

UNIVERSITAS GEDANENSIS

t. 50

UNIVERSITAS GEDANENSIS

PÓŁROCZNIK

R. 27 2015 t. 50

**Pomorskie
Towarzystwo Filozoficzno-Teologiczne**

Universitas Gedanensis, t. 50

Redaktor naczelny

Ks. Zdzisław Kropidłowski

Sekretarz redakcji

Jan Grzanka, Joanna Gomoliszek

Kolegium redakcyjne:

Janusz Jasiński (Olsztyn), Feliks Krauze (Gdańsk),
Ks. Janusz Mariański (Lublin), Marian Pawlak (Bydgoszcz),
Anna Peck (Warszawa), Aurelia Polańska (Gdańsk),
Andrzej Wałkowski (Łódź), Władysław Zajewski (Gdańsk)

Redaktor językowy

Teresa Ossowska

Korektor

Katarzyna Kornicka

Projekt okładki

Sylwia Mikołajewska

Wersja elektroniczna od tomu 46 „Universitas Gedanensis” jest wersją pierwotną czasopisma

<http://universitasgedanensis.com.pl>

<https://universitasgedanensis.wordpress.com>

Wydawca

Pomorskie Towarzystwo Filozoficzno-Teologiczne
Ul. Lendziona 8/1a
80-264 Gdańsk
Telefon redakcji: +48 608 358 244

Druk

Poligrafia Redemptorystów
ul. Wysoka 1
33-170 Tuchów

Nakład 120 egzemplarzy

ISSN 1230-0152

Spis treści

Ludwik Kostro, <i>Czy Jezus z Nazaretu i Jezuza bar Abba to jedna i ta sama osoba?</i>	7
Ewa Szumilewicz, <i>Aporie nieskończoności w matematyce</i>	23
Agnieszka Bednarek, <i>„Mądrość nie jest umiejętności...” Mickiewiczowska wizja filozofii prawdziwej</i>	37
Małgorzata Obrycka, <i>Etyka niezależna Tadeusza Kotarbińskiego w świetle fenomenograficznych badań nad wychowaniem religijnym</i>	57
Szymon Dąbrowski, <i>Filozofia powolności – odpowiedzi na wyzwania współczesności</i>	77
Jan Grzanka, <i>Filozoficzne reminiscencje po lekturze książki Jerry’ego Fodora Język myśli LOT2</i>	99
Helena Liwo, <i>Komunikacyjny status prozodii mowy w kontekście roszczeń do ważności Jürgena Habermasa</i>	115
Danuta Szłapińska, <i>Rozwój biblioteki bez e-booków?</i>	139
Zdzisław Kropidłowski, <i>Dekoracje Ciemnicy i Grobów Chrystusa dekanatu sopockiego w Internecie</i>	157

Contents

Ludwik Kostro, <i>Are Jesus from Nazareth and Jezuza bar Abba one and the same person?</i>	7
Ewa Szumilewicz, <i>Aporias of infinity in mathematics</i>	23
Agnieszka Bednarek, <i>“Wisdom is not a skill...” Adam Mickiewicz’s vision of true philosophy</i>	37
Małgorzata Obrycka, <i>Tadeusz Kotarbiński’s independent ethics in the light of phenomenographic study on religious education</i>	57
Szymon Dąbrowski, <i>The philosophy of slow – a response to contemporary challenges</i> ...	77
Jan Grzanka, <i>A few philosophical reminiscences after reading Jerry Fodor’s book entitled „Language of thought LOT2”</i>	99
Helena Liwo, <i>Communicative status of the speech prosody in the context of pretences of importance by Jürgen Habermas</i>	115
Danuta Szłapińska, <i>Development of libraries without e-books?</i>	139
Zdzisław Kropidłowski, <i>Decorations of the Dungeon and Christ’s Graves in Sopot decanate available in the Internet</i>	157

Recenzje

Jarosław Kozak, <i>Podwójne „obywatelstwo” socjologa religii</i>	175
Danuta Szłapińska, <i>O bibliotekach po mojemu</i>	180

Informacje dla autorów nadsyłających materiały	185
---	-----

Ludwik Kostro (Gdańsk)

Czy Jezus z Nazaretu i *Jeszua bar Abba* to jedna i ta sama osoba?

Abstrakt: Jezus z Nazaretu uważał siebie za *bar Abba*’ę tj. za Syna Boga, do którego zwracał się z uczuciem zawierzenia i miłości „Ojcze” (aram. *Abba*). Czynił to często według czterech Ewangelii i dlatego może być nazywany *Joszua bar Abba*. Ale istnieje jeden przypadek, w którym, ktoś nazwany w ten sam sposób jest uważany za inną osobę. Celem tego artykułu jest przedstawienie hipotezy według której także we wspomnianym przypadku mamy do czynienia z tożsamością osobową obu postaci. Natomiast całe nieporozumienie, być może, powstało w wyniku zniekształcenia jakiejś pierwotnej zagubionej tradycji aramejskiej

Słowa kluczowe: Jezus z Nazaretu, *Joszua bar Abba*, Jezus Barabasz, Najwyższa Rada Żydowska, Piłat.

Wprowadzenie¹

Nie ulega wątpliwości, że najważniejsza osoba w chrześcijaństwie Jezus z Nazaretu myślał i mówił po aramejsku. Był to Jego język ojczysty, którego nauczył się w swojej rodzinie głównie od Józefa i swojej Matki Maryji. Nie ulega także wątpliwości, że w tym języku słowo „bar” znaczy w języku polskim „syn”, słowo „Abba” natomiast znaczy „Ojsze” (forma zdrobniała z pozytywnym ładunkiem emocjonalnym od słowa „Ab” znaczącego „ojciec”), a imię Jeszua to w polskim brzmieniu Jezus. Szereg słów aramejskich brzmi tak samo jak w języku hebrajskim. Do nich należą słowa *Ab* i *Abba*. Inaczej ma się rzecz ze słowem *bar* = syn, które w języku hebrajskim brzmi *ben*. Wymowę słów hebrajskich i aramejskich, w których początkowo nie pisano samogłosek, zawdzięczamy starożytnym Grekom, którzy zapisywali wymowę tych słów w swojej greckiej transkrypcji. Ponieważ w języku greckim brak dźwięku „w” zapisywali go dźwiękiem „b”. Stąd sądzi się, że *Ab* i *Abba* należy wymówić *Aw* i *Awwa*. Żyje jeszcze kilka milionów chrześcijan, (w Armenii. Azerbejdżanie, Iranie, Iraku, Izraelu.

¹ Cytowane w tym artykule teksty biblijne w języku polskim pochodzą z Biblii Tysiąclecia. Jeśli zacytowane będzie inne tłumaczenie zostanie to podane w tekście artykułu lub w przypisie.

Libanie i Syrii), którzy liturgię odprawiają (i nawet jeszcze mówią) po aramejsku². Początek aramejskiej modlitwy *Ojcze nasz* we wspomnianej liturgii zapisywany jest w naszej transkrypcji *Avvon d-bish-maiya* lub *Abwoon d'bashmaya* używając dźwięków „b” i „w” (lub „v”). Aramejski posiada swój alfabet, który podobny jest do alfabetu hebrajskiego i syryjskiego, w tym bardziej do hebrajskiego. Niektóre części ksiąg Starego Testamentu napisane zostały po aramejsku.

Czy Jezus w swej młodości zwracał się do Boga czułym wezwaniem *Abba*?

Nie wiemy czy Jezus, od swoich lat dziecinnych, zwracał się do Boga hebrajsko-aramejskim zdrobniałym i pozytywnie emocjonalnym wezwaniem „Abba”. Jest wątpliwe czy Żydzi pozwoliliby sobie na taką poufalość w stosunku do Boga i może dlatego rodzice małego Jezusa zganiliby takie usiłowania Syna. Niektórzy bibliści np. profesor KUL'u ks. Feliks Gryglewicz³ w swoim komentarzu do Ewangelii św. Łukasza zwraca uwagę na to, że Matka Jezusa z pewnością nauczyła Swego Syna modlitwy wieczornej, którą stanowił Psalm 31 [30]. Wiersz 6 tego Psalmu, w którym modlący polecał się Bogu przed snem, brzmiał: *W ręce Twoje złożę ducha mego, ocaliłeś mnie JHWH* [tj. *Jahwe* – L.K.] *Boże*⁴. W psalmie tym w hebrajskim oryginale nie ma nasyconego uczuciem wezwania *Ojcze!* (*Abba*). Jednakże nawiązując do wiersza 6 tego psalmu, według Łk 23, 46 Jezus konający na krzyżu: *zawołał donośnym głosem: Ojcze, w Twoje ręce oddaję mego ducha*. Użył On zatem poufałą formę *Abba*. Za czasów Jezusa, Żydzi na co dzień mówili po aramejsku, ale modląc się na ogół recytowali psalmy po hebrajsku. W psalmie 30 [31] brak jednak zdrobniałej uczuciowej formy *Abba*. Jezus zatem konając wydał donośny głos po aramejsku nie recytując psalmu 30 [31]⁵.

Nie wiemy też czy Jezus 12-letni odnaleziony po trzech dniach przez swoich rodziców w Świątyni tłumacząc się ze swego pozostania w Świątyni przed Józefem i Maryją i mówiąc im wtedy o swym Ojcu użył zwrotu *Abba*.

² Bliższe dane o tych chrześcijanach znaleźć można w Internecie.

³ F. Gryglewicz, *Ewangelia według św. Łukasza*. Wstęp – przekład z oryginału, komentarz, PALLOTTINUM Poznań – Warszawa 1974.

⁴ Zacytowano według *Pismo Święte Nowego Testamentu i Psalm*y. Najnowszy przekład z języków oryginalnych z komentarzem, Wyd. Święty Paweł 2005.

⁵ G. Vermes, *Autentyczna Ewangelia Jezusa*, Homini, Kraków 2009.

Zacytujmy tu fragment z tej sceny: *Czyście nie wiedzieli, że trzeba abym był w tym, co należy do mojego Ojca* (Łk 2, 49).

Niektórzy bibliści wątpią w historyczność całego wydarzenia, bo w tamtych czasach dość często przypisywano ważnym osobom cudowne dzieciństwo z błyskotliwą inteligencją. Józef Flawiusz⁶ nawet sobie samemu przypisał takie cudowne dzieciństwo. Jeżeli jednak przypiszemy historyczność temu wydarzeniu świątynnemu, to musimy, wziąć jeszcze pod uwagę możliwą projekcję dokonaną przez Ewangelistę Łukasza, na poglądy młodzieńcze Jezusa, Jego silnego późniejszego przekonania, że jest *bar Abba*'ą (Synem dobrego, czulego Ojca). To nieodparte przekonanie Jezusa ujawnia się dopiero z całą wyrazistością, od chrztu w Jordanie. Dlatego prawdopodobnie Jezus w czasie omawianej rozmowy z rodzicami nie użył słowa *Abba*, lecz aramejsko-hebrajskie *mój „Ab”*.

Przeżycie religijne Jezusa krótko po chrzcie

Zacytujmy najpierw fragment mówiący, co się stało zaraz po chrzcie w opisie najstarszej Ewangelii: *W chwili gdy wyszedł z wody, ujrzał rozwierające się niebo i Ducha jak gołębicę⁷ zstępującego na siebie. A z nieba odezwał się głos: < Tyś jest mój Syn [Bar lub Ben] umiłowany, w Tobie mam upodobanie > . Zaraz też Duch wyprowadził Go na pustynię* (Mk 1, 10-12).

To przeżycie ekstatyczne, którego tylko sam doświadcza (inni nie słyszą głosu i nie widzą gołębicę)⁸, dotyka głęboko psychiki Jezusa. Dochodzi do głębokiego przekonania, że jest szczególnie umiłowanym Synem Boga, czuje się prowadzonym na pustynię, zмага się z sobą i przeżywa kuszenia dotyczące roli, do której czuje się powołany.

Znany polski psycholog Władysław Witwicki jest zdania, że ekstaza najważniejszej postaci Chrześcijaństwa jaką jest Jezus, dowodzi historyczności tej postaci oraz historyczności Jezusowego przeżycia religijnego po chrzcie. W Ewangeliach Marka i Mateusza, które przetłumaczył z oryginałów greckich⁹ znalazł miejsca potwierdzające stałą psychiczną emocjonalną

⁶ Józef Flawiusz, *Przeciw Aionowi, Autobiografia* (przekład J. Radożcki, Oficyna Wydaw. Rytm, Warszawa 1996).

⁷ Ponieważ w językach hebrajskim i aramejskim termin Duch (*Ruach*) jest rodzaju żeńskiego dlatego symbolizuje Go tu gołębicą, a nie gołąb.

⁸ H. Langkammer *Ewangelia według św. Marka*. Wstęp – przekład z oryginału, komentarz, PALLOTTINUM, Poznań – Warszawa 1977, s. 84.

⁹ W. Witwicki, *Dobra Npwiną według Mateusza I Marka*, (Przekład i komentarz), PWN, Warszawa 1958.

obecność i żywość chrzestnego przeżycia, które z głębokim przekonaniem uważał jako pochodzące od samego Boga, którego uznał odtąd za szczególnie umiłowanego swego Ojca, którego z całą czułością często nazywał *Abba*. Oto przykład stałej głębokiej i trwałej pamięci Jezusa o swoim chrzcie, który brał pod uwagę Witwicki. [...] *przystąpili do Niego arcykapłani i starsi ludu z pytaniem: <<Jakim prawem to czynisz? I kto Ci dał tę władzę? Jezus im odpowiedział: <<Ja też zadam wam jedno pytanie; Jeśli odpowiecie Mi na nie, i Ja powiem wam, jakim prawem to czynię. Skąd pochodził chrzest Janowy z nieba czy od ludzi?>> Oni zastanawiali się między sobą: <<Jeśli powiemy: „z nieba” to nam zarzuci: „Dlaczego więc nie uwierzyliście mu?” A jeśli powiemy „od ludzi” – boimy się tłumu, bo wszyscy uważają Jana za proroka>> Odpowiedzieli więc Jezusowi: <<Nie wiemy>>. On również im odpowiedział: <<Więc i Ja wam nie powiem, jakim prawem to czynię. (Mt 21, 23-27; zob. też Mk 11, 27-33 i Łk 20, 1-8).*

Zacytowany tekst dowodzi nie tylko inteligencji Jezusa, ale równocześnie świadczy o Jego mocnym przekonaniu, że chrzest Janowy i Jego głębokie przeżycie religijne związane z tym chrztem pochodzi „z nieba”. Przeżycie to było historyczne i dawało Mu psychologiczną legitymację Jego działalności ewangelicznej do głoszenia bliskości królestwa Bożego. Jezus przejął, bowiem od Jana Chrzciciela także głębokie przekonanie o bliskości czasowej zrealizowania się królestwa niebieskiego.

Witwicki kończy swój komentarz do Ewangelii według Mateusza następująco: *Osią jego [Jezusa – L.K.] psychiki wydaje się poczucie Synostwa Bożego zaznaczone po raz pierwszy podczas chrztu w Jordanie, u Jana. Z tego poczucia i na nim się opierają chyba wszystkie jego dyspozycje i zachowania się. Takiej postaci, tak powiązanej psychologicznie i tak żywej nie skomponował Mateusz. To jest postać z krwi i kości, a nie wycięta z papieru ani z fantazji ludu wysnuta*¹⁰.

A zatem, możemy przyjąć, że przynajmniej od chrztu w Jordanie Jezusowi z Nazaretu towarzyszyć będzie mocne niezmiennie poczucie, że jest *bar Abba*’a, (wyrażając to w języku, w którym myślał i mówił).

Nie wiemy jednak, czy głos, który usłyszał z nieba, w swej wizji, brzmiał po aramejsku *bar* czy po hebrajsku *ben*. Jezus przyzwyczajony do recytowania psalmów po hebrajsku mógł na mocy skojarzeń słyszeć język hebrajski. Niektórzy bibliści zwracają, bowiem uwagę, że usłyszane przez Jezusa słowa przypominają słowa psalmu królewskiego napisanego po hebrajsku, psalmu 2, 6-7, w którym bohater psalmu król przybrany zostaje

¹⁰ W. Witwicki, *dz. cyt.* s. 379.

przez Boga za swojego syna. „*To Ja namaściłem mego króla na Syjonie, mojej świętej górze!*” Ogłoszę postanowienie PANA, On rzekł do mnie: „*Ty jesteś moim Synem, Ja Ciebie dziś zrodziłem!* (Ps 2, 6-7).

Tekst psalmu różni się dość zasadniczo od słów usłyszanych przez Jezusa, dlatego możemy snuć przypuszczenie, że słyszał On w swej wizji słowa Boga w języku aramejskim. Jak było rzeczywiście nie da się ustalić. Chociaż warto tu dodać, że w psalmie 2, w wierszu 12 widać wpływ języka aramejskiego na psalmistę, który użył tam terminu *bar* zamiast *ben*: *Całuj syna [bar – w tekście oryginalnym] aby się nie rozgniewał* (Ps 2, 12). Jest to interferencja rozwijającego się języka aramejskiego z zanikającym w mowie językiem hebrajskim.

Jedno jest pewne, że Jezus z Nazaretu, gdy myślał i mówił o Sobie miał poczucie, że jest *bar*-em Ojca, którego czule określał *Abba*. Używał tego określenia często i dlatego w świadomości Jego uczniów i słuchaczy mocno utkwilo określenie *Abba*. To spowodowało, że w tekstach Ewangelii i listach apostoelskich pisanych po grecku pojawia się także aramejskie *Abba*.

Przykłady używania w greckiej Biblii Nowego Testamentu określenia *Abba*

W każdym języku istnieją słowa, w których człowiek wyraża swą postawę emocjonalną (miłość, zawierzenie, szacunek, czułość itp.) wobec innych. Jezus słowem *Abba* wyrażał swój stosunek i postawę uczuciową wobec Boga. Tym słowem do Niego się zwracał zwłaszcza, gdy się modlił.

Ewangelista Marek prezentując modlitwę Jezusa w Ogrójcu rozpoczyna ją aramejskim *Abba*.

I mówił: <<Abba>>, Ojcze, dla Ciebie wszystko jest możliwe, zabierz ten kielich ode Mnie, Lecz nie to, co Ja chcę, ale to, co Ty chcesz niech się stanie (Mk 14,36).

Natomiast Paweł Apostoł, który nie znał osobiście Jezusa, za Jego życia, przejął od pierwotnych wyznawców Chrystusa wezwanie Jezusa *Abba* i podkreślał znaczenie tego określenia również dla nich samych. *Na dowód tego, że jesteście synami Bóg wylał do serc naszych Ducha Syna swego, który woła Abba, Ojcze! A zatem nie jesteś już niewolnikiem, lecz synem* (Gal 4, 6-7).

Jeżeli przetłumaczymy w tym cytacie słowa *syn*, *synowie* na aramejski i podamy transkrypcję fonetyczną tego tłumaczenia otrzymamy: *Na dowód tego, że jesteście synami* [– liczba mnoga od *bar* – L.K.] *Bóg wylał do serc naszych*

Ducha Syna [Bar'a – L.K.] swego, który woła Abba, Ojcze! A zatem nie jesteś już niewolnikiem, lecz synem [bar'em – L.K.] (Gal 4, 6-7).

Każdy chrześcijanin, zatem, według Apostoła Pawła, powinien czuć się *bar Abba'a*. Podobną myśl czytamy w przypisywanym Pawłowi liście do Rzymian: *Albowiem wszyscy ci, których prowadzi Duch Boży, są synami Bożymi. Nie otrzymaliście przecież ducha niewoli, by się znowu pogrążyć w bojaźni, ale otrzymaliście ducha przybrania za synów, w którym możemy wołać: <<Abba, Ojcze>>* (Rz 8, 14 -15).

Tłumaczenie najważniejszych słów Jezusa na język, w którym myślał i mówił

Jeśli przetłumaczy się Nowy Testament na język ojczysty Jezusa z Nazaretu okazuje się, że często, gdy mówił szczególnie o Sobie, używał terminów *bar* i *Abba*, co dowodzi, że miał bardzo mocne poczucie, silną wiarę, że jest *bar Abba'a*, i że słuchający Go i idący za Nim powinni też czuć się synami *Abba* i dlatego zwracać się do Boga *Abba*.

Znamy już początek modlitwy *Ojcze nasz* w redakcji z Ewangelii Mateusza: *Avvon d-bish-maiya* lub *Abwoon Od'bashmaya* (Mt 6,9). W transkrypcji greckiej, która nie zna dźwięku "w" lub "v" byłoby *Abbon* = *Ojcze*.

W redakcja Łukasza Ewangelisty *modlitwa Pańska* jest krótsza. Oto jej pierwszy werset: *Ojcze Abba – L.K.*, *niech się święci Twoje imię; niech przyjdzie Twoje królestwo* (Łk 11, 2). Dodajmy, że ucząc modlitwy *Ojcze nasz...* Jezus polecał swym uczniom zwracać się do Boga *Abba Ojcze*. Uważna lektura czterech Ewangelii przekona nas, że Jezus bardzo często używa określeń *Ojciec mój, Ojciec wasz, Ojciec nasz*. Te liczne miejsca znaleźć można w Konkordancjach do Biblii (zob. np. Jan Flis)¹¹.

Do najważniejszych słów u dwóch Synoptyków, Mateusza i Łukasza, w których Jezus, w kontekście wiary prostaczków, mówi o Sobie i Swoim Ojcu, jest Jego cześć oddana Ojcu: <<*Wysławiam Cię Ojcze [Abba], Panie nieba i ziemi, że zakryłeś te rzeczy przed mądrymi i roztroprnymi. Tak Ojcze [Abba], gdyż takie było Twoje upodobanie. Wszystko przekazał mi Ojciec [Abba] mój. Nikt też nie zna Syna [Bar], tylko Ojciec [Abba], ani Ojca [Abba], nikt nie zna, tylko Syn [Bar], i ten, komu Syn [Bar] zechce objawić* (Mt 11, 25-27; zob. też Łk 10, 21-22).

