ang. *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders*). Choć lista ta nie jest jeszcze zapewne kompletna i nieustannie ulega modyfikacji, to jak zwraca uwagę Grandin, stanowi ona swoisty zapis medycznej historii autyzmu: „włączenie autyzmu do DSM-III w 1980 roku było ważne z punktu widzenia sformalizowania autyzmu jako diagnozy, podczas gdy stworzenie PDD-NOS w DSM-III-R w roku 1987 i włączenie zespołu Aspergera do DSM-IV w roku 1994 było istotne, ponieważ umożliwiło spojrzenie na autyzm jako na spektrum” (Ibidem: 21).

Jak podkreśla Temple Grandin w pierwszym rozdziale książki, autyzm interpretowany w kategoriach spektrum pozwala dostrzec wielopostaciowy charakter owego zaburzenia. I tak na przykład powszechnie kojarzone z autyzmem zaburzenia natury społecznej u osób z owym spektrum układa się w różne stopnie dysfunkcji kontaktu z innymi, od głębokiego zaburzenia i zamknięcia się na rodzinę, świat zewnętrzny, który budzi tylko lęk, po osoby kontaktowe i samodzielne, całkiem sprawnie działające w społeczności, których dysfunkcje przejawiają się jedynie w delikatnych problemach z odnalezieniem się w pewnych określonych sytuacjach. Wieloaspektowość autyzmu przejawia się również na poziomie odmiennych reakcji i zachowań, w tym natręctw oraz różnych zainteresowań i zdolności osób dotkniętych tym zaburzeniem. Część osób może być świetnymi matematykami i fizykami, ale nie jest w stanie w poprawny sposób napisać chociażby jednego zdania. Inne osoby mogą myśleć obrazami, jak chociażby autorka



książki, co zapewnia im możliwość odtwarzania każdej chwili z przeszłości, bądź też tworzenie precyzyjnych obrazów przestrzennych. Grandin zwraca uwagę, że większość dysfunkcji związanych ze społecznym funkcjonowaniem, jak i niezwykłych zdolności związanych np. z doskonałą pamięcią fotograficzną, ma swoje podstawy w odmiennym przetwarzaniu bodźców oraz odmiennej konstrukcji struktury pojęciowej osób z autyzmem.

W czwartym rozdziale mamy możliwość głębszego poznania, w jaki sposób osoba autystyczna odbiera bodźce napływające z zewnątrz, w jaki sposób funkcjonuje jej mózg czy też jak zbudowany jest jej świat przeżyć i wzruszeń. Grandin wiele uwagi poświęciła przeciążeniom sensorycznym, które stanowią przyczynę nietypowych zachowań osób ze spektrum autyzmu. Występowanie owych przeciążeń ma swoje źródło prawdopodobnie w słabszym mechanizmie filtrowania bodźców napływających do mózgu autyka. Autorka wskazała, iż czynniki takie jak hałas, szum, tłok, będące dla większości ludzi codziennością, dla osoby autystycznej narastają czasem do rangi problemu uniemożliwiającego normalne funkcjonowanie w społeczeństwie. Osoby dotknięte autyzmem powinny unikać więc miejsc przepelnionych hałasem, zatłoczonych, czyli takich, w których mogą wystąpić przeciążenia sensoryczne. Autorka zwraca jednak uwagę na liczne uproszczenia funkcjonujące nawet w branżowej literaturze na temat autyzmu, które polegają na zbytym generalizowaniu jego objawów. Należy pamiętać, że każda osoba jest inna, więc również w przypadku badania autyzmu powinno się brać ten aspekt pod uwagę.

Dużą część książki pt. *Mózg autystyczny* poświęcona jest badaniu przyczyn autyzmu. W tym kontekście Grandin porusza bardzo ważny problem metodologiczny, z którym borykają się badacze niemalże od początku studiów nad autyzmem. Polega on na trudności faktycznego odróżnienia przyczyn zaburzeń od ich skutków. Mimo znacznego rozwoju metod i środków badawczych zjawisko to, niestety, jest dość powszechne również współcześnie. Historycznie jednym z bardziej doniosłych przykładów opisanych przez autorkę jest teoria Kanner'a. Sięga ona czasów, gdy autyzm i kwestie związane z jego badaniem, były jeszcze w fazie stawiania wyłącznie hipotez. Pionierem w tej dziedzinie był właśnie Leo Kanner, który założył, że przyczyną zaburzeń autystycznych u dzieci mogą być ich rodzice. Jego zdaniem izolacja dziecka może być spowodowana przez emocjonalnie zdystansowanych rodziców. Rozumowanie Kanner'a obarczone jest jednak poważnym błędem, gdyż idąc jego tokiem rozumowania, każda anomalia w zachowaniu dziecka byłaby wynikiem niekompetencji jego rodziców. Nie dostrzegł on zwy-

czajnie niezwykle powszechnej prawidłowości przyczynowo – skutkowej, zgodnie z którą rodzice często wycofują się emocjonalnie w reakcji na psychicznie izolacyjne i fizycznie destrukcyjne zachowanie dziecka. Grandin ilustruje tego typu reakcje rodzicielskie na podstawie własnych doświadczeń. Nawet matka autorki w swoim pamiętniku wspominała, iż jeśli córka nie chce odwzajemnić jej uczuć oraz uścisków, to zgodnie z życzeniem zachowa odpowiedni dystans. Gardin wskazuje jednak, że problem relacji rodzicielskich z dzieckiem autystycznym jest zdecydowanie bardziej złożony. Dziecko autystyczne pragnie bowiem uwagi i uczuć rodzicielskich, lecz w niektórych przypadkach nadmierny uścisk czy też bliskość przekładają się na nadmiar przeciążeń sensorycznych, co w negatywny sposób wpływa na dziecko i jego zachowanie. W konsekwencji rodzic się wycofuje, nie okazując uczuć oraz odpowiedniej uwagi dziecku, nie wykształca w nim społecznych zachowań wiązanych z uczuciowością i bliskością. To zaś sprawia, że dziecko każdą kolejną próbę kontaktu może odbierać jako coraz bardziej obcą i sensorycznie obciążającą; tym samym koło się zamyka.

Grandin wskazuje, że mimo iż zasób naszej wiedzy o autyzmie znacząco się poszerzył dzięki nowym technologiom wykorzystywanym w nauce, jak np. metody funkcjonalnego obrazowania metodą rezonansu magnetycznego, to w dalszym ciągu w kwestii teorii jego genezy nie jesteśmy wolni od wspomnianego wcześniej pomieszania przyczynowo-skutkowego. Sama metoda rezonansu magnetycznego przyczyniła się jednak do rozszerzenia zakresu badań nad zjawiskiem autyzmu. Pozwala ona bowiem zobrazować funkcjonowanie mózgu w starciu z bodźcami sensorycznymi, takimi jak: obrazy, dźwięki, dotyk czy też smak. Dodatkowo możliwe staje się sprawdzenie pracy mózgu podczas wykonywania określonych, szczególnie trudnych dla osoby autystycznej, zadań lub właśnie takich, z którymi radzi ona sobie szczególnie dobrze, np. podczas rozwiązywania problemów przestrzennych lub liczenia. Jeżeli przyjrzymy się tego rodzaju badaniom w kontekście samego autyzmu, można dostrzec, iż mózg osoby autystycznej w zdecydowanie bardziej ożywiony sposób reaguje na przedmioty niżeli na ludzkie twarze. Jednakże w dalszym ciągu nie wiemy, jak interpretować te dane. Z jednej strony mogą one potwierdzać tezę głoszącą niskie zaangażowanie osób z autyzmem w budowanie relacji społecznych, czego skutkiem jest odmienny proces funkcjonowania ich mózgów. Z drugiej strony przyczyn trudności budowania słabych relacji społecznych można upatrywać w upośledzeniu połączeń w korze mózgowej, które nie potrafią dostatecznie mocno zarejestrować danych twarzy. Na podobny problem natrafiamy w przypadku innych dysfunkcji mózgów auty-

stycznych, które ujawniają metody rezonansu. Jednym ze znanych objawów autyzmu są trudności w podtrzymywaniu kontaktu wzrokowego bądź unikanie go przez osoby autystyczne. Dzięki neuroobrazowaniu udało się ustalić, że charakteryzuje je odwrócony wzorzec aktywacji w lewej grzbietowo-bocznej korze przedczołowej. U osób neurotypowych obserwuje się aktywację tej części kory podczas odwracania wzroku, natomiast u osób autystycznych przy bezpośrednim spojrzeniu. Podobnie jednak, jak w przypadku opisywanej wcześniej mocniejszej aktywacji neuronalnej na przedmioty niż twarze, metoda neuroobrazowania nie pozwala nam odróżnić skutku od przyczyny.