Wszystko to, co dotąd przedstawiono w tym artykule dowodzi, w sposób niezbieżnie przekonujący, że Jezus nazwany po aramejsku *Jeszua bar Abba*

¹¹ J. Flis *Konkordancja do Biblii Tysiąclecia*, Fundacja Misyjna Świeckich, Warszawa 1991.

jest tożsamy z Jezusem z Nazaretu. Jest jednakże jeden, jedyny tylko przypadek, który wydaje się wskazywać, na kogoś zupełnie innego i to kogoś uznanego przez niektóre Ewangelie za przestępcę i mordercę.

Czy *Jeszua bar Abba* z Ewangelii według Mateusza (Mt 27, 17) jest tożsamy z Jezusem z Nazaretu?

Kto już domyślił się, że chodzi w tym przypadku o Barabasa przestępcę, którego Pilat uwolnił i wydał Żydom zamiast Jezusa, bez zająknięcia odpowie, że Mateuszowy *Jezus bar Abba* nie jest Jezusem z Nazaretu. Sprawa nie jest jednak aż taka prosta i dlatego należy ją przebadać w szczegółach.

Najpierw uświadommy sobie, że określenie Barabasz to spolszczona wersja greckiego Barabas, która z kolei jest wypowiedzianym po grecku aramejskim *bar Abba*. Barabasz zatem to w aramejskim syn Ojca *bar Abba*. Dla biblisty jest to pewnik.

W obecnych tłumaczeniach na języki narodowe Ewangelii Mateusza opuszczane jest na ogół imię Jezus przed przydomkiem Barabasz. Jednakże wszyscy zorientowani bibliści wiedzą, że w starych przechowanych rękopisach tej Ewangelii figuruje przy Barabaszu imię Jezus. Co w aramejskim brzmi *Jeszua bar Abba*.

Zaznaczmy, że w nowym tłumaczeniu polskim Ewangelii według Mateusza z oryginału greckiego nie pominięto imienia Jezus przed spolszczonym przydomkiem *Barabasz*.

Mieli wtedy znanego więźnia, zwanego Jezusem Barabaszem. Kiedy się więc zgromadzili, Pilat ich zapytał: „Kogo mam wam uwolnić? Jezusa Barabasa czy Jezusa zwanego Mesjaszem?” (Mt 27, 16-17)¹².

Dodajmy, że u Mateusza nie mamy żadnej wzmianki, że Jezus Barabasz (aram. *Joszua bar Abba*) jest przestępcą czy nawet mordercą. Takie określenia pojawiają się dopiero głównie w ostatnich dwóch Ewangeliach.

Marek nie nazywa jeszcze wyraźnie Barabasa zabójcą: *A był tam jeden, zwany Barabaszem, uwięziony z buntownikami, którzy w rozruchu popełnili zabójstwo* (Mk 15, 7). Nie mamy zatem jeszcze wyraźniej wzmianki, że Barabasz bezpośrednio zabił kogoś. U Łukasza czytamy już o Barabaszu zabójcy: *Był on wtrącony do więzienia za jakiś rozruch powstały w mieście i za zabójstwo* (Łk 23, 19). Jan zaś pisze po prostu, że *był zbrodniarzem* (J 18, 40b). Natomiast u Mateusza mamy do czynienia z czymś przeciwnym. Barabasz

¹² Tłum. w-g *Pismo Święte Nowego Testamentu i Psalmi*. Najnowszy przekład z języków oryginalnych z komentarzem, Wyd. Święty Paweł 2005.

nie został nazwany przestępcą ani mordercą, lecz „znaczącym”, „znanym”, „znacznym”, „notable”, „fameux”, „famoso” zależnie od narodowości i odczucia tłumacza greckiego słowa ἐπίσημον użytego przez Mateusza. Słowo to według grecko-polskiego słownika, zależnie od kontekstu, w którym jest użyte może znaczyć też „znakomity”, „światny”, „szczególny”¹³.

Uświadommy sobie jeszcze, że Piłat zwracając się do mówiących po aramejsku zgromadzonych Żydów nie nazwał owego „szczególnego więźnia” po polsku *Jezusem Barabaszem* lecz podał jego imię i przydomek w języku, w jakim mówili i rozumieli zgromadzeni tj. *Jeszua bar Abba*.

Cóż za dziwny zbieg okoliczności, obie postacie mają identyczne imię *Jeszua* i identyczny przydomek *bar Abba*. Spróbujmy sobie tę zbieżność wyjaśnić pewną hipotezą roboczą.

Odpowiedzmy sobie najpierw na pytanie, za co Jezus z Nazaretu został aresztowany i uwięziony i o co został oskarżony przez kapłanów i starszych ludu, którzy wysłali do Ogrodu Oliwnego grupę uzbrojonych wraz z Judaszem przewodnikiem. Wchodzą tu w grę dwa zdarzenia z ostatnich dni przed skazaniem Jezusa. Mianowicie, po pierwsze, Jego tryumfalny wjazd do Jerozolimy w niedzielę, dziś zwaną palmową i, po drugie, dokonany przez Jezusa (i być może też przez pomagających mu uczniów) rozruch przepędzenia przekupniów ze Świątyni.

W czasie wjazdu zgromadzeni wołali *Hosanna synowi Dawidowemu* [aram. *bar David*] (Mt 21,9), co denerwowało kapłanów i starszych ludu, bo tłumy uznały w Jezusie upragnionego Mesjasza, oczekiwanego króla Żydowskiego, czego oni nie uznawali, podobnie jak nie uznali w Janie Chrzcicielu proroka zapowiadającego Jezusa.

Jeśli chodzi o wypędzenie przekupniów to, aby zrozumieć zarzuty kapłanów trzeba przeanalizować słowa Jezusa, którymi zwrócił się do wypędzanych. Dzięki Ewangelistom znamy kilka zdań Jezusa wypowiedzianych do przekupniów. Domagał się od nich, aby ze Świątyni *nie czynili jaskini zbójców* (Mt 21, 12) oraz, aby nie czynili targowiska z domu Jego Ojca: *Weźcie to stąd, a nie róbcie z domu mego Ojca targowiska* (J 2, 16). Uświadommy sobie znowu, że Jezus mówił do sprzedających po aramejsku, bo ci myśleli, rozumieli i mówili w tym języku. Jezus do nich mówi, że Świątynia jest domem Jego *Abby* i przez to daje im do zrozumienia, że jest *Bar Abba*’a, Synem Ojca właściciela Świątyni i dlatego ma prawo to zrobić. Oni nie

¹³ Słownik Grecko-Polski t. I-IV (red. Zofia Abramowiczówna) PWN Warszawa 1958-1965.

chcą tego uznać i domagają się dokonania znaku potwierdzającego Jego prawo dokonywania tego rodzaju czynów.

< < *Jakim znakiem wykażesz się wobec nas, skoro takie rzeczy czynisz?* > > Jezus dał im taką odpowiedź: < < *Zburzcie tę świątynię, a Ja w trzech dniach wzniosę ją na nowo* > > (J 2, 18-19).

Oczywistą jest rzecz, że wypędzeni donieśli kapłanom świątynnym o rozruchu i domagali się ukarania Jego sprawcy. Wtedy sprawca określony został jako *Jeszua bar Abba*. Skarżyli się kapłanom zarządcom Świątyni, że ten *Joszua*, który przybył z Galilei, uważający siebie za *bar Abba*'ę tj. Syna właściwego właściciela Świątyni, powywracał im wszystko i wypędził z dziedzińca świątyni. Nie wierzyli oni w posłannictwo Jezusa, uznali Go za „nawiedzonego”, który twierdzi, że świątynia jest domem Jego *Abba*'y, i że ma moc odbudowania świątyni w ciągu trzech dni, jeśliby ją zburzyli.

Po wspomnianych wyżej wydarzeniach kapłani i starsi ludu postanowili, przy nadarzającej się okazji, aresztować i skazać na śmierć Jezusa, uznawanego przez znaczną część ludu za *Mesjasza* [*bar David*] oraz uznającego Siebie za Syna Ojca [*bar Abba*], Ojca czczonego w świątyni jako miejscu kultu, która jest domem Bożym (domem Ojca).

Aresztowany przy współudziale zdrajcy Judasza Jezus stanął przed Sanhedrynem (tj. Wysoką Radą Żydowską) i skazany został na śmierć.

Przypomnijmy kilka szczegółów z rozprawy przed Sanhedrynem, które dla naszej hipotezy są ważne. Kapłani przesłuchiwali świadków, którzy w ocenie Ewangelistów są fałszywymi, niewiarygodnymi. Pojawili się jednak dwaj, którzy zeznali: *On powiedział: Mogę zburzyć przybytek Boży i w ciągu trzech dni go odbudować* (Mt 26, 61). Byli to prawdopodobnie dwaj z pośród wypędzonych przekupniów, bo według Ewangelii Jana (J 2, 18-19) to właśnie do przekupniów Jezus wypowiedział słowa o swojej możliwości odbudowania w trzech dniach Świątyni. Być może kapłani wezwali owych przekupniów jako świadków, bo przecież wypędzenie przekupniów to jeden z powodów aresztowania Jezusa. Być może, że zeznający przekupnie zeznali także, że Jezus uważał siebie za Syna Boga, bo nazywał świątynię domem swego Ojca (Swego *Abba*'y). Wskazuje na to podjęcie tego tematu właśnie wtedy przez Arcykapłana: < < *Poprzysięgam Cię na Boga żywego, powiedz nam: Czy Ty jesteś Mesjasz, Syn Boży?* > > Jezus mu odpowiedział: < < *Tak, Ja Nim jestem*.

Arcykapłan rozrywając swe szaty uznaje wypowiedź Jezusa za bluźnierstwo i skazuje Go z akceptacją Najwyższej Rady na śmierć. Wina Jezusa,

zdaniem arcykapłana jest podwójna: uznaje On Siebie za Mesjasza i za Syna Boga czczonego w świątyni.

Władze żydowskie pod okupacją rzymską nie miały prawa wykonywania wyroków śmierci i dlatego zaprowadzono Jezusa do Piłata namiestnika rzymskiego, aby go skłonić do wykonania egzekucji wyroku śmierci.

Piłat oczywiście wiedział o obu wydarzeniach, (tj. o wjeździe tryumfalnym i o wypędzeniu przekupniów) od swoich ludzi, od swego wywiadu. Jako przedstawiciela władzy rzymskiej interesowało go, przede wszystkim, w jakim znaczeniu Jezus jest królem i dlatego jego głównym pytaniem do Jezusa jest: <<Czy Ty jesteś królem żydowskim?>>. Jezus odpowiedział: <<Tak Ja nim jestem>> (Mt 27, 11). Według Ewangelii Jana Jezus wyjaśnił mu jeszcze, że: <<Królestwo moje nie jest z tego świata. Gdyby królestwo moje było z tego świata, słudzy moi biliby się, abym nie został wydany Żydom. Teraz zaś królestwo moje nie jest stąd>> (J 18, 36).

Te słowa utwierdziły Piłata w przekonaniu, że Jezus głosił jakiś rodzaj królestwa religijnego. Jego wywiad donosił mu o tym, że Jezus głosił nadejście królestwa Boga, którego czuł się Synem i określał poufale *Abba*. Nie dostrzegał w tym większego zagrożenia dla władzy, którą reprezentował. A zatem dla Piłata Jezus to pobożny Żyd, nazywany nieraz przez lud *Mesjaszem*, który czuł się Synem Boga, którego określał emocjonalnie *Abba*'ą. Nie widział powodów, aby Go skazać na śmierć i dlatego oświadczył, że nie znajduje w Nim winy.

Tu włączmy w sposób bardziej szczegółowy naszą roboczą hipotezę według, której *Jeszua bar Abba* i *Jeszua* zwany Mesjaszem to dwa określenia jednej i tej samej osoby. Piłat uznawszy Jezusa za niewinnego i niegroźnego dla władzy rzymskiej chce Go uwolnić. Widząc jednak upór Żydów w domaganiu się śmierci dla Jezusa postanawia zakpić sobie z Najwyższej Rady i postawić ją przed dylematem wyboru. Wyboru nie między dwoma osobami, ale między dwoma czynami, których dopuścił się Jezus i za które Rada skazała Go na śmierć. Wie, on bowiem, że Żydzi oczekują prawdziwego Mesjasza i dlatego Rada nie będzie chciała, aby na krzyżu napisano: <<*Tô jest król żydowski*.>> (Łk 23, 38). Z drugiej strony wie, że domagać się będą, aby on za główną winę Jezusa uznał, ogłaszanie się królem żydowskim, bo tylko taki zarzut uznany zostanie przez cesarza jako podstawa wyroku śmierci. W takim kontekście Piłat stawia Radzie i zebranym pytanie: „Kogo mam wam uwolnić? Jezusa Barabasa czy Jezusa zwanego Mesjaszem?” (Mt 27, 16-17). Kapłani i starci ludu zdają sobie doskonale sprawę, że gdyby Piłat

uwolnił Jezusa z racji ogłaszania się królem żydowskim nie uzyskają wykonania wyroku śmierci. Dlatego wołają, aby namiestnik cesarski uwolnił Jezusa z racji czynienia się *bar Abba*'ą pomimo, że skazali Go na śmierć za to, że czynił się Synem Ojca, Synem Boga. Gdy Piłat upiera się i nie chce karać Jezusa za ogłaszanie się królem, Żydzi zarzucają mu, że nie jest przyjacielem cesarza.

Odtąd Piłat usiłował Go uwolnić. Żydzi jednak zawołali: <<Jeżeli Go uwolnisz nie jesteś przyjacielem Cezara. Każdy, kto się czyni królem sprzeciwia się Cesarzowi>> (J 19, 12).

W tej sytuacji Piłat skazuje Jezusa na śmierć krzyżową dołączając znany gest obmycia rąk. Jednak zakpi sobie jeszcze raz z Żydów umieszczając na krzyżu napis według Łukasza: <<*To jest król żydowski.*>> (Łk 23, 38); według Jana: <<*Jezus Nazareńczyk, król żydowski*>> (J 18, 33).

Arcykapłani z tego powodu byli wściekli na Piłata, bo domagali się przeciwieństwa od niego: <<*Nie pisz: Król żydowski, ale że on powiedział: Jestem królem żydowskim*>>. Odpowiedział Piłat: <<*Com napisał, napisałem*>> (J 19, 21-22).

Spróbujmy jeszcze raz przyjrzeć się sytuacji dyskusji, a może nawet kłótni, między kapłanami i Piłatem. Sformułujmy pytanie tego ostatniego następująco: „Kogo mam wam wydać na śmierć: Jezusa, który dokonał wjazdu do Jerozolimy dając w ten sposób do zrozumienia, że czuje się Mesjaszem, według waszych wierzeń, obiecany przez waszych proroków, czy Jezusa, który dopuścił się rozruchu wypędzenia przekupniów i podkreślał, że Świątynia jest domem Jego Ojca (*Abba*'y)?”. Tym pytaniem postawił ich przed dylematem, który rozstrzygnęli krzycząc: Ukrzyżuj *Joszua* za to, że ogłaszał się królem.

Piłat w ten sposób zdobył podstawę, aby na krzyżu napisać: <<*To jest król żydowski.*>> (Łk 23, 38) i rzeczywiście polecił to zrobić swoim ludziom, którzy ukrzyżowali Jezusa.

Jaki stopień prawdopodobieństwa można przypisać hipotezie tożsamości Mateuszowego *Joszua bar Abba* (Mt 27, 17) z Jezusem z Nazaretu?

Najpierw zwróćmy uwagę na fakt istnienia w Ewangeliach i Dziejach Apostolskich ewoluujących, a nawet różniących się (nieraz przeciwstawnych i czasem nawet sprzecznych) tradycji. Przytoczmy dwa przykłady. Według Mateusza Judasz popełnia samobójstwo, natomiast według przemówienia Piotra Apostoła przekazanego przez Łukasza śmierć Judasza jest przypadkowym wypadkiem.

W ewangelicznej tradycji Mateusza (Mt 27, 3-10) Judasz dowiedział się, że Jezus został skazany, poszedł oddać arcykapłanom i starszym 30 srebrników i uznał, że zgrzeszył wydawszy krew niewinną. Rzucił srebrniki w kierunku przybytku, oddalił się i powiesił. Kapłani natomiast za zwrócone pieniądze kupili Pole Garncarza przeznaczając je na cmentarz dla zmarłych pielgrzymów.

Inaczej przebiegają zdarzenia w relacji Piotra wypowiedzianej z okazji wyboru nowego apostoła. Judasz nie okazuje skruchy, nie oddaje pieniędzy, lecz kupuje sobie za nie ziemię i idzie ją obejrzeć. Wtedy, idąc po nierównym gruncie, (tereny w okolicach Jerozolimy są góryste) prawdopodobnie potknął się¹⁴ i jak opowiada Piotr spada w dół na głowę a ciało jego rozpęka się i wewnątrz wypływają z niego (zob. Dz 1. 15-20).

Istnieją też dwie różniące się tradycje, galilejska i jerozolimska, co do miejsca ukazywania się Jezusa zmartwychwstałego. Według tradycji Marka i Mateusza Jezus ukazuje się uczniom wyłącznie w Galilei. Według Mateusza na górze, którą Jezus im wskazał. Marek natomiast, (u którego mamy polecenie udania się do Galilei samego Jezusa i młodzieńca, który ukazał się niewiastom w grobie), nie podaje żadnych chrystofanii. Dodano je być może dopiero w III wieku. Nie znał ich jeszcze w IV wieku biblista św. Hieronim.

Być może tożsamość osobowa Mateuszowego *Joszua bar Abba* (Mt 27, 17) i Jezusa z Nazaretu to pierwotna tradycja aramejska (powstała w miejscu wydarzeń z ich naocznymi świadkami), która odbiła się echem w Ewangelii Mateusza. Ten Ewangelista, który na ogół prawie przepisuje Ewangelię Marka może posłużył się w opisie sceny ewangelicznej o Barabaszu i Jezusie przed-markową tradycją aramejską, w której obie postacie były tożsame. Redagując swą opowieść Mateusz próbował zlać w jedną całość opowieść tradycji aramejskiej z tradycją Marka. Stąd Mateusz prawie twierdzi, że Barabasz i Jezus to dwie różne postacie, a z drugiej strony dość dużo wskazuje, że można je obie utożsamić. Co do możliwości istnienia wcześniejszej tradycji czyni wzmianki np. Papiasz¹⁵ uczeń apostołski. Wspomina on o związku Ewangelii Mateusza z jakąś być może wcześniejszą aramejsko-hebrajską wersją tej Ewangelii. Może istniały przynajmniej jakieś próby

¹⁴ Potknięcie sugeruje *Grecko-polski Nowy Testament, wydanie interlinearne z kodami gramatycznymi*, (tłum. R. Popowski i M. Wojciechowski) Oficyna Wydawnicza *Vocatio*, Warszawa 1993 s. 507.

¹⁵ S. M. Miller, R. V. Huber, *Historia Biblii*, Oficyna Wydawnicza "Vocatio", Warszawa 2005, s. 106-107

sformułowania opowieści o Jezusie po aramejsku. Proponowana hipoteza pozostanie nadal tylko hipotezą, chyba że odnalezione zostaną potwierdzającą ją fragmenty starożytnej aramejskiej próby spisania wydarzeń, które miały miejsce w związku z głoszeniem Ewangelii przez Jezusa z Nazaretu. Bibliści stwierdzają jednomyślnie, że zwyczaj uwalniania jakiegoś więźnia, w tym także przestępcy z okazji Świąt Paschalnych, nie jest wspomniany w żadnych innych dokumentach oprócz trzech Ewangelii. Nie zna go także Józef Flawiusz opisujący te czasy, a u Łukasza zdanie *A był zobowiązany uwalniać im jednego na święta* (Łk 23) jest późniejszą wstawką kopistów i dlatego zostało ono opuszczone przez *Grecko-polski Nowy Testament, wydanie interlinearne...*¹⁶. Te dane w jakiś sposób wspierają proponowaną hipotezę. Jeśli takiego zwyczaju w ogóle nie było to Piłat jednorazowo przedstawił nie dwie różne osoby do uwolnienia, ale do wyboru dwie różne racje do uwolnienia.

Z drugiej strony osłabia hipotezę fakt, że niektórzy w owych czasach nosili przydomek *bar Abba* np. rabbi Tahuma bar Abba i rabbi Hiyya bar Abba (ca. 180–230 n.e.)¹⁷, którzy żyli po Chrystusie. Dlatego należy liczyć się także z możliwością, że *Jeszua bar Abba* (Mt 27, 17) przez dziwny zbieg okoliczności, pomimo zbieżności imion i przydomków, nie jest tożsamy z Jezusem z Nazaretu. Może dalsze badania i odkrycia aramejskich lokalnych tradycji rzucią nowe światło na zagadnienie i pomogą w jego rozwiązaniu.

¹⁶ *Grecko-polski Nowy Testament, wydanie interlinearne z kodami gramatycznymi*, (tłum. R. Popowski i M. Wojciechowski) Oficyna Wydawnicza *Vocatio*, Warszawa 1993 s. 379.

¹⁷ Dane dotyczące osób noszących przydomek *bar Abba* można znaleźć w internecie

Are Jesus from Nazareth and *Jeszua bar Abba* one and the same person?

Abstract: of Nazareth considered himself as *bar Abba* i.e. as the son of God to whom He addressed himself with the affection of trust and love using the word Daddy or Papa (in Arameic *Abba*). He Does it often in the four Gospels. Therefore He can be called *Joshua bar Abba*. But there is one case in which someone who is called in the same way, is usually considered as another person. The purpose of this paper is to present a hypothesis according to which also in the mentioned case we are dealing with a personal identity. Perhaps the whole misunderstanding has its roots in a deformation of an original but lost Aramaic tradition.

Key words: Jesus from Nazareth, Joshua bar Abba, Jesus Barabbas, Jewish High Council, Pilate.

Bibliografia:

- Józef Flawiusz, *Przeciw Apionowi, Autobiografia* (przekład J. Radożycki, Oficyna Wydaw. Rytm, Warszawa 1996.
- Flis J., *Konkordancja do Biblii Tysiąclecia*, Fundacja Misyjna Świeckich, Warszawa 1991.
- Grecko-polski Nowy Testament, wydanie interlinearne z kodami gramatycznymi*, (tłum. R. Popowski i M. Wojciechowski) Oficyna Wydawnicza *Vocatio*, Warszawa 1993.
- Gryglewicz F., *Ewangelia według św. Łukasza*. Wstęp – przekład z oryginału, komentarz, PALLOTTINUM, Poznań – Warszawa 1974.
- Langkammer H., *Ewangelia według św. Marka*. Wstęp – przekład z oryginału, komentarz, PALLOTTINUM, Poznań – Warszawa 1977.
- Miller S. M., Huber R. V., *Historia Biblii*, Oficyna Wydawnicza „Vocatio”, Warszawa 2005.
- Pismo Święte Nowego Testamentu i Psalmi*. Najnowszy przekład z języków oryginalnych z komentarzem, Wyd. Święty Paweł 2005.
- Słownik Grecko-Polski t.I-IV* (red. Zofia Abramowiczówna) PWN Warszawa 1958-1965.
- Vermes G., *Autentyczna Ewangelia Jezusa*, Wyd. Homini, Kraków 2009.

Ludwik Kostro, ur. 1934, Gdańsk; studia (1963-1970) w Rzymie: filozofia – Uniwersytet Gregoriański, fizyka – Uniwersytet „Sapienza” doktorat z filozofii fizyki (1970) - dr hab. nauk humanistycznych – UAM (1995), prof. tyt. nauk humanistycznych (2005), specjalność – filozofia przyrody i nauk przyrodniczych, bioetyka, hobby – bibliistyka, zatrudnienie: UG (1975-2006); Ateneum Szkoła Wyższa od 2004; oznaczenia – Palmy Akademickie przyznane przez Republikę Francuską; złoty krzyż zasług przyznany przez Prezydenta R.P.; komitety międzynarodowe: członek komitetu redakcyjnego *Physics Essays* (Kanada); członek Zarządu Europejskiego Towarzystwa Fizycznego 1988-2003.

Ewa Szumilewicz (Gdańsk)

Aporie nieskończoności w matematyce

Abstrakt: Fizycy teoretyczni używają matematyki do opisu przyrody. Izaak Newton był pierwszym fizykiem teoretycznym. W czasach Newtona ludzie posługiwali się algebrą i geometrią, aby budować obiekty architektury. Algebra i geometria opisują tylko nieruchome obiekty. Ludzi zawsze fascynowało Słońce, Księżyc, planety i gwiazdy. Aby opisać obiekty, które poruszają się albo zmieniają, Newton na równi z Leibnizem wynalazł rachunek różniczkowy. Nowy rachunek, połączony z prawami ruchu Newtona, stworzył matematyczny model siły ciężkości. Model siły ciężkości pozwolił opisać nie tylko ruchy planet i gwiazd, ale też ruch wahadłowy.

Współcześnie, fizycy stwarzają matematykę na potrzeby ich teoretycznych rozważań - tak jak Newton opracował rachunek różniczkowy. Teoretycy badają również te obszary przyrody, które nie są możliwe do zweryfikowania na poziomie eksperymentalnym. Owa dwuznaczność i niepewność ujawnia się we współczesnej fizyce, na przykład w odpowiedniości Ads/CFT (czyli hipotezie Maldaceny – paradoksie topologicznym).

Słowa kluczowe: nieskończoność, matematyka, filozofia, aporia.

Najstarszym przejawem prostej działalności matematycznej, a ściślej przejawem prostego procesu liczenia jest, pochodząca sprzed 35 tys. lat przed Ch., a znaleziona w ok. 1970 roku na terenie obecnego królestwa Suazji (na granicy RPA), w południowej Afryce, kość z Lebombo z 29 nacięciami. Podobnego odkrycia dokonano na terenie dawnej Czechosłowacji (Dolní Věstonice) – była to kość z nacięciami datowana na 30 tys. lat przed Ch. Natomiast analiza odkrycia archeologicznego sprzed 8 tys. lat przed Ch. - kość Ishango - sugeruje, iż służyła ona nie tylko do prostych czynności liczenia, ale sprawowała również funkcję kalendarza księżycowego¹. Część badaczy datuje ją na 20 tys. lat przed Ch. Znaleziono ową kość u źródła Nilu. Na kości tej zaznaczono liczby pierwsze pomiędzy 10 a 20 i to jest jej najbardziej zdumiewająca cecha.

Odkryty w 1901 roku mechanizm z Antykithry to niezwykle złożony pod kątem zaawansowania astronomiczny kalkulator z drugiego wieku

¹ Nierhaus G. *Algorithmis Composition: Paradigms of Automated Music Generation*, Wien: Springer Wien New York, 2009 s.10

przed Ch, służący między innymi do wyznaczania zaćmień Księżyca². Jest to – najprawdopodobniej – kopia prototypu skonstruowanego przez Archimedesesa.

Archimedes w swojej pracy *Psammites* czyli *O sposobie liczenia ziaren piasku* – gr. ψάμμος, γράφω, γράμμα, czyli odnoszący się zarówno do ψαφαρός (*piaszczysty*) jak i ψάφος (*psēphos*), kamyczek), łac. *sabulum* – rozszerzył system liczbowy Greków, dotychczas sięgający liczby 10000, o miriady – grecki liczebnik używany przez niego następnie do określania np. liczby gwiazd na niebie, tzw. miriady gwiazd. Ów zabieg matematyczny stanowił niewątpliwie wkład w analizę pojęcia nieskończoności. Jest to bodajże pierwsza historycznie próba oswojenia ilości nieskończonych poprzez hipotetyczne operacje dokonywane na zbiorze obiektów (miriady gwiazd), a nie na pojedynczych obiektach. Zatem obiekty intuicyjnie nieskończone poddają się klasyfikacji ilościowej, z perspektywy rozważania ich właściwości w kontekście zbioru gwiazd, a nie poszczególnych gwiazd. W podobny sposób wieki później Georg Cantor rozpocznie naukową analizę teorii zbiorów. W takim podejściu analizy miriad na nocnym niebie nietrudno również o pewną analogię ze współczesną analizą niestandardową. Na marginesie warto wspomnieć, że prace Archimedesesa stały się inspiracją matematyczną dla najważniejszych twierdzeń Pierra de Fermata.

Słowo cyfra pochodzi od sankryckiego słowa *s'uumya*, którego arabskim odpowiednikiem jest *sifr* (pustka, próżnia). Zero jest najmniejszą nieujemną liczbą. Zero nie jest ani liczbą pierwszą ani liczbą złożoną. Jako pierwsi system pozycyjny do zapisu liczb wykorzystali mieszkańcy Sumeru i Elamu około 3200 roku przed Ch.. Zapis opierał się na liczbie 60 (kopa) i służył zarówno do wyrażania liczb całkowitych jak i ułamków sześćdziesiątkowych. Ów mezopotamski sposób zapisu stosowali następnie Babilończycy. Odkrycie archeologiczne – pochodząca z okresu starobabilońskiego (około 1900 – 1600 przed Ch.) – to gliniana tabliczka na której umieszczono listę trójek pitagorejskich. Na owej tabliczce brak cyfry w jednym z rzędów oznaczono pustym miejscem. Około roku 400 przed Ch. Olmekowie wykonywali obliczenia przy udziale liczby zero wykorzystując symbol przypominający muszlę³. Następnie zero Olmeków zostało przejęte przez Majów w ich systemie liczbowym. W okresie hellenistycznym system

² De Solla Price D. J. *Gears from Greek: The Antikythera Mechanism – A Calendar Computer from ca. 80 B.C.*, Transactions of the American Philosophical Society, New Series, tom 64, nr 7, s. 1-70, 1974

³ Diel R.. *The Olmecs: America's First Civilization*. London: Thames & Hudson, 2004

Majów został przejęty przez Greków i wykorzystany był między innymi w astronomii przez Ptolemeusza. Rzymianie w obliczeniach posługiwali się prototypem sumatora arytmetycznego, a następcą sumeryjskiego liczydła - abakusem (łac. *abacus*, gr. *ábaks*). Rzymianie w miejscu zera pozostawiali pustą przestrzeń.

W roku 130 Klaudiusz Ptolemeusz pod wpływem Hipparchosa zaczął używać symbolu oznaczającego zero. Znak ten miał postać kółka z poziomą linią na górze. Ptolemeusz jako symbol zera używał $0 \mid 0$.⁴

W późniejszych tekstach napisanych w Bizancjum zero zapisywano za pomocą greckiej litery omikron (o), która używana była wcześniej do oznaczenia liczby 70. W rzymskim zapisie liczbowym nie stosowano zera, jednakże średniowieczni mnisi znali pojęcie zera pod łacińską nazwą *nullae* (nic). Zero było wykorzystywane przy obliczaniu daty Wielkanocy w dziełach Dionysiusa Exiguusa⁵ z roku 525. Europejczycy zaczęli używać zera w XI wieku w dużej mierze dzięki papieżowi-uczonemu Sylwestrowi II. W wydanej w 1202 roku *Liber abaci* Leonardo z Pizy, znany jako Fibonaccii, używał odpowiednika *zephirum* dla arabskiego *sifr*⁶. Słowo *zefiro* upraszczało się do *zero*, które weszło w użycie około 1491 roku. Księga abaku zawierała zasady systemu hindusko-arabskiego jak również algebrę równań liniowych i kwadratowych oraz arytmetykę.

W starożytnej Grecji analiza epistemologiczna zera pociągała za sobą fundamentalne rozważania filozoficzne o ontologiczny status zera wyrażające się w pytaniu *czy nic może być czymś?* Owa kwestia wiązała się z filozoficzną dysputą dotyczącą możliwości istnienia próżni. Analiza interpretacyjna zera stanowiła istotny przyczynek do rozważanych przez Zenona z Elei antynomii dotyczących natury pojęcia ciągłości i podzielności.

Słowo „nieskończoność” posiada etymologię w łacińskim *infinitas*, co oznacza ang. *unboundedness*, a po polsku zarówno nieskończony, nieograniczony jak i nie posiadający brzegu. Przykładowo, Galileusz uważał, iż nieskończoność jest z gruntu niezrozumiała. Zamiast nieskończoności

⁴ Prace Ptolemeusza z zakresu astronomii zebrano w dziele *He mathematice syntaxis*, znany również później jako *Ho megas astronomos* (gr. *ἡ μεγάλη ἀστρονομία*, łac. *al-kitabu-l-mijisti*, ang. *The Great Book*). Używana współcześnie nazwa *Almagest* gr. *Μεγάλη Σύνταξις*, ang. *The Great Treatise*, to compendium osiągnięć greckiej astronomii, jak również źródło wiedzy o odkryciach Hipparcha.

⁵ Teres G., *Time computations and Dionysius Exiguus*, *Journal for the history of astronomy*, 15, 1984, ss.177-188

⁶ Por. Sigler L.E., *Fibonacci's Liber Abaci. Leonardo Pisano's Book of Calculation*, Springer – Verlag, New York, 2002

postulował on wprowadzenie niekończących się szeregów liczb. Z kolei Henri Poincaré twierdził, iż nieskończoność to choroba, z której – jak wierzył – uda się wyleczyć przyszłe pokolenia.

Starożytni filozofowie nieufnie podchodzili do pojęcia nieskończoności, gdyż prowadziło ono do wielu paradoksów. Najbardziej znane paradoksy przypisuje się Zenonowi z Elei. Myśliciel ów postulował, iż Achilles nigdy nie dogoni żółwia, co sprzeczne jest z doświadczeniem. Achilles i żółw stają na linii startu wyścigu. Achilles biega dwa razy szybciej od żółwia. Na starcie pozwala oddalić się żółwiowi o $1/2$ całego dystansu. Achilles dobiegnie do $1/2$ dystansu w momencie, gdy żółw dobiegnie do $3/4$ dystansu. W momencie gdy Achilles przebiegnie $3/4$ dystansu, żółw znowu pokona $3/4 + 1/8$ dystansu. I tak w nieskończoność. Odstępy czasu między kolejnymi odcinkami tworzą ciąg geometryczny o ilorazie mniejszym od jedności. Zatem rozumowanie Zenona trafnie przewiduje przyszłość, ale jedynie przez pewien czas od chwili początkowej. Suma owych odcinków jest skończona. Po upływie czasu równego owej sumie Achilles dogoni żółwia. Innymi słowy formalizując rozumowanie Zenona można wykazać, iż – używając idei sumy zbieżnego szeregu – sumowanie nieskończonego szeregu daje w wyniku prawidłowe rozwiązanie problemu po jakim czasie Achilles zrówna się z żółwiem; prowadzi do doniosłych w perspektywie zagadnienia nieskończoności rezultatów: nieskończony interwał czasowy daje się otrzymać jako nieskończoną sumę⁷.

Suma szeregu jest granicą sum częściowych – jest to liczba do której można się jedynie zbliżyć, podczas gdy kolejna suma częściowa posiada dostatecznie dużo elementów, a istotę owego zbliżania się oddaje definicja granicy. Jednakże sama granica ciągu do sum częściowych nie należy. Innymi słowy problem Zenona nie jest całkowicie wyeliminowany, a jedynie (bądź aż) meta przeniesiony na grunt formalizmu matematycznego. W takim ujęciu zagadnienia Zenona wyrastają następne aporie filozoficzne tj. pytanie o sposób rozpatrywania sumy szeregu jako poszczególnych części w zbiorze czy z meta perspektywy holistycznego ujęcia elementów w zbiorze traktowanych jako pewien zbiór elementów, nie poddający się redukcji do elementów jako czynników pierwszych; innymi słowy – w takim ujęciu – zbiór elementów w relacji do pojedynczego elementu posiadałby własności emergentne.

⁷ por: Grabowski M. *Podziw i zdumienie w matematyce i fizyce*, Prószyński i S-ka Warszawa, 2009, s. 40

W pewnym sensie jest tutaj wyraźna analogia z katowską dychotomią poznawczą podmiot – przedmiot a ogląd ejdetyczny poprzez relację poznania transcendentalnego. Tak postawiony problem to również ciekawy przyczynek do wieki późniejszych rozważań z zakresu teorii mnogości. Cantor uważał, że moc zbioru to taka własność zbioru, którą otrzymuje się poprzez abstrahowanie od charakteru elementów zbioru i wzajemnych relacji między elementami zbioru. Moce zbiorów uważał za równe, gdy zaistnieje bijekcja (funkcja równoważnościowa) między zbiorami. Takie ujęcie to w pewnym sensie wprowadzenie do liczb pozaskończonych (*transfinite numbers*)⁸.

Platon rozważał zbiór z perspektywy liczby, a ściślej idei liczby jako jedności, czyli bytu samego w sobie – idealnego. Wielość czy mnogość w duchu platońskim jest jedynie pochodną jedności – bytu stojącego najwyżej w hierarchii idei. W tradycji babilońskiej a również egipskiej zbiór rozważano jako jedność, którą można poddawać podziałowi na mniejszą liczbę porcji. Starożytna matematyka egipska, w odróżnieniu od matematyki greckiej, operowała ułamkami o liczniku równym jedności. Zatem, podobnie jak w filozofii Platona, wielość była traktowana jako pochodna jedności. Najprawdopodobniej Platon był pierwszym uczonym, który w świadomy i metodyczny sposób utworzył i używał pojęcie zbioru⁹. Nie bez wpływu na podwaliny myślenia filozoficznego u Platona było podejście pitagorejskie. Pitagoras i jego uczniowie za byt *ens per se* uważali liczbę, jako zasadę wszelkiego bytu, co w konsekwencji prowadziło do traktowania liczb jak bytów istniejących realnie w przyrodzie, których cechy były jedynie konstytutywne, nie dające się w żadnej mierze rozłożyć na czynniki bardziej pierwsze, nie posiadające żadnych cech konsekwentnych.

Takie ujęcie zbliżone jest do wizji Platona, który nadawał liczbom wyróżniony status ontologiczny, jako bytom idealnym. Platońska liczba jest zawsze jednością złożoną z identycznych jednostek – monad. Analogia z koncepcją zarówno miriady gwiazd u Archimedesesa jak i koncepcją monady u Leibniza jest wyraźna. Platońska liczba to paradygmatyczna postać struktury idealnej rzeczywistości wyrażona w formie jedność-w-wielości.

⁸ por: Jahnke H. N. *Cantor's Cardinal and ordinal infinites*, Educational Studies In Mathematics 48, 2001, s. 175-197

⁹ por: Król Z. *Platon i podstawy matematyki współczesnej*, Wydawnictwo Rolewski, Toruń, 2005

Istota liczby idealnej polega na specyficznym zdeterminowaniu i ograniczeniu wprowadzonym przez działanie Jednego na Diadę, która jest niezdedeterminowaną i nieograniczoną wielością tego, co wielkie-i-małe¹⁰.

Owa doniosła kwestia traktowania liczby jako prymatu wielości nad jednością bądź prymatu jedności nad wielością stanowi rdzeń filozofii nieskończoności u Arystotelesa. Arystoteles – w przeciwieństwie do Platona – uznawał wyższość wielości złożonej z jedności, jednakże nie dającej się w prosty sposób zredukować do owej jedności. Taki punkt wyjścia u Arystotelesa niejako w logiczny sposób pociąga za sobą dychotomię postrzegania zagadnienia nieskończoności aktualnej a potencjalnej, to znaczy zaprzeczenie – w przeciwieństwie do Platona – realnej kategorii istnienia nieskończoności aktualnej. Arystoteles dopuszczał zarówno w matematyce jak i w przyrodzie istnienie jedynie nieskończoności potencjalnej, uważając, że nieskończoność aktualna jest w matematyce zbędna, a co więcej niemożliwa. Zdaniem filozofa możliwe jest przedłużać w nieskończoność dowolny ciąg np. liczb naturalnych, czy kolejne podziały danego odcinka.

[...] Nieskończonym nazwiemy zbiór taki, do którego można ciągle dobierać z zewnątrz jakiś element. A znów to, co nie ma już nic na zewnątrz, jest skończone i całe. Całością z kolei nazwiemy to, czemu nic nie brakuje; np. całością jest człowiek albo skrzynia. To, o jest prawdą o każdej poszczególniej rzeczy, jest również prawdą o całości jako takiej, a mianowicie, że całością jest to, poza czym nie ma na zewnątrz niczego. Wobec tego to, czemu brakuje coś, co jest na zewnątrz, nie jest całością, chociażby brak ten był minimalny. Całe i zupełne [doskonałe] oznacza albo całkowicie to samo, albo bardzo blisko pokrewne. Nie będzie w żadnym wypadku zupełne [doskonałe] to, co nie ma końca; a końcem jest granica¹¹.

Analizując podejście Arystotelesa do zagadnienia nieskończonej podzielności zauważa się, iż wkład filozofa w rozwiązywanie paradoksu Zenona nie jest imponujący. Sam Arystoteles stwierdza:

Rozumowanie Zenona nie przesądza, że ciało poruszające się w taki sposób styka się w skończonym przedziale czasu z nieskończonymi odcinkami. Albowiem czasowi i długości przypisuje się nieskończoność

¹⁰ Reale G. *Historia filozofii starożytnej II*, Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin, 1997, s.125

¹¹ Arystoteles *Fizyka*, [w:] *Dzieła wszystkie*. tłum. K. Leśniak, PWN, Warszawa, 1990, T.6, 207a 7-15

i ograniczenie, a jednocześnie zgodnie z tymi właśnie [przymiotami] możliwość podziału. Ani doprawdy dotknąć myślą każdego składnika mnogości nieskończonej nie jest liczeniem, jeżeliby ktoś w ogóle był skłonny mniemać, że myśl w taki właśnie sposób dotyka mnogości nieskończonej, co wszakże jest niemożliwe¹².

Takie ujęcia zagadnienia nieskończoności nie gwarantuje istnienia np. zbioru wszystkich liczb naturalnych, gdyż możliwość wykonywania następnego kroku nie implikuje faktu, iż uda się ów ostatni krok wykonać. Jest to zbliżone ujęcie zagadnienia nieskończoności do ujęcia Cantora. Owa zmiana intuicji dotyczącej rozważania pierwotnego statusu liczby a zbioru, jaka dokonała się za sprawą Platona i Arystotelesa, a pod wpływem ich poprzedników, stanowiła niejako intuicyjne podstawy do późniejszych rozważań fizycznych w obszarach nauki takich jak Ogólna Teoria Względności (Einstein przyznawał, że bezpośrednią inspiracją filozoficzną była dla niego myśl Immanuela Kanta, który to filozof był pod silnym wrażeniem myśli zarówno Arystotelesa jak i Platona), chaos deterministyczny czy filozofia emergencji.

Warto wspomnieć, iż relacja zbiór a element, silnie akcentowana w rozważaniach Platona i Arystotelesa, najpełniej ujawniła się w matematyce dopiero pod koniec XIX wieku. Następcy dwóch największych myślicieli, jak chociażby Proklos, nie dostrzegli subtelnej złożoności owego zagadnienia i nadal postulowali, iż zbiór nieskończony może mieć tyle samo elementów co jego podzbiór, a ową aporię próbowali wyeliminować poprzez całkowite wyeliminowanie nieskończoności aktualnej. Nielicznym wyjątkiem wśród starożytnych myślicieli jest Tytus Lukrecjusz Carus, który wyczuwał intuicyjnie, iż relacja element a zbiór w kontekście zagadnienia nieskończoności nie jest relacją oczywistą.

Zarodek, sam tak drobny, że go nie dojrzysz zgoła,
Ma jakąś część najmniejszą; tej dzielić już nie zdołasz,
[...] Będąc sam cząstką czegoś z szeregu innych części,
Buduje jakiś zarodek, gdy szereg się zagęści.
Inne, jemu podobne, a raczej równe całkiem,
Stanowią treść spoistą, złączone ciało z ciałkiem.
Nie żyjąc samoistnie i przez się też nie trwając,
Ani się wyodrębnić, ani się wyrwać dają.