Metody rezonansu świetnie sprawdzają się w rozpoznawaniu typowych zaburzeń neurologicznych, których przyczyną najczęściej bywa uszkodzony obszar mózgu odpowiadający za dane upośledzone czynności. Jednakże mózgi osób autystycznych nie są uszkodzone, a jak wskazuje autorka, niekiedy po prostu zostały ukształtowane w nieco odmienny sposób. Przykładowo jej mózg jest o 20% mniejszy w porównaniu do mózgu przeciętnej osoby. Inną anomalią jest różnica w długości komory mózgowej. W przypadku autorki lewa komora jest o 57% dłuższa od prawej, podczas gdy u pacjenta z grupy kontrolnej różnica ta wynosiła jedynie 15%. Sięga ona aż do kory ciemieniowej odpowiadającej za pamięć roboczą i umiejętności matematyczne. Autorka wyjaśnia, że to tłumaczyłoby jej trudności związane z wykonywaniem wielu poleceń naraz czy też z algebrą. Inne anomalie bądź różnice zauważalne między mózgiem osoby autystycznej oraz osób z grupy kontrolnej to: mózg i pojemność wewnątrzczaszkowa są większe o 15%, ilość istoty białej w lewej półkuli jest niemal o 15% większa, ciała migdałowate są większe o 22%. Wszystkie te różnice do pewnego stopnia tłumaczą odmiennie zachowania osób autystycznych. Przykładowo ciała migdałowate odpowiedzialne za lęk mogą wpływać na nadmierne reakcje emocjonalne w odpowiedzi na trudności napotymane przez osobę autystyczną na swej drodze. Bywa, iż mają one niekontrolowane napady paniki, które dla osoby bez zaburzeń mogą wydawać się absurdalne. Niezwykle obrazowo przedstawia to autorka, w jej mniemaniu osoba autystyczna może mieć wrażenie, że jest jednym w całości odkrytym nerwem. Jednakże Grandin całkiem słusznie przestrzega przed zbyt pochopnym wnioskiem, że autyzm i jego objawy mają pochodzenie neurologiczne. Swoją ostrożność motywuje m.in. badaniami Joy Hirsch, z których wynika, że: „Strukturalnie mózg [osoby autystycznej] jest normalny i to w każdej skali i z każdej strony, z jakiej na niego spojrzymy” (Ibidem: 52). Jak dalej precyzuje autorka: „To nie oznacza jednak, że [...] struktury mózgow autystycznych nie różnią się od siebie. Różnią się. Jednak to stwierdze-

nie jest równie prawdziwe w stosunku do normalnych mózgow. Chodzi o to, że różnice między mózgami autystycznymi zawierają się w większości przypadków w granicach tego, co normalne” (Ibidem: 52).

Trzeci rozdział stanowi omówienie wpływu genów oraz czynników środowiskowych na rozwój autyzmu. Biorąc pod uwagę różnorodność stopnia nasilenia autyzmu, jego odmiany nisko- i wysokofunkcjonujące, nie dziwi fakt, iż nie udało się dotychczas odkryć konkretnego genu, który za niego odpowiada. Grandin skłania się jednak ku hipotezie, że to natura decyduje o wystąpieniu danego spektrum, natomiast środowisko zewnętrzne może być jedynie dla niego czynnikiem sprzyjającym. Zgodnie z obecnym stanem badań, które relacjonuje ona na kartach swojej książki, zmiana liczby kopii genów lub submikroskopijne podwojenia, braki lub przegrupowania pewnych części DNA, mogą zakłócać funkcjonowanie genu i w konsekwencji prowadzić do tzw. mutacji *de novo* (od łac. „od nowa”), które zachodzą w komórce jajowej lub nasieniu zaraz po zapłodnieniu. Prawdopodobnie owe mutacje mogą być powiązane z autyzmem i część ich może być wywoływana przez czynniki dziedziczne. Sama autorka dostrzegła związek wskazujący na to, że rodzice dzieci autystycznych, pomimo nie stwierdzonego zaburzenia, często są introwertykami, wybierają zawody, które nie wystawiają ich na konieczność obcowania z innymi ludźmi, mają umysły analityczne, z lekko neurotycznym rysem osobowości – istotne znaczenie stanowi dla nich kwestia uporządkowania przestrzeni wokół siebie, co skłania do przypuszczeń, że podłoże autyzmu powinno mieć złożony charakter genetyczny, choć nie należy wykluczać czynników środowiskowych. Należy jednak, jak słusznie wskazuje Grandin, zachować pewną metodologiczną ostrożność w trakcie szukania związków przyczynowo-skutkowych dotyczących czynników środowiskowych oraz genetycznych. Naukowcy wskazują, że w wielu przypadkach mogą to być jedynie zbiegi okoliczności. Jako przykład pogwałcenia tej zasady Grandin przypomina słynny artykuł w *The Lancet* z 1998 (Wakefield et. al. 1998: 637–641), który stał się wodą na młyn dla ruchów antyszczepionkowych, a którego wyników nie dało się powtórzyć w licznych późniejszych badaniach.

Badanie mózgu i rozwój genetyki przyniosły dla świata nauki wiele nowych możliwości, które, mimo że nie dostarczyły jeszcze zweryfikowanej empirycznie teorii genezy autyzmu, to służą lepszemu jego diagnozowaniu oraz tworzeniu doskonalszych narzędzi terapeutycznych. Na poparcie tej tezy Grandin wskazuje na fakt, iż z roku na rok rośnie liczba osób, które mają stwierdzony autyzm. Jak pisze: „dane z 2002 roku wskazują, że jedno na 150 dzieci cierpi na zaburzenia ze spek-

trum autyzmu. Dane z roku 2006 podnoszą tę liczbę do jednego na 110 dzieci. Dane z 2008 roku – ostatnie, do których mam dostęp, kiedy pi-szę ten tekst i podstawa dla najnowszego raportu z marca 2012 roku – wskazują na jeszcze wyższą liczbę przypadków autyzmu – jedno na 88 dzieci. A to siedemdziesięcioprocentowy wzrost w ciągu zaledwie sześciu lat” (Grandin, Panek 2016: 31). Zdaniem Grandin wzrost noto-wań przypadków autyzmu należy wiązać z faktem, że coraz lepiej po-znajemy to zaburzenie i aktywnie rozwijamy nowe metody umożliwiające jego diagnozowanie, które są według niej równie ważne, jak same teoretyczne podstawy teorii jego powstawania. Dlatego obok rozbudo-wanej części teoretycznej dużym atutem pracy Grandin jest jej wymiar praktyczny, który rozwija ona w drugiej części swojej książki. Autorka podjęła w niej próbę sformułowania nowych podejść wobec osób auty-stycznych. Podkreśla ona zwłaszcza konieczność stworzenia i dobiera-nia terapii dostosowanej do danego rodzaju zaburzenia z szerokiego spektrum objawów zaliczanych do autyzmu oraz zindywidualizowanej pod kątem potrzeby danej osoby. Ponadto radzi ona nie skupiać się na słabych stronach dziecka oraz na szukaniu możliwości ich eliminacji, lecz zaleca, aby większą uwagę poświęcić mocnym stronom oraz zdol-nościom dziecka, aby mogło je dalej w sobie kształtować i rozwijać. Jak sama podkreśla, udało jej się zaakceptować to, co dała jej natura i pie-lęgnowała ten dar z całych sił. Swoje słowa i zalecenia autorka ilustru-je w ostatnim rozdziale (*Z marginesu do głównego nurtu*) opisami przypadków osób, które, choć mają stwierdzony autyzm, doskonale ra-dzą sobie w życiu, odnosząc przy tym szereg sukcesów.

Temple Grandin doskonale opisuje świat widziany oczami osoby z autyzmem. Fakt, że sama w takim świecie żyje, stanowi bez wątpie-nia dodatkowy atut książki, gdyż umożliwia przedstawienie czytelnikowi jej specyficznego, ale i fascynującego obrazu świata w bardziej przystępny sposób. Charakterystyczną cechą dostrzeganą u wielu osób ze spektrum autyzmu jest to, że komunikują się one w bezpośredni sposób, bez metafor, zbędnych opisów czy też ironii. Język, którym się posługują, jest prosty i w taki też sposób napisana jest ta książka. Szczególnie urzekające jest w niej to, że autorzy wskazują, w jaki spo-sób odmienność tkwiącą w człowieku można zamienić w sukces. Osoby, które odczuwają brak powszechnej akceptacji i uważają, że są inne niż reszta społeczeństwa, nie powinny zamykać się na świat, lecz wychod-zić na przekór jego różnym trudnościom i przeszkodom, wzmacniając jednocześnie swoje mocne strony. Książka stanowi doskonałą lekturę również dla osób, które nie potrafią zrozumieć odmienności innych, po-zwała ona nie tylko oswoić się z nią, lecz nawet ulec fascynacji innym