¹² Arystoteles *Pisma różne*, tłum. Leopold Regner, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1978, s. 351

Mocą zarodków — zwartość, spoista jednolitość,
 W nich bo natura mądra nasiona dając bytom,
 Chowa maleńkie części bez szparek, skaz i szczelin,
 Z których już żadna siła nie zdoła nic oddzielić.
 [...] Osobno znów powietrze, osobno wodna rosa —
 Każde wnosi do związku swych właściwości posag.
 Prawdziwe ziarna rzeczy inne mieć muszą własności.
 [...] I nie są te zarodki z mnogości drobin zbite;
 To ciała trwale spójne, wieczyście jednolite.
 Gdyby nie przyjąć atomu za cząstkę ograniczoną.
 Najmniejszą, trzeba by przyjąć w nim cząstek nieskończoność.
 Swoją bowiem połowę mieć będzie każda połowa
 I, dzieląc części, ciągle można by dzielić od nowa.
 Wtedy między wszechświatem a cząstką najmniejszą, atomem.
 Żadnej byś nie odnalazł różnicy logicznie widomej;
 [...] Musisz więc wyznać w końcu, że są te najmniejsze drobiny.
 Których już nie podzielisz. Są dla tej samej przyczyny
 Nieprzenikliwe, wieczne. Gdyby natura wreszcie,
 Tworząc rzeczy, najmniejsze dzieliła bardziej jeszcze,
 Gdyby się wszystko wciąż dalej bez końca rozdrabniało,
 Nigdy by wstać nie mogło na nowo żadne ciało.
 Bo szczątki tak zmałe nie mogą mieć walorów,
 Które materia rodna mieć musi dla swych tworów:
 Więc zdolności ciężenia, ruchu i uderzania —
 Tego, co jest niezbędne dla rzeczy powstawania¹³.

Ścisły formalizm matematyczny pojawił się w matematyce za sprawą Euklidesa. W perspektywie zagadnienia nieskończonej podzielności wkład Euklidesa najpełniej objawia się w jego pierwszym i drugim postulacie¹⁴:

1. A point is that which hath no Parts

[punkt jest tym, co nie posiada żadnych części]

¹³ Lucretius T. Carus *O naturze rzeczy*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1994, księga pierwsza

¹⁴ Euclid *the Elements* w: The elements of Euclid Explain'd in a new but motf Eafie Method together with the Use of every Propofition trough all Parts of Mathematicks, written by F. Claude Francis Milliet Chales, 7-th edition, London, 1726, s.5

2. A Line is Length without Breadth

[linia jest długością zarówno bez długości, bez szerokości jak i bez wymiaru]

Ów drugi postulat Euklidesa jest czasem mylnie interpretowany jako „linia jest długością bez szerokości”. Zdaniem autorki wynika to z niejednoznacznej interpretacji słowa *breadth* w tłumaczeniu na język polski. Termin *breadth* oznacza zarówno szerokość, długość jak i wymiar (*dimension*). Sam Euklides stwierdza, iż analizując linie, analizujemy raczej jej ścieżkę (*trace*) w przestrzeni, a dopiero wtórnie ów abstrakcyjny zabieg kategoryzujemy w formie konstrukcji umysłowej zwanej linią¹⁵. Tak zinterpretowane dwa pierwsze postulaty Euklidesa to również filozoficzne podwaliny współczesnej nauki zwanej topologią. Dokładna analiza drugiego postulat Euklidesa nasuwa analogię z twierdzeniem Luitzena Egbertusa Jana Brouwera o niezmienniczości topologicznej obszaru. Owo twierdzenia na równi z Eulerowską analizą zagadnienia mostów królewskich dało intuicję współczesnej topologii.

Analizując starożytny spór w relacji liczba a zbiór niejaki przewrót w myśleniu – czy raczej zmodyfikowana wersja filozoficznej dysputy na gruncie Arystoteles a Platon – dokonał się w filozofii na przełomie XVII/XVIII wieku za sprawą Immanuela Kanta i Wihelma Gotfrieda Leibniza, a następnie w matematyce w XIX wieku głównie za sprawą Georga Cantora. Warto jednakże wspomnieć, iż nawet najbliższy chronologicznie wielki poprzednik zarówno Kanta jaki Leibniza, John Locke nie wniósł za wiele do analizy nieskończoności.

Nieskończoność liczb, do których, jak dla każdego widoczne, stale można coś dodawać, nie zbliżając się do jakiegoś kresu dodawania, łatwo zrozumie każdy, kto się tylko nad tym zastanowi. Lecz choćby nie wiedzieć jak jasna była idea nieskończoności liczby, to przecież nie ma rzeczy bardziej oczywistej niż to, że niedorzeczna jest aktualna idea liczby nieskończonej¹⁶.

¹⁵ Por: Euclid *the Elements* w: The elements of Euclid Explain'd in a new but mott Eafie Method together with the Use of every Propofition trough all Parts of Mathematicks, written by F. Claude Francis Milliet Chales, 7-th edition, London, 1726, s. 5.

¹⁶ Locke J. *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1955, s. 286.

Immanuel Kant przejął za Arystotelesem klasyczny podział na nieskończoność potencjalną i nieskończoność aktualną, z tą jednakże modyfikacją, że ponieważ nieskończoność aktualna należy według niego do kategorii rozumu to nie jest niemożliwa, ale wątpił, czy faktycznie może ona istnieć w przyrodzie¹⁷.

Święty Tomasz jako pierwszy nie wykluczył, że nieskończoność aktualna może być atrybutem świata. W *Quodlibetum*, XII, q VI, a.7 pisze on, że nie jest rzeczą udowodnioną, aby Bóg nie mógł uczynić aktualnej mnogości nieskończonej (*non est demonstratum quo Deus non possit facere ut sint infiniti actu*).

Filozofia Gottfrieda Wilhelma Leibniza to próba pogodzenia dualności kantowskiej filozofii ujawniająca się w Monadologii. Monady Leibniza to byty same w sobie, samoistne, niepodzielne, samowystarczalne, elementarne składniki przyrody.

Jednakowoż muszą monady mieć pewne właściwości, inaczej nie byłyby w ogóle jestestwami. I gdyby substancje proste nie różniły się swymi - właściwościami, nie dałaby się zauważyć w rzeczach żadna zmiana, ponieważ to, co jest w rzeczy złożonej, może pochodzić jedynie od składników prostych; monady zaś, będąc bez właściwości, byłyby nie do rozróżnienia jedne od drugich, jako że ilościowo też się nie różnią; zatem, przypuściwszy pełnię, każde miejsce otrzymywałoby na skutek ruchu jedynie równoważnik tego co miało przedtem, i jeden stan rzeczy byłby *nierozdzielny* od drugiego¹⁸.

Leibniz, który bronił zasadności przejścia od wielkości skończonych do nieskończenie małych, sformułował *prawo ciągłości*. Nie była to klarowna zasada, jednakże miała ona za zadanie umożliwiać taki sam status epistemologiczny liczbom nieskończenie małym jak każdym innym liczbom¹⁹. Owa zasada ciągłości mówiła, że „w każdym domniemanym przejściu, kończącym się a jakimś kresie, dozwolone jest ustanowienie pewnego rozumowania ogólnego, którym objąć można końcowy kres”²⁰.

¹⁷ Por. Dadaczyński J. *Filozofia Immanuela Kanta i jej dziedzictwo*, Zagadnienia filozoficzne w nauce, XXIV, 1999, s. 26-42.

¹⁸ Leibniz W. G.. *Monadologia*, Wydawnictwo UMK, 1991, punkt 8.

¹⁹ Por: Krajewski S. *Analiza niestandardowa – nowe słowo w podstawach rachunku różniczkowego i całkowego*, Studia Filozoficzne Nr1 (122), 1976, s. 109 – 124.

²⁰ Boyer C. *Historia rachunku różniczkowego i całkowego i rozwój jego pojęć*, PWN, Warszawa, 1964, s. 309.

Współczesna analiza niestandardowa, która jest niejako formalizacją idei monadologii i która formalizuje rachunek różniczkowy Leibniza, poszerza liczbę nieskończenie małą i nieskończenie dużą jako ich wzajemne odwrotności. W odróżnieniu od podejścia Izaaka Newtona zarówno dx jak i $1/dx$ traktowane są jako liczby. Ciało liczb rzeczywistych można zatem poszerzyć o owe liczby pozaskończone. W analizie niestandardowej liczby, które różnią się o liczbę skończoną tworzą zbiór zwany galaktyką, natomiast liczby różniące się o liczbę nieskończenie małą tworzą zbiór zwany monadą. Wszystkie liczby skończone tworzą galaktykę zera, natomiast wszystkie liczby nieskończone tworzą monadę zera. Jak łatwo zauważyć niektóre z monad mogą znajdować się w tej samej galaktyce, których to galaktyk jest nieskończenie wiele, i z których to galaktyk każda składa się z nieskończenie wielu monad. Analogia z budową wszechświata jest wyraźna.

Do XVIII wieku w matematyce badania nad nieskończonością ograniczano do nieskończoności potencjalnej. Rozróżnienie nieskończoności potencjalnej i aktualnej jako pierwszy wprowadził Arystoteles²¹. Bernard Bolzano – jako pierwszy – rozważał zbiór prawd jako zbiór aktualnie nieskończony. Warto nadmienić, iż Bernard Bolzano to, co nieskończone wywodził bezpośrednio z tego, co skończone. Używał on jednak pojęcia klasy obiektów do rozważań na temat cech konstytutywnych owego obiektu. Rozumowanie owo prowadzi do paradoksu Russela. W teorii mnogości, której twórcą był Georg Cantor, paradoks Russela został wyeliminowany poprzez wprowadzenie ograniczonego aksjomatu wyróżniania. Cantor – podobnie jak Platon – analizował ideę nieskończoności aktualnej, co więcej rozważał możliwość nieskończoności aktualnej istniejącej jako konkretny byt. Cantor rozróżniał nieskończoność potencjalną i aktualną, jednakże tej pierwszej odmawiał miana nieskończoności. Matematyk wyróżniał trzy rodzaje nieskończoności aktualnej: nieskończoność absolutną (Absolut), która realizowana jest tylko w Bogu, nieskończoności w świecie materialnym oraz nieskończoność *in abstracto* jako wielkość matematyczną. Nieskończoność jaka realizuje się w świecie oraz nieskończoność *in abstracto* określał on jako wielkości pozaskończone i przeciwstawiał owe Absolutowi.

Cantorowa analiza nieskończoności aktualnej (*in abstracto*) doprowadziła do problemów takich jak hipoteza continuum. Cantor analizował moce zbiorów liczb naturalnych i liczb rzeczywistych. Za pomocą rozumowania

²¹ Zbiór jest nieskończony potencjalnie jeżeli dla dowolnej liczby naturalnej n zawiera on więcej niż n elementów.

przekątniowego wykazał on, że moce powyższych zbiorów nie są równe. Stad - zadał pytanie - czy istnieje zbiór, którego moc byłaby mniejsza od zbioru liczb rzeczywistych i zarazem większa od zbioru liczb naturalnych. W 1900 roku David Hilbert umieścił hipotezę *continuum* na pierwszym miejscu wśród najważniejszych nie rozwiązanych zagadnień, które miały wytyczyć drogę matematyki w XX wieku. W 1940 roku Kurt Gödel udowodnił, że hipoteza *continuum* jest niesprzeczna z aksjomatami teorii mnogości. W 1963 roku Paul Cohen udowodnił niezależność hipotezy *continuum* od teorii mnogości.

Fizycy teoretyczni używają matematyki do opisu przyrody. Izaak Newton był pierwszym fizykiem teoretycznym²². W czasach Newtona ludzie posługiwali się algebrą i geometrią, aby budować obiekty architektury. Algebra i geometria opisują tylko nieruchome obiekty. Ludzi zawsze fascynowało Słońce, Księżyc, planety i gwiazdy. Aby opisać obiekty, które poruszają się albo zmieniają, Newton na równi z Leibnizem wynalazł rachunek różniczkowy. Nowy rachunek, połączony z prawami ruchu Newtona, stworzył matematyczny model siły ciężkości. Model siły ciężkości pozwolił opisać nie tylko ruchy planet i gwiazd, ale też ruch wahadłowy.

Współcześnie, fizycy stwarzają matematykę na potrzeby ich teoretycznych rozważań - tak jak Newton opracował rachunek różniczkowy. Teoretycy badają również te obszary przyrody, które nie są możliwe do zweryfikowania na poziomie eksperymentalnym. Owa dwuznaczność i niepewność ujawnia się we współczesnej fizyce, na przykład w odpowiedniości Ads/CFT (czyli hipotezie Maldaceny – paradoksie topologicznym).

²² chociaż w jego czasach używano terminu filozof przyrody.

Aporias of infinity in mathematics

Abstrakt: Theoretical physicists use mathematics to describe nature. Isaac Newton was the first theoretical physicist. In Newton's times people used algebra and geometry to build objects of architecture. Algebra and geometry describe only immovable objects. Humans have always been fascinated by the Sun, the Moon, planets and stars. To describe objects that move or change, Newton on par with Leibniz invented calculus. The new formula, coupled with Newton's laws of motion, created mathematical model of gravity. Gravity model allowed describing not only the movements of planets and stars, but also swinging motion.

Contemporarily, scientists create new mathematics adapted to their theoretical considerations - such as Newton developed calculus. Theorists explore also these nature's areas, which hitherto technique did not allow to observe in experiments. The ambiguity and uncertainty reveals in physics, for example in the suitability of Ads / CFT (the Maldacena topological paradox.)

Key words: infinity, mathematics, philosophy, nature, aporia.

Bibliografia:

- Arystoteles, *Fizyka*, [w:] *Dzieła wszystkie*. tłum. K. Leśniak, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa .
- Arystoteles *Pisma różne*, tłum. Leopold Regner, Państwowe Wydawnictwo Naukowe 1978.
- Boyer C. *Historia rachunku różniczkowego i całkowego i rozwój jego pojęć*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1964.
- Dadaczyński J. *Filozofia Immanuela Kanta i jej dziedzictwo*, „Zagadnienia Filozoficzne w Nauce, XXIV, 1999.
- De Solla Price D. J. *Gears from Greek: The Antikythera Mechanism – A Calendar Computer from ca. 80 B.C.*, “Transactions of the American Philosophical Society, New Series”, tom 64, nr 7, 1974.
- Diel R.. *The Olmecs: America's First Civilization*. London: Thames & Hudson, 2004
- Euclid *the Elements* w: The elements of Euclid Explain'd in a new but motf Eafie Method together with the Use of every Propofition trough all Parts of Mathematicks, written by F. Claude Francis Milliet Chales, 7-th edition, London 1726.

- Grabowski M. *Podziw i zdumienie w matematyce i fizyce*, Prószyński i S-ka Warszawa 2009.
- Jahnke H. N. *Cantor's Cardinal and ordinal infinit es*, "Educational Studies In Mathematics", 48, 2001.
- Krajewski S. *Analiza niestandardowa – nowe słowo w podstawach rachunku różniczkowego i całkowego*, „Studia Filozoficzne” Nr 1 (122), 1976.
- Król Z. *Platon i podstawy matematyki współczesnej*, Wydawnictwo Rolewski, Toruń 2005.
- Leibniz W. G., *Monadologia*, Wydawnictwo UMK, Toruń 1991.
- Locke J. *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1955.
- Lucretius T. Carus *O naturze rzeczy*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1994.
- Nierhaus G. *Algorithmis Composition: Paradigms of Automated Music Generation*, Wien: Springer Wien New York, 2009
- Reale G. *Historia filozofii starożytnej II*, Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin, 1997
- Sigler L.E. *Fibonacci's Liber Ababci. Leonardo Pisano's Book of Calculation*, Springer – Verlag, New York, 2002
- Teres G., *Time computations and Dionysius Exiguus*, Journal for the history of astronomy, 15, 1984.

Agnieszka Bednarek (Gdańsk)

***Mądrość nie jest umiejętnością...*¹**

Mickiewiczowska wizja filozofii prawdziwej

Abstrakt: Adam Mickiewicz jako wykładowca Collège de France znakomitą część III i IV kursu swoich prelekcji poświęcił analizie zagadnień filozoficznych. W swoich wykładach poeta-profesor śledzi filozofię nowożytną i podejmuje „walkę przeciw całej pysze ludzi systematów” (Dz XI, s. 453), wypunktowując błędne i fałszywe w jego mniemaniu programy. Poddaje krytyce szczególnie współczesną mu filozofię niemiecką (głównie idealizm spod znaku Hegla i Kanta). Zdaniem poety filozofia ta grzęznąć w schematach coraz bardziej odrywała się od rzeczywistości i przestała odpowiadać na najważniejsze pytania. Mickiewicz występuje przeciw filozofom szkolnym, pogardliwie nazywając ich „mędrkami” (w odróżnieniu od prawdziwych mędrków). Nie godzi się na utożsamienie mądrości z wiedzą, prawdy z doktryną i w końcu filozofii ze zbiorem „systematów”. Nawołuje do powrotu do filozofii w jej źródłowym sensie: do odważnego umiłowania mądrości, aż do złożenia ofiary z pełnego pychy *ego*. Celem Mickiewiczowsko pojętej filozofii jest nie tylko poznanie, ale także zmienianie życia. Do przemieniającej i żywej prawdy nie dochodzi się jednak samą „pracą rozumu”, ale także „robotą ducha”. Poeta postuluje więc inny sposób myślenia – połączenie racjonalności z intuicją, specyficzny konglomerat filozofii i mistyki, który nazwać można filozoficzną mistyką.

Słowa kluczowe: filozofia, intuicja, Mickiewicz, mistyka, racjonalizm.

Mickiewicz wobec filozofii nowożytnej

Adam Mickiewicz jako wykładowca w Collège de France (zwłaszcza w roku 1843) dużo miejsca poświęcił głównym zagadnieniom filozofii europejskiej – szczególnie polskiej i niemieckiej². Prezentował myśli Kanta, Hegla, Herdera, Fichtego, Schleiermachera i Schellinga oraz Hoene-

¹ A. Mickiewicz, *Mądrość i umiejętności*, [w:] tenże, *Dziela*, Wydanie Jubileuszowe, J. Krzyżanowski (red.), tom I, Warszawa 1955, s. 396 (dalej oznaczone jako Dz oraz cyfra rzymska oznaczająca tom).

² Zob. B. W. Januszewski, *Problematyka filozoficzna w wykładach paryskich Adama Mickiewicza*, Wrocław 1986, s. 11.

-Wrońskiego, Bukatego, Trentowskiego, Cieszkowskiego i Królikowskiego³. Filozofią sobie współczesną zajął się szczególnie po to, by zwalczać – błędne w jego mniemaniu – poglądy głoszone przez jej reprezentantów, zwłaszcza pozostających pod wpływem klasycznego idealizmu niemieckiego (kantyzmu, heglizmu), dla których – jak streszcza poeta – „myśl ludzka jest wierzchołkiem wszystkiego w świecie”⁴. Mickiewicz ostrzega przed niedostatkami i zagrożeniami redukcjonizmu filozofii oświeceniowej, scholastycznej oraz heglizmu (który, zdaniem wieszczki, nie wyszedł poza arystotelizm i jest niczym innym jak scholastyką, czyli filozofią zamkniętą w szkole⁵). Według poety filozofia nowożytna zubaża pojęcie człowieka i świata. Jej ograniczenia dostrzegał już w latach młodzieńczych, programowo krytykując jednokierunkowy, racjonalistyczny sposób pojmowania świata, który odcina życie człowieka od transcendencji.

Mickiewicz nie kryje swojej niechęci do tworzenia nowych „systematów filozoficznych”⁶ i negatywnego stosunku do doktryn i szkół filozoficznych. Uważa je bowiem za fałszywą mądrość, a nawet za „małą mądrość”, wyraz pychy rozumu, który, odrzucając prawa i natchnienia boskie, upatruje siebie jako instancję rozstrzygającą i nadrzędną⁷. Filozofia nowożytna nie dąży, jego zdaniem, do prawdziwej mądrości, lecz zaledwie do systemowej wiedzy, a przez to i nie dociera do pełnej prawdy. Jako że w mniemaniu Mickiewicza odeszła ona od swego podstawowego celu, poeta odmawia jej nawet nazwy „filozofia” (znaczącej przecież „umiłowanie mądrości”). W wykładzie II, kursu III *Literatury słowiańskiej* czytamy:

Filozofia, a raczej to, co przyjęto nazywać filozofią, to znaczy praca rozumu, który wyłamuje się spod wszelkich prawideł, który nie chce się poddać żadnemu warunkowi nałożonemu przez Opatrzność, który mniema, że wystarczy rozumować i dyskutować, aby znaleźć prawdę, filozofia – powtarzamy – jest z takiego stanowiska tylko naśladownictwem albo raczej fałszerstwem objawienia⁸.

³ Zob. P. Chmielowski, *Filozoficzne poglądy Mickiewicza*, „Przegląd Filozoficzny” 1897, s. 23-24.

⁴ *Literatura słowiańska wykładana w Kolegium Francuzkiem przez Adama Mickiewicza. Rok trzeci, 1842-1843*, F. Wrotnowski (tł.), Poznań 1865, s. 227.

⁵ Dz XI, s. 175.

⁶ *Tamże*, s. 154.

⁷ Zob. A. E. Odyniec, *Listy z podróży*, t. II, Warszawa 1961, s. 219-221.

⁸ Dz XI, s. 19.

Samodzielna i wszechwładna „praca rozumu” to iluzja, istnieje bowiem jeszcze „roboty ducha”, o której wadze zapominać nie można. Filozofia odcięta od transcendentnego źródła poznania, jakim jest Bóg, nie jest, zdaniem poety, prezentacją prawdy o świecie, lecz lichym naśladownictwem. Filozofię taką poeta porównuje do igraszki lustrzanej, która „odbijając blask słońca, może tylko puszczać zajaczki”⁹; jest więc zaledwie iluzją reprezentacji. Zresztą nawet nie o reprezentację, czyli mimetyczny opis Mickiewiczowi chodzi¹⁰, raczej o żywe myślenie, nadanie sensu, powtórzenie genezyjskiego aktu stwórczego: o stwarzanie sensu i afirmację istnienia, o nadanie znaczenia odpowiednim opisem, a nie o stwarzanie systemowych „symulaków” przez próżne definicje. Zgodnie z metaforą Mickiewiczowską definicje takie funkcjonują jako idol, który oznacza właśnie odbicie w wodzie lub w lustrze, odbłask, ukazanie się, widzialność, wyobrażenie¹¹, a także – obecność, której kresem jest zasięg spojrzenia. Idol wypełnia sobą spojrzenie, jak zauważa Jean-Luc Marion „pozwała się [...] dostrzec, ale w ten sposób bardziej ukrywa się jako zwierciadło, w którym myśl niepostrzeżenie umiejscawia swój przyczółek tak, aby niewidzialne poczuło się wraz z odsuniętą przez pojęcie celową dążnością unieruchomione, zdyskwalifikowane i odrzucone”¹². Tworzenie reprezentacji w umyśle, naśladownictwo to w ujęciu Mickiewicza wytwarzanie idoli. Pojęcie, jako wytwór *ratio*, przez swoją oczywistość, powierzchowność, nie tylko nie przenika widzialności, ale wręcz zasłania istotową głębię, to, co niewidzialne. Unieruchomienie w pojęciu, którym się rozum zadowala, stwarza iluzję przyswojenia i poznania, jednocześnie wyklucza możliwość objawienia. Przyjęcie z pokorą granic wiedzy, uwolnienie się z jej racjonalnego, czy też metafizycznego zakresu wymaga postawy antyidolatricznej: odwagi wyjścia z bezpiecznego świata pojęć, pewników i mniemań, wyzwolenia się z doktryny. Zdaniem Mickiewicza warunkiem szczerego i odważnego szukania prawdy:

⁹ A. E. Odyniec, *dz. cyt.*, s. 219.

¹⁰ Zob. M. Kuziak, *Mickiewicz wobec nowoczesności*, [w:] *Romantyzm i nowoczesność*, M. Kuziak (red.), Kraków 2009, s. 100.

¹¹ *Idol*, [w:] *Online Etymology Dictionary*, <http://www.etymonline.com/index.php?term=idol>, [dostęp: 10.06.2014]: “appearance, reflection in water or a mirror, later mental image, apparition, phantom”.

¹² J.-L. Marion, *Bóg bez bycia*, M. Frankiewicz (tł.), Kraków 1996, s. 38.

[...] jest porzucenie wszystkiego, co nas rozprasza, co nas wodzi na manowce dzisiejszej doktryny; całkowite wyzwolenie się z wszelkiej doktryny i jarzma doktrynerów. W takim tylko usposobieniu ducha można będzie pojąć słowo uchwycone w sposób odmienny od zwykle stosowanych przy zdobywaniu prawdy¹³.

Poeta kategorycznie rozróżnia prawdę od doktryny, szczególnie w wykładzie II (kurs IV) wyklada, „co znaczy poszukiwanie prawdy, a co doktryna”¹⁴. Prawda wymaga ciągłego odkrywania, nieustannej pracy i wysiłku, wychodzenia *dalej*, a także ofiary z dawnych mniemań i przekonań, a przede wszystkim z miłości własnej, czyli ze spokoju egoizmu i żądz wyzyskiwania prawdy dla własnej uciechy:

Wszelka nowa prawda wymaga od człowieka nowego wysiłku dla podniesienia się do niej; wszelka nowa prawda, to znaczy wszelka część nowego życia, wymaga od człowieka ofiary z części życia dawnego. Nie można podnieść się na szczybel wyższy, nie opuściwszy szczybla niższego albo nie będąc gwałtownie odeń oderwanym. Wszystko, co zwiastuje przyszłość, oddziela nas od przeszłości; dlatego to wszelka jest córą bólu, wszelka prawda rodzi ból; dlatego to wszelka prawda żyje i istnieje jedynie pracą, która także jest bólem¹⁵.

Doktrynę przyjmuje się łatwo, bo nie opłaca się jej duszą, bo nie wymaga od ducha żadnej ofiary z miłości własnej. Uczony w piśmie powiada ci: Dowiesz się wielkich rzeczy, pięknych rzeczy; staniesz się mądrym i potężnym, a nie będziesz musiał poświęcić, a nawet zmienić żadnych z twych przekonań. I tak każdy, zabezpieczając sobie cały spokój swego egoizmu, udaje się po wiedzę, pewien, że ją zdobędzie i wyzyska dla własnych uciech¹⁶.

Doktryna oznacza martwość, idolatrię i ostatecznie iluzję:

Doktryny niczego nie budują; doktryna jest to sposób widzenia jednego człowieka. Szkoły nie trwają długo; szkoła przedstawia tylko sposób widzenia pewnego grona. Doktryna, skoro tylko się sformułuje, staje się rzeczą martwą¹⁷.

¹³ Dz XI, s. 342.

¹⁴ Tamże, s. 335.

¹⁵ Tamże, s. 335–336.

¹⁶ Tamże, s. 337.

¹⁷ Dz X, s. 412.

Prawda jest twórcza, pobudza do działania, do pracy nad sobą, doktryna zaś jest skostniała, zamyka w iluzji poznania i w egoizmie. Prawda żywa, prawda przyszłości, nie pochodzi zdaniem Mickiewicza, z dziedziny systematyków i doktrynerów, lecz z intuicji, z „górnej krainy”, krainy duchowej¹⁸. Chęć zdobycia prawdy samą tylko pracą rozumu jest, według poety, fałszerstwem, uzurpacją. Taką mądrość poeta nazywa w *Zdaniach i uwagach* „mądrością świecką” i przyrównuje do błędnego ognika, który mami i gubi tych, którzy z nią pójdą: „Mądrość świecka jest na kształt błędnego ognika: Błyszcząc, zwodzi cię z drogi; gdy z niej zejdziesz, znika”¹⁹. Konieczne jest więc zakorzenienie prawdy w transcendencji, co – paradoksalnie – otwiera poznającego także na teraźniejszość, na aktualność. Żywa, niezasklepiona w sztywnych pojęciach twórcza wyobraźnia odkrywa prawdę i ją afirmuje, bez skrepowania w definicjach otwiera się na to, co możliwe.

W prelekcjach paryskich Mickiewicz, powołując się na filozofię słowiańską Trentowskiego i poezję Garczyńskiego, wskazuje, że „teraźniejszość jest dla człowieka wszystkim. Ale [...] owa teraźniejszość – to działanie, życie, siła, to owoc przeszłości, to zaród przyszłości”²⁰. Poeta sprzeciwia się doktrynerstwu zorientowanemu na przeszłość, utartym systemom działania oraz schematom myślenia, które stwarzają złudzenie pewności oraz intelektualnie i duchowo rozleniwiają, uwalniając od pracy nad sobą, nie wymagając żadnej ofiary. Mickiewicz sprzeciwia się więc także spisany „pamiętkom”, „pomnikom”, „wszystkiemu, czego dokonano dla ubóstwienia dumy człowieka albo dla lechtania jego próżności”²¹. Filozofia „starej epoki” zdaniem poety jest filozofią „książkową”, zamkniętą, martwą, karmiącą pychę „mędrków”, upajających się sofistyczną przyjemnością intelektualnych potyczek. Mickiewicz w wykładzie z 26 grudnia 1843 roku głosi:

Człowiek przeszłości szuka prawdy z pychą, otwiera książkę ze wzgardliwym uśmiechem i wyciąga z niej to, co nie obraża jego miłości własnej, a nade wszystko co nie obowiązuje go do żadnego działania, do żadnego wysilenia, do żadnej ofiary. Szuka prawdy wygodnej, łatwej, prawdy-zalotnicy²².

¹⁸ Dz XI, s. 337.

¹⁹ *Ognik*, Dz I, s. 400.

²⁰ Dz XI, s. 17.

²¹ *Tamże*, s. 17.

²² *Tamże*, s. 342-343.

Poddawanie prawdy wygodnej selekcji, żonglowanie „uczonymi” pojęciami bynajmniej nie prowadzi do mądrości. Wykorzystywanie jej, by dogodzić swoim intelektualnym aspiracjom to najwyżej umiejętność²³. Poeta w *Zdaniach i uwagach* trafnie rozdziela umiejętność (uzależnioną od pojętności, intelektu, predyspozycji podmiotu) od mądrości rozumianej jako głębsze poznanie rzeczywistości:

Aby mądrości nabyć, nie dość mieć pojętność,
Nie dość uczyć się: mądrość nie jest umiejętność;
Ta pragnie z teorii praktykę wyciągnąć,
A tamta teorię praktyką osiągnąć²⁴.

Konrad Górski zauważa, że podkreślona w czterowierszu różnica polega na tym, że „nauka to oderwane od doświadczenia teoretyzowanie, które stara się nagiąć życie do abstrakcji; mądrość natomiast bierze za punkt wyjścia doświadczenie, w którym człowiek musi być zaangażowany całą swoją istotą”²⁵. Prawda daje się poznać przez życie nią. Zdaniem Mickiewicza nie dojdą do niej „oświecone mędrki”, którzy dyskutują, rozprawiają, u m i e - j ę t n i e ²⁶ toczą polemiki, lecz nie wyciągają z nich wniosków, „rzucili się w abstrakcje filozoficzne”, nie wierzą w głoszone ideały ani nie realizują ich. W wykładzie XVII, kursu III Mickiewicz wskazuje, że trudniej „ukazać, jak i w jaki sposób należy wypełniać w życiu religię nie przestając być chrześcijaninem, aniżeli obmyślić systemat, który by nas zwalniał całkowicie od powinności religijnych”²⁷. W prelekcjach poeta-profesor głosi, że nie zna filozofa, który miałby „całkowitą wiarę”, pozostają jedynie ci, którzy może

²³ Przez umiejętność Mickiewicz rozumie naukę, wiedzę, biegłość w czymś, opanowanie jakiejś dziedziny życia umysłowego, zob. umiejętność, *Słownik Języka Adama Mickiewicza*, t. IX, K. Górski, S. Hrabec (red.), Wrocław 1977, s. 361.

²⁴ *Mądrość i umiejętność*, Dz I, s. 396.

²⁵ K. Górski, „Mądry”, „mądrość”, „mędrzec” i „mędrze” w pisarskiej praktyce Mickiewicza, „Pamiętnik Literacki” 1962, nr 53/1, s. 51.

²⁶ Czyli ze znajomością rzeczy, zob. umiejętnie, *Słownik...*, dz. cyt., s. 361. Co znaczy, że Mickiewicz nie odmawia wagi umiejętności – rozumianej także jako wiedza, nauka. Kładzie jednak nacisk na to, że nie one są celem, do którego winno się dążyć. Wiedza i nauka są kluczem, ćwiczeniem. Celem ma być praktykowanie mądrości, która pobudza do działania, wcielania poznanej prawdy w życie. Gdzie indziej poeta pisze: „Zapomniano, że chrześcijaństwo nie jest umiejętnością, ale działaniem”, *HPol* II 107-8, cyt. za: *Słownik...*, s. 361.

²⁷ Dz XI, s. 138.

wierzą jeszcze w Boga i nieśmiertelność duszy, lecz „z lękiem” dotykają tych tajemnic w dyskursie filozoficznym, starannie ukrywając je w formułach²⁸.

Co gorsza, także Kościół urzędowy – którego obowiązkiem jest troska o ducha – zdaniem Mickiewicza nie wywiązuje się ze swojego powołania. Religia instytucjonalna, krytycznie skomentowana przez poetę już w IV części *Dziadów*, odeszła od swojego żywego zadania, utknęła w nieprzy-
stającym do życia wtórnym i nietwórczym języku:

[...] nauka i piśmiennictwo kościelne nie mają już w swym urzędowym języku wyrazów na oddanie pojęć świata dzisiejszego. Rzecz zdumiewająca! Dawniej właśnie pisarze religijni i kaznodzieje przede wszystkim wzbogacali język francuski (podobnie rzecz się ma z polskimi); oni utworzyli lub wprowadzili wszystkie niemal słowa, ustalili wszystkie sposoby wyrażania służące potrzebom życia moralnego; teraz duchowieństwo nadal pisze i wypowiada kazania, ale już nie tworzy. Przeciwnie, wszystko, cokolwiek jest w języku nowoczesne, cokolwiek wyraża nowe potrzeby lub popędy, nowe nadzieje, zostało utworzone przez świeckich²⁹.

Jak słusznie podkreśla Mickiewicz w prelekcjach – „Jezus Chrystus [...] nie budował swej społeczności według tej czy owej doktryny, według tego czy owego systematu”³⁰. Gdy Bronisław Trentowski nazywa Chrystusa „filozofem prawdopodobnym”, poeta określa to jako bluźnierstwo, pisząc, że Trentowski zadaje „obelgę objawicielowi chrześcijaństwa” kładąc go między „doktorów i filozofów niemieckich”, sugerując przez to, że mądrość Jezusa pochodzi z ksiąg i „umiejętności spisanej”³¹. W wykładzie XIII, kursu III Mickiewicz doszczegółowuje swoje stanowisko:

Jednego filozofowie nie dość zauważyli czy też o tym zapomnieli: że Jezus Chrystus nie jest twórcą żadnej doktryny ani żadnego prawodawstwa w pospolitym tego słowa znaczeniu: nie ustanowił żadnego systematu, nie pozostawił ni praw, ni nawet ułamków praw, słowem, niczego, co by mogło być roztrząsane gromadnie; wiernym swym dał coś bardziej rzeczywistego, pozytywnego, a zarazem bardziej wymagającego, to znaczy swoją o s o b ę , swój ż y w o t , swoje d z i e j e . Jest

²⁸ *Tamże*, s. 166.

²⁹ *Dz* XI, s. 395.

³⁰ *Tamże*, s. 195–196.

³¹ *Tamże*, s. 159.

to jedyna księga praw, jaką ustanowił; streszcza się ona w tym jednym przykazie: Pójdźcie za mną. Za cały komentarz obiecał Kościołowi obecność s w e g o d u c h a³².

Zdaniem poety doktryna – w przeciwieństwie do prawdy – nie przynosi iskry nowego życia, nie zwiastuje przyszłości, w którą Kościół winien kroczyć, „wychodząc z żywej tradycji”³³.

Mickiewicz z komentowanych przez siebie przedstawicieli nowożytnej filozofii idealistycznej najmniej surowo traktuje Immanuela Kanta, choć niebez krytycznie. Poeta w wykładzie XVIII kursu III nie omieszczał zacytować na temat królewieckiego myśliciela kąśliwej opinii Johanna Gottfrieda Herdera (którego przy tym nazywa „jednym z największych mężów, jakich wydały Niemcy”³⁴). Niemiecki pastor i filozof – uznany przez poetę jako znawca dziejów ludu i przyrody – nazywa system kantowski „graciarnią formułek”, z których nie sposób wydobyć żadnej prawdy o zjawiskach przyrody czy historii³⁵. Najpewniej również kantowski obraz świata jako maszyny, zegara, okrętu – dzieła najwyższego rozumu i woli zegarmistrza, czy budowniczego³⁶ – nie mógł przypaść Mickiewiczowi do gustu (wizja ta krytykowana jest w IV części *Dziadów*). W prelekcjach poeta prezentuje jednak myśl Kanta ze swoistą wyrozumiałością:

Tak więc, wyrażając się językiem potocznym, możemy naszym rozsądkiem odmierzać ziemię i przestworza, obliczać szybkość ciał, opisywać ich barwy i zewnętrzne kształty; ale jeśli chcemy upewnić się co do istnienia Boga, rozumowi naszemu niedostaje środków; wszystkie te wyższe zagadnienia mogą być rozstrzygnięte przez rozum w dwa najzupełniej sprzeczne z sobą sposoby³⁷.

Docenia w jego pismach wskazanie „zasadniczej niedostateczności samego rozumu do rozwiązania wyższych zagadnień”³⁸. Filozofia ta, zdaniem wieszczki, dociera do granic poznania ludzkiego rozumu, wskazuje jego niedostateczność (choć poprzestając na niej prowadzi do agnostycyzmu). Królewiecki myśliciel, według Mickiewicza, „szuka podstawy

³² *Tamże*, s. 265-266.

³³ *Tamże*, s. 194.

³⁴ *Tamże*, s. 140-141.

³⁵ *Tamże*.

³⁶ Zob. W. Kubacki, *Arcydramat Mickiewicza. Studia nad III częścią „Dziadów”*, Kraków 1951, s. 192.

³⁷ *Dz XI*, s. 131.

³⁸ *Tamże*.

pewności umysłowej” choć „widzi, że filozofowie błędzą chcąc wszystko pojąć i wszystko wytłumaczyć”, gdyż „rozsądek nie może poznać rzeczy samych w sobie, nie może dotrzeć do tajemnic bytu rzeczy, do tego, co Kant nazywa *noumenon*”³⁹. Nawet rozum, który ma możliwość wniknięcia w „tajniki rozsądku”, w „otchłanie ludzkiego ja”, nie ma żadnej pewności, czy świat zewnętrzny odpowiada ideom, jakie sam kształtuje⁴⁰. Nie ma u Kanta drugiego skrzydła poznania, jakim jest czucie i wiara (pozostaje tylko „szkiełko i oko”: rozum i system), badanie Boga i nieśmiertelnej duszy filozof pozostawia więc wierze, a przynajmniej – z racji nieudolności rozumu – postuluje niezajmowanie się tymi zagadnieniami, bowiem – jak pisze B. W. Januszewski – „problem istnienia czy nieistnienia Boga jest niemożliwy do udowodnienia naukowego, jako sam w sobie nienaukowy. Nie można więc tu mówić o rozstrzygnięciu tej sprawy na jedną jak i na drugą stronę”⁴¹.

Zdaje się, że Kantowskie twierdzenie o niedostateczności rozumu jest bliskie Mickiewiczowi, który przecież nie odrzuca tej formy poznania, lecz chce ją dopełnić czuciem/intuicją. Agata Bielik-Robson nazywa taką postawę szczególną formą racjonalności, racjonalnością wyższego rzędu, która „nie oddziela rozwagi i romantyczności – *sense and sensibility* – lecz chytrze łączy oba podejścia”⁴², a w której bynajmniej nie chodzi o ucieleśnienie szalonego irracjonalizmu. Refleksja poety dopełnia racjonalizm intuicją, nie negując go całkowicie. Choć Bóg i świat ducha, zdaniem Kanta, to nie jest temat rozważań naukowych, sam Mickiewicz mówi jednak o drodze filozoficznych dociekań. W tym podejściu ujawnia się jego wizja pełnej filozofii – nie „mędrkowanie”, lecz mądrość, autentyczne filozofowanie, które winno sprostać nowej rzeczywistości, które umiałoby się w niej odnaleźć; widzi bowiem w filozofii miejsce dla namysłu o sprawach ducha, a więc i uczucia, intuicji oraz wiary – niezbędnych w procesie poznania, niegorszych, a może i lepszych niż metody empiryczno-racjonalistyczne, zwłaszcza te zdeformowane przez ideologię oświecenia. Mickiewicz, krytykując filozofię nowożytną zauważa, że rozum sam ustalający zasady i tworzący wyobrażenia w końcu popada w wątpliwości, mnoży pozory. Poeta wskazuje, że sam „rozsądek ludzki może pojmować jedynie związki

³⁹ *Tamże*, s. 130.

⁴⁰ *Tamże*, s. 130-131.

⁴¹ B. W. Januszewski, dz. cyt., s. 14.

⁴² A. Bielik-Robson, *Racjonalność romantyzmu*, [w:] *Romantyzm i nowoczesność...*, s. 58-59.

pomiędzy rzeczami skończonymi, może poznawać tylko zewnętrzne formy świata widomego”, nie ma jednak dostępu do „rzeczy samych w sobie”, do „tajemnic bytu rzeczy”⁴³.

Mickiewiczowska wizja filozofii prawdziwej

To znaczące, że jedno z podstawowych pytań filozoficznych: „dlaczego jest”, będące gruntem projektu metafizyki i jej wyjaśniania bytu, Mickiewicz w *Zdaniach i uwagach* wkłada w usta szatanowi, dostrzegając w pożądaniu poznania początek upadku ludzkości (*Cur?*): „Pierwsza mowa szatana do rodzaju ludzkiego / Zaczęła się najskromniej od słowa: dlaczego?”⁴⁴. Według metafizycznej zasady Leibniza nic nie dzieje się bez powodu (*nihil est sine ratione*). Tak też, zdaniem Mickiewicza, „pewnik Hegla, że *wszystko, co jest rozumne, istnieje, a wszystko, co istnieje, jest rozumne*, stanowi podstawę wszelkich [...] systematów” ukutych przez filozofów niemieckich, którzy starają się wytłumaczyć i uzasadnić tylko to, co istnieje⁴⁵. Wszystko jest podporządkowane Zasadzie Racji: nic nie jest bez racji, a więc nic nie jest bez „dlaczego”. Mickiewicz w wykładzie XXI, kursu III nie zgadza się z Bronisławem Trentowskim, który za Heglem uznaje, że o istnieniu decyduje racja. Spór poety z polskim filozofem zdaje się toczyć właśnie o „dlaczego”⁴⁶. U poety, który podąża śladem Anioła Ślązaka, pytanie o powód (rację) jest pierwszym złem. „Dlaczego” ma moc oskarżającą, ale i motywującą, bez względu jednak na to, dotyczy ono podmiotu, który traktuje świat i wszystko inne, co go otacza, jako przedmiot poznania. Adam i Ewa przed spożyciem zakazanego owocu z drzewa poznania dobra i zła żyli bez „dlaczego”, akceptowali istnienie bez konieczności znalezienia racji, motywu, powodu. Ich życie było wiecznym *amen* – „niech będzie”, pochwałą i zachwytem, aprobatą wszelkiego istnienia, bo istnieje, mającego rację w samym istnieniu. Mistrz duchowy Mickiewicza, Anioł Ślązak, w dwuwierszu *Bez dlaczego* pisze: „Trwa róża bez *dlaczego*, rozkwita, bo rozkwita, / O siebie nie dba wcale, czy widzisz ją, nie pyta”⁴⁷. John D. Caputo, analizując i komentując poglądy Martina Heideggera

⁴³ Dz XI, s. 130.

⁴⁴ Dz I, s. 386.