niż nasz własny sposób postrzegania świata. Niejednokrotnie może się zdarzyć, że w nieprawidłowy sposób reagujemy na zachowania drugiego człowieka, gdyż po prostu go nie rozumiemy, a co za tym idzie, niewłaściwie interpretujemy jego czyny. Sądzę, że po lekturze tej pouczającej książki, niejeden czytelnik będzie mógł powiedzieć „On jest tylko inny, on nie jest gorszy niż ja”. *Mózg autystyczny. Podróż w głąb niezwykłych umysłów* to nie tylko fascynująca wędrówka intelektualna, lecz także jakże rzadka w dzisiejszych czasach okazja do refleksji nad światem drugiego człowieka i naszym własnym.

## Bibliografia

- Grandin T., Panek R. (2016), *Mózg autystyczny. Podróż w głąb niezwykłych umysłów*, przeł. K. Mazurek, Copernicus Center Press, Kraków.
- Wakefield A.J. et. al. (1998), *Ileal-lymphoid-nodular Hyperplasia, Non-specific Colitis, and Pervasive Developmental Disorder in Children*, "The Lancet" 351 (9103): 637-641.





***Kamila Dzika-Jurek***

ORCID 0000-0001-9743-4320

Uniwersytet Śląski w Katowicach  
Wydział Filologiczny

University of Silesia in Katowice  
Departament of Philology

## **(NIE)WYBUCH WIERSZA**

[Piotr Szewc (2017), *Światelko*,  
Wydawnictwo Literackie, Kraków, ss. 54]

Ta cienka, biała książeczka – tomik *Światelko* Piotra Szewca – od tamtego roku przeleżała na parapecie ukryta pod stosem książek. Tak się złożyło, że przeważnie były to biografie w twardych oprawkach – Witold Gombrowicz, Irena Sendlerowa, Zbigniew Herbert, Krzysztof Komeda. W końcu wydobyłam ją spod tej sterty, otworzyłam ... i poczułam, jakbym tam na oknie pod kilkukilogramowym ciężarem, trzymała dotąd nieodbezpieczony granat.

Wiersze z nowego tomiku autora *Mojego zdania* mają w sobie potężną siłę, podobną do tej, którą dysponuje jego twórczość niepoetycka. Trzeba przyznać, że to rodzaj niełatwej, ciemnawej energii, którą Piotr Szewc wniósł do literatury polskiej w 1987 roku, wydając wówczas swoją debiutancką powieść – *Zagładę* (pomijam tutaj debiut poetycki – tomik *Świadectwo*, opublikowany w 1983 roku ze względu na jego głównie moralistyczną wymowę, choć i w tym zbiorze znajdziemy charakterystyczny dla twórczości Szewca ton katastrofizmu, motyw ognia i etc.). Utwór, który wraz z wydanymi w 2000 roku *Zmierzchami i porankami* oraz *Bocianami nad powiatem* (2003), stanowi literacką całość (trylogię), w której głównym bohaterem jest miasto (wraz z niektórymi wiejskimi przyczółkami powiatu). Łatwo w nim rozpoznać Zamość mocno podbarwiony mitem przedwojennej, samowystarczalnej i sennej prowincji. W fabule Szewcowej trylogii niewiele się dzieje, budują ją drobne zdarzenia z życia mieszkańców miasta z pietyzmem rejestrowane przez „oko” narratora. Bywa, że jest to oko dziecka, aparatu fotograficznego, „wszystkowidzące oko” miasta lub oko słońca (światła), które swoimi promieniami codziennie od nowa, niespiesznie bada ten świat – mały i sobie już przecież znany.

To oko, światło źrenicy (ale nie sposób tutaj pominąć również roli światła w fotografii) jest u zamojskiego twórcy kluczowym lejtmotywem. Ono jednak nie tyle patrzy, przygląda się, celebryje to małoobjęzycznie piękno, ile raczej ma moc przeświezłania rzeczywistości, bada możliwości wejścia w rzeczy, znalezienia chooby szczeliny, przez którą można by się przedostać dalej. Dalej, czyli gdzie? Czy możliwe jest by dotrzeć do tego, co podmiot w wierszu *Młynek do kawy* nazywa tajemniczo „czasem przeszłym dokonany”, a co stale buzuje pod powierzchnią powieści i wierszy zamojskiego pisarza?

W swojej twórczości Piotr Szewc obsesyjnie powraca do czasu sprzed Zagłady. Wielokulturowy galicyjski Zamość, który opisuje, ma w sobie wszelkie znamiona przestrzeni sakralnej. To pełnia, którą tworzą różne religie, kultury, języki, zmysłowe piękno roztoczańskieg0 krajobrazu. Przychodzi jednak wojna i rozrywa tę pełnię, godząc w to, co najważniejsze – w istotne relacje w tym świecie, i nie chodzi tutaj tylko o relacje międzyludzkie (czasem z niektórymi rodzinami nikt nie przeżył), ale również o te więzi, które istnieją między przestrzenią, ludźmi, przedmiotami, a które – choć niewidzialne – zwie się właśnie miastem, wspólnotą, społecznością. Dlaczego jednak autor *Bocianów nad powiatem*, urodzony w 1961 roku, wciąż powraca w swojej twórczości do czasoprzestrzeni, której sam nigdy nie poznał, więc jego pamięć o przedwojennym krajobrazie Zamojszczyzny i jej mieszkańcach musi być w istocie nieprawdziwa, markowana? Dlaczego w zasadzie we wszystkich swoich tomach poetyckich i w powieściach poeta oplakuje świat, którego przecież nie stracił, bo też nigdy go naprawdę nie dotknął? Na te pytania w żadnym dotychczasowym utworze odpowiedź nie wybrzmiała tak mocno, jak w *Światelku*.

Podmiot wierszy z ostatniego tomiku zachowuje się, jakby zamieszkiwał świat po katastrofie. Oprócz fizycznych znamion wybuchu są tutaj lęki, trudne do nazwania emocje. Erupcja „czegoś” nastąpiła dawno temu, autor *Zagłady* chodzi więc już tylko po popiołach. Mimo to energia „wybuchu” pozostała w przestrzeni i to ona staje się główną siłą napędową podmiotu i nośnikiem znaczeń w świecie, w którym żyje. Ten świat z przeszłości „czegoś chce”, jego siła wciąż jest obecna w miejscach, w których poeta się wychował – oprócz Zamościa Szewc przywołuje Tomaszów Lubelski oraz kilka podzamojskich wsi, jak Czolki, Horyszów Polski, Stabrow, Łapiguz. Już 12 lat temu w wierszu *Splacam długi z tomu Całkiem prywatnie*, zamojski twórca pisał:

dawno temu zadłużyłem się po uszy, narosły lichwiarskie procenty  
mam też ogromne korzyści, choć trudno je policzyć  
i zmierzyć

kościół w Horyszowie stara studnia w Czolkach kocie łby  
na Listopadowej [...] –  
żyją we mnie nabrzmiewają czegoś ode mnie chcą ale czego czego

Autor *Cienkiej szyby* postanawia więc uczynić swoją twórczość rezonatorem tej energii, zamknąć ją w granicach wersów, zapisać, ale nie zawsze mu się udaje, więc niektóre utwory wyglądają niemal jak zapis z elektrokardiogramu – tonacja wiersza wznosi się i opada, przyspiesza i zwalnia, jak w utworze *Boże drzewko*: „Widziałem je dotykałem boże drzewko rosło w ogrodzie u Kawów/nazwa brzmiała jak zakłęcie przynosiło szczęście dobre plony/ czy może życie wieczne”.

W twórczości autora *Całkiem prywatnie* wciąż powraca kwestia pamięci niepełnej (nieswojej), więc metaforyka wiązania, zamykania, unieruchamiania rzeczy ulotnych, łatwopalnych jest częsta w pisarstwie zamościanina. Cóż może zresztą zrobić człowiek, któremu z przeszłości pozostają jedynie okruchy: trochę cudzych wspomnień, niezrozumiałe sny, odziedziczone po rodzicach i dziadkach lęki, nazwy ulic i nazwiska dawnych sąsiadów, stare przedmioty i związane z nimi historie, zapomniane miejsca. „Zrób powróślo zwiąż to” – mówi do wnuka Piotrusia babcia w wierszu pod tym samym tytułem w opublikowanym w 2009 roku tomiku *Moje zdanie*. I chociaż utwór opisuje letni czas żniw i pracę ludzi na roli, to ta wybrzmiewająca w końcówce wiersza prośba-rozkaz babci znaczy z pewnością coś więcej niż wiązanie snopków ze słomy. Wiersz *Zwiąż to* pokazuje twórczość Szewca jako poświadka Zagłady na Zamojszczyźnie (mały Piotruś pojawia się jako pisarskie alter ergo Szewca już w debiutanckiej powieści) w perspektywie swoistego fatum czy też posłannictwa, któremu poeta się poddaje, świadomie wybierając w życiu zawodowym „mowę wiązana”. Nowe Światelko jest z kolei dowodem niebywalej konsekwencji, z jaką Szewc do dzisiaj realizuje to zadanie, które dawno temu powierzyła mu babcia. Tomik w całości składa się z wierszy-powróseł, w których udaje się autorowi „związać” i przechować znany tylko sobie świat. Inaczej przecież mógłby umknąć z „przytuliska pamięci”.