⁴⁵ Dz XI, s. 161.

⁴⁶ Por. *Tamże*.

⁴⁷ Angelus Silesius, *Bez dlaczego*, I, 289, [w:] tenże, *Cherubinowy wędrowiec. Poglądowe opisanie czterech spraw ostatecznych*, A. Lam (tł. i opr.), Opole 2012, s. 77.

na temat tego dystychu, zawarte w *Zasadzie racji*⁴⁸, słusznie zaznacza, by koniecznie rozróżnić „dlaczego” od „bo”, każde z nich ma bowiem inny stosunek do „racji” (*Grund*). „Dlaczego” szuka racji, powodu, „bo” zakłada już odpowiedź wskazującą na rację, więc przenosi myślenie dalej. Ślązakowa róża jest „bez dlaczego”, ale nie znaczy, że jest „bez bo”. Róża ma rację, ale ani jej nie rozważa, ani o nią nie pyta, rozkwita bez uzasadnienia kwitnienia, jest poza Zasadą, poza Racją⁴⁹, poza zakresem zasady Leibniza. Nie chodzi więc o odrzucenie racjonalności, lecz jej przekroczenie, o racjonalność wyższego rzędu (*supra-rational*)⁵⁰. Dwuwiersz Anioła Ślązaka wyprowadza z myślenia, że wszystko jest podległe racji. Róża jest bez dlaczego, sama w sobie, sama dla siebie – nie jest przedmiotem stojącym przed poznającym podmiotem (człowiek)⁵¹. Człowiek jest sobą pod warunkiem tworzenia sensu i szukania racji – tak dla siebie, jak i wszystkiego, co wokół niego. Róża natomiast nie ma racji bytu nadawanej przez człowieka, lecz ma swoją rację, której podmiot poznający nie musi usensawiać.

Ślązakowe doświadczenie róży uchyla się od zasad metafizyki, zmierza w stronę filozoficzno-poetyckiego opisu „czym coś jest”, a nie „dlaczego jest”⁵². A więc i ku pytaniu: jaka jest najgłębsza tego istota, powołanie, prawdziwe imię (nie pojęcie!). Trzeba pozwolić być róży tym, czym jest, aprobując całą jej osobniczość, nie redukując jej wymiaru i bycia do statusu „przedmiotu”⁵³. Innymi słowy: uwolnić różę od wyobrażeń człowieka o niej. To jest wskazówka do myślenia poza opozycją podmiot-przedmiot, ale także wyjście z pychy rozumu podporządkowującego sobie wszystko, co istnieje, przed-stawiającego sobie prawdę.

Mickiewicz od filozofii wymaga odpowiedzi właśnie na pytanie tego rzędu: czym coś jest? W tym duchu poeta pyta o to, kim jest człowiek i jaka jest jego natura⁵⁴. Jak wcześniej wspomniano, nie zgadza się z zasadą, że „nic nie jest bez racji”. Jest ona zamykająca i ograniczająca do konstatacji (i zgody na stan): „jest tak, jak jest”, „jest tak, jak być musi”, a brak w niej miejsca na otwartą możliwość innego. Mickiewicz-romantyk, jak go charakteryzuje

⁴⁸ M. Heidegger, *Der Satz vom Grund*, Pfullingen 1965, s. 70.

⁴⁹ J. D. Caputo, *Mystical Elements in Heidegger's Thought*, New York 1986, s. 62.

⁵⁰ *Tamże*, s. 66.

⁵¹ *Tamże*, s. 65.

⁵² Zob. *Tamże*, s. XVII.

⁵³ M. Heidegger, *dz. cyt.*, 1965, s. 78, [za:] J. D. Caputo, *dz. cyt.*, s. 64.

⁵⁴ Zob. E. Hoffman-Piotrowska, *Mickiewicz – towiańczyk. Studium myśli*, Warszawa 2004, s. 75-78.

Alina Witkowska, to człowiek „nękający siebie i innych stawianiem pytań niebezpiecznych, nierozwiązywalnych wedle prostych operacji umysłu, człowiek dociekający tajemnic, których ludzie rozsądni w interesie dobrze pojętej równowagi psychicznej nie zwykli byli dostrzegać”⁵⁵. Pociąg chodzący więc o przekraczanie swoich możliwości i poszukiwań („Tam sięgaj, gdzie wzrok nie sięga; / Łam, czego rozum nie złamie”...⁵⁶). Prawdziwa filozofia, jako otwarcie się na objawienie prawdy żywej, powinna być oświeceniem dla człowieka, objaśniać mu jego istotę i jego powołanie, a przede wszystkim: przemienić go. Nie może więc być abstrakcją, systemem pustych znaków, musi dotyczyć ludzkich spraw. Mickiewiczowi nie chodzi ostatecznie o samo tylko poznanie, wiedzę. Od kultu poznania i zdobywania wiedzy istotniejszy jest proces rozumienia, swoista hermeneutyka świata i człowieka w świecie, nieustanne odnajdywanie, odkrywanie sensów i znaczeń. Według poety istotne jest coś więcej niż wiedza, celem jest działanie, do którego prawda skłania: by ją rozpoznać i wcielić w życie.

Mickiewicz zatem nawołuje o filozofię u źródła: o umiłowanie mądrości aż do ofiary z *ego* i swojego starego życia, z miłości własnej, pychy rozumu oraz pożądania wiedzy i rządzenia. Człowiek, zdaniem poety, powinien otwierać się na prawdę, która powołuje do nowego życia, do nawrócenia, do *metanoi* – przemiany myślenia i życia. Wymaga to postawy otwartej, oczekującej, czyli pozbawionej pustej ciekawości, niecierpliwości i próżności. Pokorna postawa względem prawdy, jej niewyrażalnej głębi, zostawia miejsce dla tajemnicy i nakazuje respekt (łac. *respectus*, od *re-spicio* – ponownie zobaczyć, spojrzeć wstecz, mieć szacunek), czyli wskazuje na konieczność kolejnego oglądu, ponownego spojrzenia, mając na uwadze, że poznanie jest względne i niezakończalne.

Ani więc skostniała, zdogmatyzowana religia, ani poznanie racjonalistyczne nie dają wglądu w najważniejsze odpowiedzi dotyczące człowieka i sensu jego istnienia. Mickiewicz jednak nie traci nadziei, jego zdaniem „filozofia już od dawna czuła, że naszemu poznaniu trzeba wyznaczyć inne źródła, że nie starczą tu zmysły ani myśl sama”⁵⁷, więc tych „innych źródeł” intensywnie szuka. Ważne miejsce w odkrywaniu prawdy zajmuje jego zdaniem natchnienie, któremu przypisuje znaczenie ponadpoetyckie:

⁵⁵ A. Witkowska, *O Mickiewiczowskim czytaniu „tekstu człowieka”*, [w:] *Studia romantyczne*, M. Żmigrodzka (red.), Wrocław 1973, s. 161.

⁵⁶ *Oda do młodości*, Dz I, s. 75.

⁵⁷ Dz XI, s. 173-174.

W natchnieniu jest pierwsze ziarno, pierwsza iskra, pierwsze słowo wszelkiej mądrości i prawdy, którą już potem rozum i ogół ludzki uprawia, rozpromienia, pojmuje i wykonywa. Wszystkie wielkie rzeczy na świecie: narody, prawodawstwa, instytucje wiekowe, wszystkie wiary przed przyjściem Chrystusa, wszystkie nauki, wynalazki, odkrycia, wszystkie arcydzieła poezji i sztuki – wszystkie wzięły początek w natchnieniu proroków, mędrców, bohaterów, poetów⁵⁸.

Ostatecznie więc przez nie przemawia do człowieka Bóg. Zdolność do natchnienia, ale także do „umysłowego zachwyty ducha” jest więc nie tylko warunkiem sztuki, lecz ma także kluczowe znaczenie filozoficzne. Mickiewicz tłumaczy:

Aby pojąć istnienie, potrzeba naprzód mieć jego wewnętrzne i natychmiastowe poczucie; potrzeba mieć to, co Schelling nazwał zrazu *intellektuelle Anschauung*, rodzaj umysłowego zachwyty ducha, który nagle postrzega, że istnieje, a jednocześnie jest przeświadczony o tym istnieniu⁵⁹.

Ów zachwyty to wzniecone odczuta głęboko świadomością istnienia olśnienie, które zamyka usta wywołując jedynie niedyskursywne „Aa!!”⁶⁰ – pełną podziwu i zdumienia odpowiedź na rozpoznany cud istnienia, cud tego i nie-z-tęgo świata. W takim doświadczeniu istnienia człowiek wyzbywa się żądy panowania, bo nie tylko od jego myślenia, rozumienia i widzenia ono zależy – istnienie mu się objawia, człowiek zostaje nim doświadczony. W tym zachwyty ducha ukryta jest chwała istnienia, w podziwie zadziwienie, które cofa o krok, robiąc w milczeniu miejsce tajemnicy bytu, która się ujawnia. Ważne jest jednak człowiecze skupienie – najwyższe wyłączenie oczu i uszu ducha, wnikanie. Racjonalistycznemu, panującemu poznaniu Mickiewicz przeciwstawia więc czystą postawę kontemplacyjną, wywiedzioną z poczucia olśnienia, doświadczenia zachwyty istnieniem. Separującemu na podmiot i przedmiot oglądowi zmysłowemu przeciwstawia „intuicję”, „drugi wzrok”, „wzrok ducha”:

[...] i n t u i c j a (*intueri? intus itio?*) daje i trafne poczucie, i jasne pojęcie o sposobie, w jaki pojmuje się prawdę; *intus itio* to wejście wewnątrz siebie. Im bardziej człowiek zgłębia swą istotę, tym

⁵⁸ Słowa poety streszcza A. E. Odyniec, *dz. cyt.*, 220.

⁵⁹ Dż XI, s. 144.

⁶⁰ *Widok gór ze stepów Kozłowa*, Dż I, s. 263.

więcej prawd z niej dobywa, bo zbliża się wtedy do owego ośrodka, przez który obcuje z Bogiem⁶¹.

Powołując się na koncepcję Augusta Cieszkowskiego Mickiewicz porównuje intuicję do promienia słońca, zaś myśl i rozumowanie nazywa zaledwie widmem słonecznym tego promienia – z tymże, aby działać, wcale nie musi być odbity, stąd wniosek poety, że „rzeczą najważniejszą nie jest ogłaszanie dzieł i przedstawianie nowych systematów”⁶². Autor *Dziadów* powtarza za filozofem przekonanie, że prawdę człowiek może odnaleźć w sobie. Tak rozumiana intuicja bliska jest koncepcji introwersji mistycznej – zwrócenia się do swego wnętrza w poszukiwaniu kontaktu z Bogiem. Ze względu na swój eklektyczny charakter, tradycja mistyczna romantyków nie jest kategorią łatwą do sklasyfikowania: „lektury, idee, pomysły pochodzą z różnych epok, prądów i systemów. Obok odgrywającej najbardziej znaczącą rolę mistyki chrześcijańskiej wymienić należy wpływ tradycji kabalistycznej, gnostycyzmu, nauk hermetycznych, okultyzmu, a ponadto [...] wpływ myśli Wschodu”⁶³. Poglądom i spisany doświadczeniom samego Mickiewicza najbliższą jednak do mistyki rozumianej za Karlem Albertem jako mistyka filozoficzna⁶⁴. Jest ona bowiem wychylona tak ku wiedzy, jak i ku intuicji – nie ogranicza się do żadnej formy poznania, ceni i „robotę ducha”, i „robotę intelektu”, dostrzega wagę rozumu ludzkiego, który z natchnienia rozpoznane prawdę i mądrość „uprawia, rozpromienia, pojmuje i wykonywa”⁶⁵. Karol Libelt celnie nazywa Mickiewicza „rozumującym mistykiem”⁶⁶. Co więcej, mistyka ta bynajmniej nie oznacza wycofania się z historii, nie jest kompensacyjną ucieczką w wizję. Mistyka filozoficzna nie zakłada konieczności przeżycia ekstatycznego w ścisłym znaczeniu, nie jest także niewyraźnym poczuciem, mrzonką, mniemaniem, ani uczuciowym upojeniem – choćby najgorętszym⁶⁷. To kierunek myślowy, który wykracza poza „pogłębianą autorefleksję rozumu”⁶⁸, poza

⁶¹ Dz XI, s. 173–174.

⁶² *Tamże*, s. 177–178.

⁶³ J. Tomkowski, *Mistycyzm*, [w:] *Słownik literatury polskiej XIX wieku*, J. Bachórz, A. Kowalczykowa (red.), Wrocław 1991, s. 556.

⁶⁴ Zob. K. Albert, *Wprowadzenie do filozoficznej mistyki*, J. Marzęcki (tł.), Kęty 2002.

⁶⁵ A. E. Odyniec, *dz. cyt.*, s. 220.

⁶⁶ K. Libelt, *Samowładztwo rozumu i Objawy filozofii słowiańskiej*, A. Walicki (oprac. i wstęp), Warszawa 2014, s. 420.

⁶⁷ K. Albert, *dz. cyt.*, s. 10.

⁶⁸ *Tamże*, s. 146.

racjonalne poznanie oraz dialektyczne myślenie. Należy rozróżnić zmienne, prywatne, przemijające odczucia od podstawowego uczucia, które jest źródłem poznania. Nieufność empirystów do filozofii odwołującej się do uczucia ma swoje źródło właśnie w nieodróżnieniu tej subtelnej różnicy⁶⁹. Intuicję, zdaniem Mickiewicza, trzeba więc zanalizować i usprawiedliwić filozoficznie, ale także – w myśl Emersona – ochronić przed potocznym rozumieniem, oczyścić z uczuciowych mrzonek i afektywnych naleciałości:

[...] stara się nas wyzwolić z przesądów, z ogólnie przyjętych mniemań, a nawet z wszelkich afektów, radzi nam skupić się w sobie, mieć żywą wiarę w Boga dawać pilny posłuch jego natchnieniom⁷⁰.

Poeta uznaje intuicję jako punkt wyjścia wszelkiej filozofii spekulatywnej, nawet jeśli doznane intuicją treści trudne są do przekazania w pojęciowym języku (czyli podstawowym środkiem filozofowania). Nie przeciwstawia jej intelektowi, umysłowi, w VII wykładzie IV kursu prelekcji paryskich uznaje ją za „wywiedzioną logicznie przez Cieszkowskiego i wyjaśnioną w sposób przystępny przez Emersona”⁷¹. Intuicja według Mickiewicza jest pełnoprawnym, choć odmiennym od racjonalistycznego, sposobem poznania i rozumienia (nie o wczucie, empatię jednak chodzi, lecz o wgląd). Nie jest ani mniemaniem, niewyraźnym odczuciem zaledwie, ani wiedzą pewną i empirycznie sprawdzalną. Co ciekawe, podobnej rehabilitacji, zdaniem poety, wymagałby wyraz „objawienie”, które „sponiewierano świętokradzko, że łąda marzenie, łąda poryw, łąda wyskok myśli ludzkiej chciano uznać za objawienie, za krok postępu”⁷². Włączając intuicję w horyzont epistemologii, poeta stara się raczej podkreślić konieczność zmiany widzenia i myślenia, by „prawd żywych” nie determinować i definiować. I choć spisane doświadczenie mistyczne opiera się na antynomiach i paradoksach, a symbol zastępuje pojęcie, sama mistyka, ufundowana na intuicji, nie przeciwstawia się myśleniu filozoficznemu, lecz rozszerza dyskurs. Jest wzbogaceniem poznania zmysłowego, poznania abstrahującego, intelektualnego, rozumowego, rozpatrywania siebie i świata o intuicję. Warto przypomnieć, że mistycy, których czytał Mickiewicz, np. Mistrz

⁶⁹ Zob. *Tamże*, s. 138.

⁷⁰ *Dz XI*, s. 183.

⁷¹ *Tamże*, s. 396.

⁷² *Tamże*, s. 12: „[...] my jednak za objawienie uznajemy wszelki ruch ducha w rozumieniu chrześcijańskim”. Intuicję Mickiewicz nobilituje dopóty, dopóki jest ona zakorzeniona w duchowości, odnosi się do transcendentnego źródła.

Eckhart, czy Pseudo-Dionizy Areopagita uważali się także za filozofów, względnie – jak Böhme i Saint-Martin – za teozofów. Za Karlem Albertem trzeba więc stwierdzić, że filozofia sprzężona z mistyką stanowi żywe źródło filozofowania, „taki kierunek myślowy, który wykraczając poza racjonalne oraz dialektyczne myślenie lub raczej cofając się za nie, powołuje się na doświadczenie jedności *ja* i zasady świata, tkwiące u podstaw wszystkich innych poszczególnych doświadczeń”⁷³. Tak więc poznanie mistyczne, jak i poznanie racjonalne należą do filozofii, stanowią jej istotę. W takim rozumieniu, bez względu na osiągnięcie pełnego zespolenia, czy doznanie ekstazy, każda intuicja, czyli uważny, wyteżony wzrok i słuch ducha, ma charakter mistyczny⁷⁴. Mickiewicz nawołuje przede wszystkim do konieczności zmiany widzenia i myślenia (w przeciwnym razie „nie obaczysz cudu”), do *metanoi*, która umożliwia wyjście poza rozumowanie dialektyczne. Niekonieczne jest rozstrzyganie sprzeczności – podczas gdy logika ich nie toleruje, mistyka wyprowadza z nich niewerbalny sens. Nie tylko o uzyskanie świadomości chodzi, ale i wiary, która swój pełny wyraz uzyskuje w świadczeniu i czynie.

Intuicja nie jest więc wynikiem wnioskowania, dyskursu, ni zmysłowego poznania, który na mocy wzroku abstrahuje i dzieli, rozłącza i separuje poznającego od poznawanego⁷⁵. Jest raczej ruchem ku tajemnicy, zaszczepieniem człowieka w transcendencji, czyli w „porządku duchowej wspólnoty obejmującej przeszłość i przyszłość” – jak zauważa Michał Kuziak⁷⁶. Ta osobliwa forma poznania to doświadczenie, które skłania do świadczenia o nim, do zmiany życia i zaakcentowania jego wymiaru moralnego. Doświadczenie intuicyjne nie prowadzi więc do solipsyzmu, wręcz przeciwnie – odkrycie pojedynczości i osobliwości swojej egzystencji jest bardzo istotne w kontekście odpowiedzialności. Rację ma Andrzej Walicki pisząc, że najistotniejszą cechą Mickiewiczowskiej koncepcji poznania

⁷³ K. Albert, *dz. cyt.*, s. 5.

⁷⁴ Por. *Tamże*, s. 144.

⁷⁵ „Najwyższa forma poznania [...] nie jest w każdym razie poznaniem racjonalnym, gdzie podmiot i przedmiot zachowują odstęp, lecz zawiera jako wspornik miłość, która dąży ostatecznie do unifikacji między podmiotem i przedmiotem, między poznawcą a poznany. Dotyczy to szczególnie poznania filozoficznego, które [...] zaczyna się wraz z mistyczną intuicją [...] będącą zarazem [...] właściwym celem wszelkiego filozofowania”, *tamże*, s. 170–171.

⁷⁶ M. Kuziak, *Imy Mickiewicz*, Gdańsk 2013, s. 45.

prawdy „było to, że samą intuicję uważał za *owoc pracy duchowej* ściśle zależny od moralnej wartości człowieka”⁷⁷.

* * *

W poglądach filozoficznych Mickiewicza syntetyzują się dwa, wydawałoby się skrajnie różne podejścia: racjonalizm, rozum z czuciem, intuicją, natchnieniem. Ta dwutorowość w poznawaniu świata naturalnie wynika z samej (nie tylko zresztą cielesno-duchowej) dualności człowieka, jego bytowania na pograniczu światów doczesnego i nadprzyrodzonego, realnego i wyobrażonego oraz instynktownej potrzeby obu. Mickiewicz tworzy trzecią, oryginalną drogę myślenia, transcendującą to, co naoczne i oczywiste. Poeta twierdzi, że dzięki tej formie poznania można sięgać głębiej i dalej niż pozwala na to racjonalizm, co stanowi ziemię żyzną dla prawdziwej, żywej myśli filozoficznej, wykraczającej poza epistemologię ku wymiarowi egzystencjalnemu. Nie o wiedzę bowiem tylko chodzi, lecz o mądrość, nie o poznanie tylko, lecz i zrozumienie, nie o wyrzeczenie się rozumu, lecz odrzucenie pychy *ratio*. Innymi słowy: poeta nawołuje o respekt do rzeczywistości – jej życia, jej zmienności i niepojmowalności. Dlatego mędrkowie oświecenia, schowani za szkiełkiem i okiem, nic nie powiedzą o świecie. Umknęła im bowiem mądrość (łac. *sapientia*), została tylko wiedza (łac. *scientia*), stąd właśnie Mickiewiczowska krytyka oczywistości, naoczności, czyli tzw. zdrowego rozsądku⁷⁸.

⁷⁷ A. Walicki, *Adama Mickiewicza prelekcje paryskie*, [w:] *Polska myśl filozoficzna i społeczna*, tenże (red.), Warszawa 1977, s. 225.

⁷⁸ Zob. Z. Stefanowska, *Próba zdrowego rozumu. Studia o Mickiewiczu*, Warszawa 2001, s. 35, 46.

Wisdom is not a skill...

Adam Mickiewicz's vision of true philosophy

Abstrakt: In a great part of the III and IV course of his lectures at Collège de France Adam Mickiewicz analyses philosophical issues. The poet-professor studies modern philosophy and “fights against all pride people of theories” (Dz XI, p. 453) by highlighting erroneous and false (in his opinion) programs. He especially criticizes contemporary German philosophy (mainly Hegel and Kant’s idealism). According to the poet this philosophy is mired in abstract concepts which increasingly kept it away from reality and therefore it does not answer the most important questions anymore. Mickiewicz is against the scholars and snidely calls them “smarties” (in contrast to the real sages). He does not agree to identify wisdom with knowledge, the truth with the doctrine, and eventually philosophy with the set of “abstract theories”. The poet exhorts to return to the philosophy in its source meaning: the courageous love of wisdom, even to the sacrifice of the full of pride ego. In Mickiewicz’s opinion the aim of the philosophy is not only episteme, but also a change of life. You can attain transforming and living truth not only by “work of reason”, but also by “work of the spirit”. The poet postulates different kind of mindset: fusion of rationality and intuition, a specific conglomerate of philosophy and mysticism, which can be called philosophical mysticism.