Trzeba podkreślić, że konstrukcja wierszy *Światelka* jest kapitalna. Przy pomocy zazębienia, zwarcia międzywersowego (przerzutnia to mniej trafna nazwa w stosunku do efektu, który uzyskał Szewc), licznych enumeracji, powtórzeń oraz znakomicie wydobywającej tony świata „po wybuchu” – instrumentacji głoskowej, autorowi *Całkiem prywatnie* udaje się stworzyć prawdziwe literackie powróślo, wiążące ludzi, zwierzęta, przedmioty i miejsca w kompozycje, które w swoim oddziaływaniu na czytelnika równe są Chagallowskim obrazom.

Wszystko, co przechowuje pamięć – taka refleksja przychodzi również po lekturze tomiku – istnieje w naszym umyśle w pewnych wiązках rzeczy, które składają się na zapamiętany obraz przeszłości. Ten mechanizm przypominania wyobrazają u Szewca długie nitki wersów (autor *Zmierzchów i poranków* nie korzysta z interpunkcji), na których nanizane są skojarzone przez poetę „pary” ludzi, przedmiotów, miejsc. Jak w wierszu *Wyroki przyszłości*, gdzie szczęśliwie istnieją obok siebie „babcia mama Marysia/między kolanami trzymają gęsi [...]” albo w utworze *Bardziej jestem*, gdzie ciotka Janka wpleciona została w „Maliny wiśnie czarne porzeczeki”, z których co lato, jak zapamiętał Piotruś, robiła konfitury.

Jednocześnie w tych obrazach, pomiędzy różnymi „parami” rzeczy, znalazło się również to, co najchętniej bohaterowie Światelka wyrzuciliby z pamięci: przecucie końca pewnej epoki, tęsknota, ból, lęk o najbliższych, ich śmierć. Niepokój, jego energię wprowadzają słowa, w których drżą, charczą, trzaskają i chrzęszczą zbitki spółgłosek – r, ż, dź, sz, s, z. Październie, rozsypane szkła, którymi Piotruś „karmi pokrzywy”, szczury „wgrызające się w sen”, dym, który również „gryzie”, zapamiętane w dzieciństwie i trudne do wymówienia nazwiska sąsiadów (Harczuk, Kardaszowie), nazwy rodzimej fauny – „Rusałka pokrzywnik” (zaskakująco skojarzone ze wspomnianymi nazwiskami w wierszu *Dusze sąsiadów*), etc. To one opisują w utworach Szewca ludzki świat poapokaliptyczny, ale również bujny świat natury, w którym nowe życie rozwija się obok śmierci innego, okrucieństwo miesza się ze słodyczą, dojrzewające piękno owoców łączy się z podskórnym gniciem, które już za moment się zacznie. Babcia i mama, ze wspomnianego już wiersza o znaczącym tytule *Nieznane wyroki przyszłości*, przechowały się w pamięci z obrazem psa Cygana, który „szarpie się przy budzie”, ze „straszonym gęganiem” i „biciem skrzydłami” gęsi, których piórami za moment zapełni się balia.

Ale „wyroki przeszłości pozostają szczęśliwie nieodgadnione” – kończy wiersz autor *Świadectwa*. Ów moment na progu (pamięci, świadomości), którego lepiej nie przekraczać, bo mimo, że oznacza nową wiedzę o świecie, przynosi przede wszystkim ból, odbiera nadzieję, to rodzaj pisarskiej sygnatury, która sprawia, że Szewca nie można pomylić dziś z żadnym autorem, co z drugiej strony jest dużym sukcesem dla twórcy, któremu krytycy przez jakiś czas zarzucali brak wyraźnie zaznaczonego własnego stylu.