Key words: intuition, Mickiewicz, mysticism, philosophy, rationalism.

Bibliografia:

- Albert K., *Wprowadzenie do filozoficznej mistyki*, Marzęcki J. (tł.), Kęty 2002.
- Bielik-Robson A., *Racjonalność romantyzmu*, [w:] *Romantyzm i nowoczesność*, Kuziak M. (red.), Kraków 2009.
- Caputo J.D., *Mystical Elements in Heidegger's Thought*, New York 1986.
- Chmielowski P., *Filozoficzne poglądy Mickiewicza*, „Przegląd Filozoficzny” 1897.
- Górski K., „Mądry”, „mądrość”, „mędrzec” i „mędrek” w pisarskiej praktyce Mickiewicza, „Pamiętnik Literacki”, 1962, nr 53/1.
- Górski K., Hrabec S. (red.), *Słownik Języka Adama Mickiewicza*, t. IX, Wrocław 1977.

- Heidegger M., *Der Satz vom Grund*, Pfullingen 1965.
- Hoffman-Piotrowska E., *Mickiewicz – towiańczyk. Studium myśli*, Warszawa 2004.
- Januszewski B. W., *Problematyka filozoficzna w wykładach paryskich Adama Mickiewicza*, Wrocław 1986.
- Kubacki W., *Arcydramat Mickiewicza. Studia nad III częścią „Dziadów”*, Kraków 1951.
- Kuziak M., *Inny Mickiewicz*, Gdańsk 2013.
- Kuziak M., *Mickiewicz wobec nowoczesności*, [w:] *Romantyzm i nowoczesność, tenże* (red.), Kraków 2009.
- Libelt K., *Samowładztwo rozumu i Objawy filozofii słowiańskiej*, Walicki A. (oprac. i wstęp), Warszawa 2014.
- Literatura słowiańska wykładana w Kolegium Francuzkiem przez Adama Mickiewicza. Rok trzeci, 1842-1843*, Poznań 1865.
- Marion J.-L., *Bóg bez bycia*, Frankiewicz M. (tł.), Kraków 1996.
- Mickiewicz A., *Dziela*, Wydanie Jubileuszowe, Krzyżanowski J. (red.), Warszawa 1955.
- Odyniec A. E., *Listy z podróży*, t. II, Warszawa 1961.
- Online Etymology Dictionary*, <http://www.etymonline.com>, [dostęp: 10.06.2014].
- Silesius A., *Cherubinowy wędrowiec. Poglądowe opisanie czterech spraw ostatecznych*, Lam A. (tł. i opr.), Opole 2012.
- Tomkowski J., *Mistycyzm*, [w:] *Słownik literatury polskiej XIX wieku*, Bachórz J., Kowalczykowa A. (red.), Wrocław 1991.
- Walicki A., *Adama Mickiewicza prelekcje paryskie*, w: *Polska myśl filozoficzna i społeczna*, red. tenże, Warszawa 1977.
- Witkowska A., *O Mickiewiczowskim czytaniu „tekstu człowieka”*, [w:] *Studia romantyczne*, Żmigrodzka M. (red.), Wrocław 1973.

Agnieszka Bednarek, ur. 1987, magister filologii polskiej, doktorantka na Wydziale Filologicznym Uniwersytetu Gdańskiego, absolwentka studiów licencjackich na kierunku filologia angielska oraz etnologia, kontynuuje magisterskie studia uzupełniające w zakresie etnologii na Uniwersytecie Gdańskim. Przygotowuje rozprawę doktorską pod tytułem *Homo Capax, Capax Hominis*. Z problematyki antropologicznej w późnej twórczości Adama Mickiewicza. E-mail: ag.bed@wp.pl

Małgorzata Obrycka (Gdańsk)

Etyka niezależna Tadeusza Kotarbińskiego w świetle fenomenograficznych badań nad wychowaniem religijnym

Abstrakt: W niniejszym artykule założenia etyki niezależnej Tadeusza Kotarbińskiego osadzone zostały w perspektywie współczesnych fenomenograficznych badań nad rodzinnym wychowaniem religijnym. Działania tego typu stanowią egzemplifikację podstawowych założeń filozoficznych fenomenologii, a więc nauki o *czystych* fenomenach poznania. Badaniami objęto małżeństwa sakramentalne Kościoła rzymskokatolickiego, posiadające pełnoletnie potomstwo. Przedmiotem rozpoznania badawczego uczyniono dane świadomości, zakorzenione w świecie życia codziennego. Tak więc mówimy tutaj o potocznych sposobach rozumienia sensu przypisywanego zjawisku wychowania religijnego i co za tym idzie – poszukiwaniu religijnych uzasadnień na płaszczyźnie etycznej. Tego typu orientacja skonfrontowana została z uzasadnieniami etyki poszukującej legitymizacji na płaszczyźnie antropologiczno-historycznej. Dzięki tym zabiegom analitycznym przybliżono problematykę aspektów moralnych w procesie kształtowania się tożsamości współczesnego człowieka.

Słowa kluczowe: etyka, etyka niezależna, fenomenografia, religijność, tożsamość.

Wprowadzenie

W niniejszym artykule założenia etyki niezależnej Tadeusza Kotarbińskiego osadzone zostały w perspektywie współczesnych fenomenograficznych badań nad rodzinnym wychowaniem religijnym. Rozpoznanie tego typu stanowi egzemplifikację podstawowych założeń filozoficznych fenomenologii, a więc nauki o *czystych* fenomenach poznania. Badaniami objęto małżeństwa sakramentalne Kościoła rzymsko-katolickiego, posiadające pełnoletnie potomstwo. Przedmiotem analizy uczyniono dane świadomości zakorzenione w świecie życia codziennego. Tak więc mówimy tutaj o potocznych sposobach rozumienia sensu przypisywanego zjawisku wychowania religijnego i co za tym idzie – poszukiwaniu religijnych uza-

sadnień na płaszczyźnie etycznej. Ujawniona orientacja skonfrontowana została z uzasadnieniami etyki poszukującej legitymizacji na płaszczyźnie antropologiczno-historycznej. Dzięki tym zabiegom przybliżono problematykę aspektów moralnych w procesie kształtowania się tożsamości współczesnego człowieka. Tego typu analizy są niezwykle ważne, bowiem pamiętać musimy o tym, że religii jest wiele, a także nie wszyscy z nas są wierzący – a przecież moralność dotyczy każdego człowieka¹. W niniejszym artykule zjawisko religii jest interpretowane jako część składowa ogólnospołecznego dyskursu.

Inspiracją dla przyjętej przeze mnie optyki badawczej jest pragnienie promowania wszelkich procesów i uwarunkowań społecznych, kulturowych oraz edukacyjnych, które wspólnie wspierają rozwój we wszystkich aspektach naszego życia, abyśmy wykształcili niezwykle ważną umiejętność konstruktywnego poznawania, rozumienia oraz kształtowania otaczającego nas świata. Jeśli nie będziemy potrafili określić filozoficznej i ideologicznej perspektywy prezentowanych nam stanowisk, wówczas nie będziemy mogli ustosunkować się do nich krytycznie. Warto o tym pamiętać szczególnie w czasach procesów sekularyzacyjnych, abyśmy byli świadomi tego, że nasze czyny powinny być po prostu dobre, przede wszystkim przez wzgląd na warunki życia tych istot, których los zależny jest od naszych czynów². Bezinteresowność sama w sobie jest tutaj kategorią kluczową, która w praktyce życia codziennego powinna ułatwić rozwój potrzeb związanych z pogłębianiem świadomej i konsekwentnej wrażliwości moralnej.

Antropologiczno-historyczne uzasadnienia etyki niezależnej

W tej części tekstu pragnę przypomnieć najważniejsze założenia etyki niezależnej, której twórcą jest Tadeusz Kotarbiński. Zaczniemy od szerszego

¹ Dodajmy za Piotrem Jaroszyńskim, uzupełniając w ten sposób wprowadzenie do omawianego tematu, iż: „dziś wiele kwestii moralnych traktowanych jest wyłącznie jako integralny fragment religii, a więc i wiary. Stąd rzeczą wiary ma być taka, a nie inna postawa moralna. Zapomina się tu jednak o tym, że filozofowie chrześcijańscy, szczególnie zaś św. Tomasz z Akwinu, bardzo mocno podkreślali istotną różnicę, jaka zachodzi między porządkiem wiary i porządkiem wiedzy”: P. Jaroszyński, *Etyka. Dramat życia moralnego*, [w:] M. A. Krąpiec, S. Kamiński, Z. J. Zoybicka, A. Maryniarczyk, P. Jaroszyński, *Wprowadzenie do filozofii*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2003, s. 517.

² Omawiane zagadnienia postrzegam poprzez szeroko rozumiany kontekst relacji międzyludzkich i międzygatunkowych.

spojrzenia na samo pojęcie etyki. Odwołując się do literatury przedmiotu przyjmujemy, iż etyka (obok estetyki) jest działem aksjologii, a więc nauki o wartościach oraz szeroko rozumianych rozważań na temat wartości moralnych, a także zasad moralnego postępowania³. Wincenty Okoń dookreśliła, iż etykę dzieli się na aksjologię (teorię wartości) i deontologię (naukę o powinnościach)⁴. Biorąc pod uwagę perspektywę historyczną zauważamy rozwój takich propozycji etycznych jak, między innymi: koncepcje chrześcijańskie oraz tzw. etyki niezależne⁵.

Jak zauważa Jan F. Choroszy, „etyka Kotarbińskiego miała być jakby „trzecią drogą” – stanowiskiem pośrednim między etyką chrześcijańską a etyką marksistowską (...). Co do treści była to etyka chrześcijańska, Kotarbiński przyznaje to w wielu miejscach, i dla niej szukał uzasadnienia poza religią. Z marksistami natomiast łączył go materialistyczny pogląd na świat”⁶. Dla Kotarbińskiego etyka stanowi konkretny rodzaj mądrości życiowej, a dokładniej jest to dla niego „ogół dorad – oczywiście usiłujących być racjonalnymi, a odpowiadających na pytanie, jak żyć”⁷. Zdaniem autora, „w etyce można wyróżnić zagadnienia moralne i biotechniczne. W pierwszych idzie o to, jak żyć uczciwie, w drugich – jak żyć szczęśliwie. Całość odpowiedzi składa się dopiero na osobistą mądrość życiową”⁸. Etykę tradycyjną filozof dzieli na trzy subdyscypliny: prakseologię, felicytologię oraz etykę w ścisłym znaczeniu⁹.

Pierwsza z nich to teoria sprawnego działania, która przyjmuje stanowisko, zgodnie z którym: „tym sprawniej ktoś działa, im skuteczniejsze

³ Zob. G.L. Gutek, *Filozoficzne i ideologiczne podstawy edukacji*, tłumaczenie A. Kacmajor, A. Sulak, Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, Gdańsk 2003, s. 13.

⁴ Zob. W. Okoń, *Nowy słownik pedagogiczny*, Wydawnictwo Akademickie Żak, Warszawa 2007, s. 103.

⁵ Por. K. Kalka, *Od rozumienia do postępowania (człowiek, filozofia, etyka)*, Wydawnictwo EWSH, Elbląg 2000, s. 104-106; W literaturze przedmiotu przedstawia się także koncepcje etyczne przyjmujące postać: obiektywistycznych lub subiektywistycznych. Pierwsze z nich promują ideę dobra, rozumianego jako niezmienną i niezależną własność świata. Zwolennicy drugiej opcji interpretują wartości przy uwzględnieniu społeczno-historycznego kontekstu, uzależnionego od osobistych bądź wspólnotowych upodobań; Por. G.L. Gutek, *Filozoficzne i ideologiczne...*, *op. cit.*, s. 14.

⁶ J.F. Choroszy, *Poglądy etyczne Tadeusza Kotarbińskiego*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 1997, s. 25.

⁷ T. Kotarbiński, *Żyć zacnie*, Wydawnictwo Nasza Księgarnia, Warszawa 1989, s. 23.

⁸ T. Kotarbiński, *Wybór pism: Myśli o myśleniu*, t. 2, Wydawnictwo PWN, Warszawa 1958, s. 463.

⁹ Zob. T. Kotarbiński, *Żyć zacnie...*, *op. cit.*, s. 57-68.

jest jego działanie oraz im jest bardziej ekonomiczne, tzn. im większy osiąga stosunek zamierzonych nabytków do zużytych dla ich uzyskania zasobów”¹⁰. Ważna jest więc umiejętność przewidywania następstw naszych czynów, a wymaga ona przyjęcia przez nas realistycznej postawy, dla której permanentne poszerzanie wiedzy na temat ogólnych praw rządzących światem jest nieodłącznym obowiązkiem.

W tym momencie wywodu warto poświęcić chwilę na refleksję dotyczącą zagadnień eksponujących wspólne związki pomiędzy prakseologią a etyką. Małgorzata B. Jakubiak zauważa, że „prakseologia nakazuje tak dobierać środki do celów, aby działanie było skuteczne, ekonomiczne, precyzyjne. Etyka zaś ocenia ludzkie czyny stosując miarę godziwości, sprawiedliwości i dobroćliwości itp. (...) Prakseologia beznamiętnie ocenia techniczne walory czynów, etyka normatywna nie obywa się w zasadzie bez emocjonalnego zaangażowania”¹¹. Te dwa sposoby postępowania ludzkiego Kotarbiński postrzegał jako niewykluczające się, wręcz przeciwnie – sądził, iż należy z nich wyprowadzać ogólne wzorce.

Jeżeli chodzi o drugi dział etyki w szerszym tego słowa znaczeniu – felicytologię – to tworzy ona naukę o życiu szczęśliwym. Kotarbiński zauważa, że w ówczesnej literaturze przedmiotu funkcjonowały dodatkowe nazwy tej dyscypliny, a więc: filozofia szczęścia, hedonistka, eudajmonologia czy biotechnika. Mamy tutaj do czynienia z oscylacją ocen kształtowanych wokół takich pojęć jak: przyjemność i przykreść; oraz poszukiwaniem odpowiedzi na pytanie – jak żyć szczęśliwie?

Etyka, w węższym tego słowa znaczeniu – zwana również deontologią moralną bądź teorią obowiązku moralnego – jest dla Kotarbińskiego nieustającą działalnością na rzecz poznania danych wywodzących się z sumienia, bowiem „wychodząc od sumienia, analizując jego dane fundamentalne, można rozwiązać problem moralny, to znaczy odpowiedzieć na pytanie, co to jest dobro moralne, jak należy postępować, by zasłużyć sobie na szacunek moralny, i jaka jest naczelną normą postępowania”¹². Dla filozofa „(...) sumienie nie jest ani instynktem, ani właściwością rozumu, ani elementem przeżyć wolitywnych, ani uczuciem. Jest ono zdolnością specyficzną, którą człowiek nabył w ciągu swych dziejów”¹³.

¹⁰ M. B. Jakubiak, *Tadeusz Kotarbiński: filozof, nauczyciel, poeta*, Krajowa Agencja Wydawnicza, Warszawa 1987, s. 107.

¹¹ *Ibidem*, s. 136-137.

¹² J. F. Choroszy, *Poglądy etyczne...*, *op. cit.*, s. 129.

¹³ *Ibidem*, s. 167.

Czyny, zamiary, motywy określane jako dobre w sensie moralnym przyjmują u Kotarbińskiego nazwę – czcigodnych. Należą do nich: ofiarność, życzliwość, uczciwość, opieka nad potrzebującymi, szlachetność, odwaga, wytrwałość oraz dyscyplina. Natomiast czyny przeciwne, a więc złe w sensie moralnym, określone zostają przez niego jako – haniebne. Autor ma tutaj na myśli: niesprawiedliwość, okrucieństwo, nierzetelność¹⁴. Moralnym obowiązkiem człowieka jest unikanie czynów haniebnych. Dodajmy, co równie istotne, że dla Kotarbińskiego formą czynu jest także myślenie, jak również świadome powstrzymywanie się od podjęcia działań.

Przejdźmy teraz do zagadnień religijno-moralnych. Tutaj kluczowe dla filozofa było „uświadczenie intelektualne, poprzez krytykę tradycyjnych pouczeń z punktu widzenia ich sensowności, zasadności, prawdziwości”¹⁵. Stąd też dla filozofa ważne było, aby rodzice bezwyznaniowcy mogli kierować swoje dzieci do szkół bezreligijnych. Autor dopowiada w tej kwestii, iż „Kościół nie powinien rządzić Nauką, skoro Nauka nie rządzi Kościołem”¹⁶. Widzimy tutaj postulat rozdzielenia Kościoła od instytucji państwowych. Ponadto filozof promuje ideę wolności sumienia, rozumianego jako *dyspozycję* do ujawniania ocen etycznych¹⁷. Tak więc mamy tutaj do czynienia z promocją konkretnych wartości, które mogą nadać życiu sens.

Uściślając powyższe rozważania zauważmy, iż według opinii Kotarbińskiego, „(...) do etyki miłości bliźniego religia nie jest potrzebna”¹⁸.

¹⁴ Zob. T. Kotarbiński, *Żyć zacnie...*, *op. cit.*, s. 23; Niniejsze zagadnienia można odnieść do współczesnych badań nad uznawanymi bądź odrzucanymi wzorcami zachowań funkcjonujących w społeczeństwie polskim; Zob. J. Mariański, *Religijność społeczeństwa polskiego w perspektywie europejskiej. Próba syntezy socjologicznej*, Zakład Wydawniczy Nomos, Kraków 2004, s. 321-382.

¹⁵ T. Kotarbiński, *Przykład indywidualny kształtowania się postawy wolnomysłcielskiej*, [w:] K. Sokół (red.), *Religia i ja: Tadeusz Kotarbiński, Leopold Infeld, Bertrand Russell*, Książka i Wiedza, Warszawa 1962, s. 11.

¹⁶ T. Kotarbiński, *Wybór pism: Myśli o działaniu*, t. 1, Wydawnictwo PWN, Warszawa 1957, s. 505.

¹⁷ Zob. T. Kotarbiński, *O istocie i zadaniach etyki*, [w:] P.J. Smoczyński (red.), *Pisma etyczne*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk – Łódź 1987, s. 89-208; Jakże jest to aktualny temat, bowiem chociażby obecny program nauczania religii w Polsce, w tym wystawianie ocen z religii na świadectwie szkolnym, wywołują społeczne kontrowersje. Biorąc pod uwagę kontekst pedagogiczny warto pamiętać o wspomnianym powyżej postulatcie Kotarbińskiego, bowiem rozwijanie zdolności poznawczych służyć powinno samodzielnej konstytucji własnej tożsamości, a to nie jest możliwe bez krytycznej i ostatecznie samodzielnej interpretacji dostępnych znaczeń i symboli.

¹⁸ T. Kotarbiński, *Żyć zacnie...*, *op. cit.*, s. 30.

Ujawnia nam się wówczas kategoria motywacji. Zgodnie z tym rozumieniem, powinniśmy mieć świadomość, iż wszelkie istoty żywe, a więc ludzie i zwierzęta, mają wpisaną w swoją ontologię bycia na tyle ogromną wartość, by zawsze móc oczekiwać poszanowania. Powinniśmy postępować tak, „(...) by w społeczeństwie przez nas kształtowanym wzbudzać, rozwijać i utrzymywać motywację, charakterystyczną dla postawy dobrego opiekuństwa”¹⁹. A czym konkretnie charakteryzuje się *opiekun polegliwy*? Cytując Kotarbińskiego – „opiekunem będzie dla nas każdy, kto ma jako zadanie dbać o kogoś poszczególnego lub o taką czy inną gromadę istot, pilnując takiego lub innego ich dobra”²⁰.

Motywację do respektowania powyżej opisanych wartości filozof uzasadnia kategorią „współtowarzyszy istnienia”, bowiem dla etyka ważnym jest, abyśmy nie zatracili umiejętności szczerzej i życzliwej troski o dobro ludzi oraz zwierząt²¹. Przy tego typu zjawiskach odwoływanie się do kategorii posłuszeństwa Bogu jest niepotrzebne, bowiem taka relacja powoduje nawyk przestrzegania norm w świetle religijnych sankcji. Wówczas wszelkie nakazy i normy, wzory postępowania oraz głoszone rady czy sugestie tracą charakter norm moralnych²². Z powyższych analiz wyłonić możemy sens i istotę oceny etycznej, która zdaniem filozofa tkwi w prostych, częstych i niezwykle skomplikowanych relacjach międzyludzkich, nie mających

¹⁹ *Ibidem*, s. 38; Poznajemy tutaj pojęcie *opiekuna polegliwego*. Autor, aby stworzyć to zagadnienie, odwołuje się do niemieckiego terminu *zuverlässig*, oznaczającego osobę godną zaufania i niezawodną.

²⁰ *Ibidem*, s. 79.

²¹ Autor posługuje się tutaj pojęciem *heterozy*, a więc wspólnej egzystencji ludzkiego współistnienia z innymi istotami żywymi (gr. *heteros* – towarzysz; *heteros* – inny); Zob. M.B. Jakubiak, *Tadeusz Kotarbiński...*, *op. cit.*, s. 179; W tym miejscu wywodu warto odnieść się do najnowszych projektów badawczych w zakresie ustaleń dotyczących promowania idei powiązania ludzi z bytami nie-ludzkimi (wspólna zależność i odpowiedzialność). Nurt ten określa się mianem posthumanizmu. Twórcy tej koncepcji opisują zagadnienia związane z witalną siłą życia wszelkich istot określanych mianem *zoe* (*zoe-centryczny egalitaryzm*). Rozważania tego typu prowadzą nas do problematyki etycznej, bowiem widzimy tutaj próbę tworzenia nowej międzygatunkowej etyki, opartej na porzuceniu ludzkich przywilejów (jakże promowanych w monoteistycznych religiach); Zob. R. Braidotti, *Po człowieku*, tłumaczenie J. Bednarek, A. Kowalczyk, Wydawnictwo PWN, Warszawa 2014; Zob. L. Margulis, D. Sagan, *What is Life?*, University of California Press, Berkeley 1995; Widzimy tutaj wyraźnie, co łączy koncepcje posthumanizmu z etyką niezależną Kotarbińskiego – jest to postulat, zgodnie z którym nasze uczucia powinniśmy kierować do wszystkich istot zdolnych do przeżywania cierpień.