Szewc-prozaik, konstruując świat przedstawiony przedwojennego Zamościa, miał do dyspozycji podobny materiał, z którego Szewc-poeta zrobił *Światelko*. To zestaw wiedzy, często nieswojej: fotografie, relacje

innych ludzi, być może najbliższych, ale również pamięć własna, jak dzieciństwo w cieniu przeszłości, widoki zaniedbanych budynków, opuszczonych miejsc. Niektóre później całkowicie znikną pod powłoką nowoczesności („kocie łby zaleją asfalem Nowe Miasto będzie/straszył opuszczony browar” – napisze poeta w wierszu *Na rowerze*). Mimo to siła oddziaływania wierszy autora *Bocianów nad powiatem* jest inna, większa. To, co moim zdaniem ograniczało zamojskiego twórcę w powieściach, w poezji – czego wybitnym przykładem jest *Światelko* – dało mu niebywałą szansę. Pozwoliło autorowi *Cienkiej szyby* uzyskać nową energię wyrazu, która w nieoceny sposób uwiarygodnia opowiadane w wersach historie, zapisuje trudne emocje poety.

Forma poetycka umożliwiła Szewcowi eksperymenty z językiem, których ramy prozy mogłyby nie wytrzymać. Przez to pod piórem autora *Zagłady* powstały wiersze-kompozycje, których nie da się zapomnieć. Jak obraz zamojskich sąsiadek, które w pamięci poety pozostają zapisane, trwają jak „kuropatwy z obrazu Chełmońskiego” – na krok „od końca świata”, gdzie „dookoła zawieja”, może raczej *Zagłada*?

*Światelko*, trzeba to wreszcie na koniec przyznać, daje czytelnikowi ogromną przyjemność z lektury i interpretacji tekstu, zaś przed badaczem poezji otwiera nowe możliwości dociekań. Oto mam przed sobą teksty, które przynoszą pytania ocierające się o nauki empiryczne. Jak nazwać tę siłę w wierszach Piotra Szewca, niewidzialną, ukrytą, choć w czytaniu wyraźnie odczuwalną zmysłowo? Czy poezja ma swoją „ciemną materię” (?), schowaną – jak w utworach zamościanina – pod tym, co tylko pozornie jest ciche, spokojne, a co w końcówce klauzuli/wiersza potrafi nagle wybuchnąć z niesłychaną siłą. Czy słowa i ich odpowiednie koniunkcje, zwłaszcza zaś rytm, zdolne są wytwarzać jakiś rodzaj „pola” (jak pole elektromagnetyczne) fizycznie oddziałującego na czytelnika? W lekturze *Światelka* tego typu dociekaniami nie ma końca.

Literaturoznawca, który pyta o te kwestie, czuje bolesne onieśmienie kogoś, kto przekracza granice swoich kompetencji, wchodząc na grząski teren obcego dyskursu. To trochę tak, jak zastanawiać się, czy mikrologiczna lektura tekstu jest równoznaczna z badaniem mikroskopowym bakterii. Z drugiej strony, chciałoby się zabrać tomik Szewca właśnie do laboratorium i zbadać te niepokojące drżenia w wierszach, dowiedzieć się prawdy o świecie, z którego pochodzą (skąd te „czarne palce” u stróża Jana Sroki w wierszu? W jakim „dusznym i ciemnym” miejscu są teraz babcia i mama – bohaterki wiersza *Dno oka*). Wejść w tę energię, w której „przepływają ogrody czerwcowe pola krzaki agrestu” (*Dym*), „z dna oka wyjąć czarnego psa cygana bo



głodny wciąż się błąka” (*Dno oka*), wreszcie móc przywrócić opustoszałym podwórkom umarłych ludzi, zwierzęta i przedmioty. A Zamościo-wi, Czołkom i innym małym ojczyznom na powrót włączyć „prąd”, zreperować „ciągłość zdarzeń”:

Pewnie byś sobie tego babciu nie wyobraziła  
do domu weszły szczury  
panoszą się jak u siebie brudzą podłogę  
zakłócają sen wgryzają się w twoje słowa  
kurz opadł prąd odłączony ciągłość zdarzeń przerwana  
patrzysz na to młodziutka z portretu milczysz  
i się uśmiechasz

– tak zwraca się do babci (tym razem) już nie Piotruś, lecz dorosły Piotr-poeta w wierszu *Patrzysz na to*.