²² Por. M. B. Jakubiak, *Tadeusz Kotarbiński...*, *op. cit.*, s. 168-169.

nic wspólnego z pojęciami transcendentnymi²³. Warto dodać, iż zgodnie z tym pojmowaniem ocena etyczna jest efektem dziejów społeczeństw.

Omawiane zagadnienia Kotarbiński grupuje w pewien zestaw „aksjomatów” etycznych, takich jak: „(...) dobroć jest wyższa od złośliwości, prawość od bezprawia, odwaga od tchórzostwa, panowanie nad sobą od braku woli, dynamizm moralny od marazmu (...)”²⁴. Widzimy tutaj próbę uzasadnienia dla funkcjonowania „wspólnego poczucia moralnego”, stanowiącego wzorzec dla zachowania, postępowania i myślenia ludzkiego. Dodajmy, iż normy etyczne „(...) nie są bowiem ani prawdami, ani fałszami, gdyż nie są w ogóle zdaniem oznajmującymi. Niepodobna ich zatem ani uzasadniać, w sensie okazywania prawdziwości, ani obalać, w sensie okazywania fałszywości. Można je tylko zwalczać lub propagować”²⁵. Najważniejsze postulaty, które poznajemy w pracach autora dotyczą, po pierwsze: konieczności uczynienia życia znośniejszym; po drugie – nie pomnażania zła, które już w naturze istnieje.

Etyczne aspekty w rozumieniu wychowania religijnego

W tym momencie odwołamy się do rezultatów badawczych ujawniających potoczne rozumienie fenomenu, jakim jest wychowanie religijne. Działanie to ma na celu przyjrzenie się zjawisku kształtowania etyczności na zagadnieniach religijnych, w tym wypadku chrześcijańskich. Ponadto, mając na względzie społeczno-kulturowe przeobrażenia współczesnej rodziny, zwrócimy naszą uwagę na rozpoznane przekształcenia, bezpośrednio powiązane z problematyką religijności. Tego typu podejście badawcze wynika z dość specyficznych efektów funkcjonowania Kościoła rzymsko-katolickiego w Polsce. Jest to nadal największa wspólnota religijna w naszym kraju²⁶. Poza tym w swej nauce Kościół ten określa konkretny

²³ Zob. Komunikat CBOS: „Religijność a zasady moralne”, luty 2014 (oprac. R. Boguszewski); O wpływie przemian religijnych na przeobrażenia moralne piszą także: Zob. I. Borowik, T. Doktor, *Pluralizm religijny i moralny w Polsce. Raport z badań*, Zakład Wydawniczy Nomos, Kraków 2001, s. 229-251.

²⁴ J. F. Choroszy, *Poglądy etyczne...*, op. cit., s. 249.

²⁵ T. Kotarbiński, *Dzieła wszystkie: elementy teorii poznania, logiki formalnej i metodologii nauk*, Zakład Narodowy imienia Ossolińskich, Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk – Łódź 1990, s. 408.

²⁶ Zob. Główny Urząd Statystyczny, *Życie religijne w Polsce*: <http://stat.gov.pl/obszary-tematyczne/inne-opracowania/wyznania-religijne/zycie-religijne-w-polsce,3,1.html>, z dnia 18 kwietnia 2016 roku.

model człowieka i jego stosunków z innymi ludźmi, co przejawia się także w promowanym modelu małżeństwa i rodziny²⁷.

Omawiane badania umieszczono w perspektywie jakościowej, opierającej się na pogłębionej analizie mniejszej liczby przypadków, zmierzającej do charakterystyki danego zjawiska. Fenomenografia posiada swoje źródła etymologiczne w dwóch greckich wyrażeniach: *phainomenon* (przejawienie się) i *graphein* (opis)²⁸. Jednym z najważniejszych autorów rozwijających tę dziedzinę badań jest Ference Marton²⁹. Autor ten dowodzi, że istnieją odmienne sposoby pojmowania oraz doświadczania zjawisk z otaczającej nas rzeczywistości, stąd też formułuje swoją metodę w postaci analizy nad jakościowo różnorodnymi sposobami percepcji określonych fenomenów, wyrażanych w pojęciach³⁰.

Fenomenografia budowana jest na podstawowych tezach fenomenologii³¹. Jednakże do podstawowych różnic należy zaliczyć fakt, iż feno-

²⁷ Zob. J. Mariański, *Religijność społeczeństwa polskiego w perspektywie europejskiej. Próba syntezy socjologicznej*, Zakład Wydawniczy Nomos, Kraków 2004, s. 342-361.

²⁸ Zob. F. Marton, S. Booth, *Learning and Awareness*, Lawrence Erlbaum, Mahwah 1997, s. 110.

²⁹ Poza Martonem założenia teoretyczne oraz empiryczne w ramach fenomenografii rozwijają: L.O. Dahlgren, L. Svensson, R. Säljö, S. Booth, J. Bowden, G. Dall'Alba, R. Gerber, M. Prosser i K. Trigwell; Zob. G. Gibbs, A. Morgan, E. Taylor, *A Review of the Research of Ference Marton and the Göteborg Group: A Phenomenological Research Perspective on Learning*, „Higher Education” 1982, nr 11, s. 123-143.

³⁰ Zob. F. Marton, *Phenomenography – A Research Approach to Investigating Different Understandings of Reality*, „Journal of Thought” 1986, nr 21, s. 31; F. Marton, *Phenomenography – Describing Conceptions of the World Around Us*, „Instructional Science” 1981, nr 10, s. 177-198; F. Marton, P.M. Fai, *Two Faces of Variation*. Paper presented at 8th European Conference for Learning and Instruction, Göteborg 1999, s. 1-11; F. Marton, S. Booth, *Learning and Awareness...*, *op. cit.*, s. 110-136; P.W. Yan, *The Dynamics of Awareness*. Paper presented at 8th European Conference for Learning and Instruction, Göteborg 1999, s. 1-11.

³¹ Zob. F. Marton, S. Booth, *Learning and Awareness...*, *op. cit.*, s. 116-117; E. Husserl, *Idea fenomenologii*, tłumaczenie J. Sidorek, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2008, s. 63; E. Husserl, *Medytacje kartezjańskie. Wprowadzenie do fenomenologii*, tłumaczenie A. Wajs, Wydawnictwo IFIS PAN, Warszawa 2009, s. 124-127; K. Ablewicz, *Badania fenomenologiczne w pedagogice: istota czy jakość?*, [w:] J. Rutkowski, D. Kubinowski, M. Nowak (red.), *Edukacja. Moralność. Sfera publiczna. Materiały z VI Ogólnopolskiego Zjazdu Pedagogicznego PTP*, Oficyna Wydawnicza Verba, Lublin 2007, s. 485; Por. K. Ablewicz, *Kilka metodologicznych problemów tworzenia i przekazu fenomenologicznej wiedzy o wychowaniu*, [w:] J. Piekarski, D. Urbaniak-Zajac, K.J. Szmidt (red.), *Metodologiczne problemy tworzenia wiedzy w pedagogice. Oblicza akademickiej praktyki*, Oficyna Wydawnicza Impuls, Kraków 2010, s. 107; Zob. Z. Krasnodebski, *Rozumienie ludzkiego zachowania. Rozważania o filozoficznych podstawach nauk humanistycznych i społecznych*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1986;

menografia nie odkrywa pojedynczej istoty doświadczanego fenomenu, co z kolei skłania do przyjęcia tezy o pluralności rozumienia i wielości sposobów doświadczania wszelkich zjawisk. Reasumując ten wątek, należy podkreślić, że w zgromadzonym materiale empirycznym świat życia codziennego (*Lebenswelt*) stanowi główną płaszczyznę poznawczą³². Szczególnym przedmiotem zainteresowania jest tutaj ludzka świadomość (kolektywna świadomość), a podstawowymi kategoriami, na które zwraca uwagę badacz są: rozumienie, odczuwanie, postrzeganie, przeżywanie, a także: wyobrażenia, intuicja, przeczucia oraz indywidualne doświadczenie badanego³³.

Badanie fenomenograficzne przebiega w kilku etapach: pierwszy etap wiąże się z uzyskaniem potocznych opisów świata – są to podstawowe dane empiryczne; drugi etap stanowi swoistą próbę poznania istoty oraz struktury badanego fenomenu, a służyć ma temu zawieszenie kontekstu codzienności; trzeci etap to zadanie polegające na tworzeniu ogólnych kategorii – twórcy mają tutaj na myśli opis wyodrębnionych z kontekstu wypowiedzi; powstaje wówczas tzw. *zbiór kategorii opisu znaczenia*³⁴.

T. Szkudlarek, *Poststrukturalizm a metodologia pedagogiki*, „Acta Universitatis Nicolai Copernici. Socjologia Wychowania XIII” 1997, z. 317, s. 188; A. Schütz, *Potoczna i naukowa interpretacja ludzkiego działania*, tłumaczenie D. Lachowska, [w:] A. Jasińska-Kania, L. M. Nijakowski, J. Szacki, M. Ziółkowski (red.), *Współczesne teorie socjologiczne*, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2006, s. 867–893.

³² Por. L. Kopciwicz, *Polityka kobiecości jako pedagogika różnic*, Oficyna Wydawnicza Impuls, Kraków 2003, s. 99.

³³ Kolektywną świadomość możemy określić – za Sławomirem Krzyczalą i Beata Zamorską – „również jako ‘kulturę’ społeczności, ‘mentalność’ zespołu, poznawcze ‘przyzwyczajenie’ i podzielaną przez dany zespół ‘oczywistość’ w postrzeganiu i ocenie rzeczywistości”: S. Krzyczala, B. Zamorska, *Dokumentarna ewaluacja szkolnej codzienności*, Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej, Wrocław 2008, s. 14; Ponadto: Por. L. Kopciwicz, *Polityka kobiecości...*, *op. cit.*, s. 105; Ciekawe odniesienia do tego typu pojęć odnajdujemy w XIX-wiecznych tekstach Émile Durkheima. Socjolog rozróżnia świadomość zbiorową, niezależną od świadomości jednostkowej; a samo uczestnictwo w pierwszego typu świadomości możliwe jest według niego poprzez wychowanie moralne; Zob. É. Durkheim, *Wychowanie moralne*, tłumaczenie P. Kostyło, D. Rybicka, Wydawnictwo Uniwersytetu Kazimierza Wielkiego, Bydgoszcz 2015, s. 65–172.

³⁴ Zob. F. Marton, S. Booth, *Learning and Awareness...*, *op. cit.*, s. 129–136; F. Marton, *Phenomenography*, [w:] T. Husén, T.N. Postlethwaite (red.), *International Encyclopedia of Education*, t. 8, Pergamon, New York 1994, s. 4424–4429; F. Marton, *Phenomenography – Describing...*, *op. cit.*, s. 194–196; F. Marton, *Phenomenography – A Research...*, *op. cit.*, s. 33–35; L. Kopciwicz, *Polityka kobiecości...*, *op. cit.*, s. 105–110.

Podstawowym celem zaprojektowanych badań było więc poznanie znaczeń przypisywanych pojęciu wychowania religijnego³⁵. Przestrzeń badawczą stanowiły transkrypcje pogłębionych wywiadów, którymi objęte zostały małżeństwa sakramentalne Kościoła rzymsko-katolickiego, posiadające pełnoletnie potomstwo. W tym rozeznaniu zwrócono szczególną uwagę na dwie zmienne: typ członkostwa (10 osób należących do ruchu świeckiego *Domowy Kościół* – gałęzi rodzinnej ruchu *Światło-Życie*, będącego jednym z nurtów posoborowej odnowy Kościoła; natomiast pozostałych 10 osób nie należało do żadnej wspólnoty kościelnej); oraz płeć. Pierwsza z wymienionych powyżej kategorii umożliwiła ujawnienie stopnia zaangażowania się rodziców w życie Kościoła, co w konsekwencji przyczyniało się do wyboru stosowanych przez nich metod w wychowaniu religijnym potomstwa; druga natomiast pozwoliła wyabstrahować z kontekstu sposoby postrzegania świata i jego ocenę. Efekt finalny powiązano z próbą dokonania porównania logicznego (a nie wartościującego) pomiędzy katolicką doktryną wychowawczą a rzeczywistością empiryczną.

Zgromadzony materiał empiryczny ujawnił cztery sposoby pojmowania wychowania religijnego przez badanych rodziców³⁶. Najczęściej zjawisko to kojarzono jako *świadectwo wiary*, któremu najbardziej służy autentyczność reprezentowanych postaw. *Przygotowanie do życia* to kolejne znaczenie wychowania religijnego. Na tej płaszczyźnie rozumienie tego fenomenu powiązano z ziemską sferą życia, głównie społeczno-kulturowym jej wymiarem. Trzecim rozpoznany znaczeniem omawianego fenomenu jest – *proces*. Co istotne, ta kategoria przyjmuje postać permanentnego działania na rzecz poradnictwa religijnego, skierowanego w stronę własnych dzieci, nawet już tych pełnoletnich – jednakże z zastrzeżeniem, iż dzieci powinny mieć możliwość wyrażenia zgody. Ważnym aspektem jest tutaj promocja autentycznego zaangażowania się w czynności wychowawcze obojga rodziców, bowiem brak zaangażowania któregoś z nich interpretowany jest jako wyraźna trudność w podejmowanych działaniach, w zakresie kształtowania postaw moralnych i społecznych dziecka. W temacie szeroko rozumianych czynności warto dodać, iż badani rodzice wskazują sfery zadań wyznaczonych względem płci: matka powinna zapewnić dziecku poczucie bezpieczeństwa i przynależności; natomiast ojciec ma zadanie

³⁵ Zob. M. Czekaj, *Doktryna wobec codzienności. Studium fenomenograficzne o wychowaniu religijnym w rodzinie*, Nomos, Kraków 2015, s. 121-134.

³⁶ Zob. *Ibidem*, s. 157-172.

zapoznać potomstwo z normami i wartościami spójnymi z wyznawaną religią. *Prawo dane i zadane* to czwarte ujawnione znaczenie wychowania religijnego. Zaakcentujmy tutaj, iż interpretacja w tym stylu pojawia się wyłącznie pośród badanych należących do wspólnoty *Domowy Kościół*. Kojarzą oni wychowanie religijne zarówno z darem skierowanym do nich bezpośrednio od Boga, jak i z określonym zadaniem do realizacji. Zgodnie z ich rozumieniem, tak skonstruowany horyzont działalności rodzicielskiej znacznie przekracza wymiary ziemskiej egzystencji.

Aby przedstawiony byt był pełny, odwołując się do omawianych badań, przytoczmy wytyczne, które zgodnie z doktryną Kościoła rzymsko-katolickiego powinny być uwzględnione w wychowaniu religijnym. Należą do nich: wychowanie do życia w wierze; wychowanie do życia sakramentalnego; wychowanie do uczestnictwa w praktykach religijnych; kształtowanie sumienia; wychowanie do miłości; wychowanie moralne; wychowanie do odpowiedzialnego małżeństwa; wychowanie do odpowiedzialnego rodzicielstwa; wychowanie do odpowiedzialnego podjęcia powołania chrześcijańskiego³⁷.

Tworząc przestrzeń wynikową dla przytoczonych powyżej rezultatów badawczych warto zaakcentować, iż zgodność pomiędzy doktryną katolicką a rzeczywistością empiryczną rozpoznano wówczas, gdy³⁸:

- Rodzice koordynują aktywność w zakresie kształtowania własnej postawy religijnej;
- Rodzice świadomie, regularnie oraz dobrowolnie angażują się w życie Kościoła;
- Rodzice poszerzają swoją wiedzę z zakresu doktryny katolickiej;
- Rodzice identyfikują wychowanie religijne potomstwa jako powołanie skierowane do nich od Boga;
- Rodzice postrzegają cel wychowania religijnego w wymiarach zarówno pozaziemskim, jak i ziemskim, a więc wówczas, gdy rodzice uwzględniają cel ostateczny w wychowaniu religijnym: Boga, wieczność, nieśmiertelność duszy; jak również, gdy uwzględniają cel doczesny: kulturę moralną;
- Rodzice wykorzystują świadectwo wiary jako metodę wychowawczą;

³⁷ Zob. F. Adamski (red.), *Wychowanie w rodzinie chrześcijańskiej*, Wydawnictwo Apostolstwa Modlitwy, Kraków 1982; G. Hansemann, *Wychowanie religijne*, tłumaczenie S. Szczyrbowski, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1988.

³⁸ Zob. *Ibidem*, s. 181-186.

- Rodzice motywują swoje postępowanie wychowawcze jako zadanie polegające na zbliżeniu potomstwa do Boga;
- Rodzice w swoim postępowaniu wychowawczym nie opierają się wyłącznie na tradycji lokalnej oraz wiedzy potocznej;
- Rodzice „budują” sens rozumienia fenomenu wychowania religijnego jako procesu, który nigdy się nie kończy;
- Rodzice w sposób planowy, intencjonalny (obok spontanicznego działania) organizują wychowanie religijne w domu rodzinnym;
- Rodzice wspólnie uczestniczą w wychowaniu religijnym potomstwa;
- Rodzice umożliwiają potomstwu podjęcie decyzji w kwestii bycia chrześcijaninem/chrześcijanką.

Rozbieżności pomiędzy katolicką doktryną wychowawczą a rzeczywistością empiryczną rozpoznano w narracjach osób nienależących do wspólnoty *Domowy Kościół*. Dla tych rodziców najważniejszym zadaniem jest przekazanie tradycji, aby w konsekwencji zapewnić najbliższemu i sobie – spokojne, bezpieczne życie, zgodne z tradycją poznaną w domu rodzinnym. Widać tutaj wyraźnie motywację czynnikami obyczajowymi, a samo wychowanie religijne postrzegane jest jako proces nie-intencjonalny. Są to przede wszystkim projekty adaptacyjne, oparte głównie na emocjach, sądach i indywidualnych intencjach, a nie na konkretnej wiedzy pochodzącej z doktryny rzymsko-katolickiej.

Badani należący do wspólnoty *Domowy Kościół* wszelkie oddziaływania wychowawcze (w tym etyczne) koncentrują wokół postaci Boga, co w konsekwencji powinno przejawiać się w umożliwieniu potomstwu zbliżenia się do Boga. Rodzice ci w sposób autentyczny, świadomy i dobrowolny angażują się w życie Kościoła, do którego należą. Ich wysiłek widoczny jest szczególnie w regularnej pracy na rzecz poszerzania wiedzy z zakresu doktryny katolickiej. Pragną oni wychowywać religijnie własne potomstwo w sposób najbardziej zbliżony do wytycznych doktrynalnych.

Ocena i postępowanie etyczne uzasadniane były przez wszystkie badane osoby względami nadprzyrodzonymi. Często tych powiązań nie umiano zinterpretować bezpośrednio na płaszczyźnie religijnej (zwłaszcza wśród rodziców niezależnych od wspólnoty przykościelnej), chociaż właśnie takie intuicyjne rozumienie etyczności przyjmowano. Warto dodać, iż wśród wypowiedzi respondentów i respondentek nie pojawiła się kategoria kształtowania sumienia, jakże ważna w punku widzenia doktryny Kościoła

rzymsko-katolickiego. Aspekt ten jest także centralną płaszczyzną interpretacyjną w pracach Tadeusza Kotarbińskiego³⁹.

Krytycznie zorientowana etyczność

W poprzednich podrozdziałach przedstawione zostały zagadnienia z zakresu etyki niezależnej Kotarbińskiego oraz opisano empiryczne rezultaty badań dotyczących pojmowania fenomenu, jakim jest wychowanie religijne. Bezpośrednią inspiracją dla przyjętej przeze mnie optyki teoretycznej jest świadomość faktu, że są ludzie wierzący i są też tacy, którzy odrzucają wszelką transcendencję. Główny zamysł, przyświecający niniejszemu artykułowi, związany jest z uchwyceniem podobieństw i różnic, a także uzasadnień, ujawniających się na płaszczyźnie działalności człowieka wobec innych ludzi, zwierząt oraz otaczającej nas rzeczywistości. Pamiętając o tym spróbujmy ustalić, co mogłoby wszystkim nam pomóc w rozwijaniu autentycznej oraz świadomej wrażliwości moralnej.

Mając powyższe na uwadze wróćmy do poglądów Kotarbińskiego. Zaczniemy od tego, iż założenia etyczne filozofa mogą być uznane przez nas wszystkich, niezależnie od reprezentowanych przekonań i przyjętych światopoglądów. Aktualne jest bowiem stwierdzenie, zgodnie z którym: „(...) ludzie wciąż potrzebują mądrych rad i wskazań o tym, jak żyć lepiej, szczęśliwiej i nie przestają oceniać siebie nawzajem w kategoriach dobra i zła, czyli w kategoriach etycznych”⁴⁰. Warto wracać do zagadnień etyki niezależnej również dlatego, że obecnie w Polsce etyka bardzo często kształtowana jest na zagadnieniach religijnych, w tym chrześcijańskich. Niesie to za sobą wiele różnorodnych konsekwencji (pozytywnych, jak i negatywnych). Dla Kotarbińskiego zarówno świeckość, jak i niezależność od koncepcji filozoficznych stanowią konstytutywne cechy etyki, dzięki czemu wypracowane na takim gruncie założenia zyskują autonomię, budowaną na wewnętrznym nakazie sumienia, a nie na zewnętrznych regulacjach⁴¹.

³⁹ Należy podkreślić, iż Kotarbiński interpretuje procesy kształtowania sumienia tylko w odniesieniu do ziemskiego wymiaru życia. Natomiast w ramach doktryny katolickiej funkcja sumienia postrzegana jest jako akt duchowy, o czym czytamy w dokumentach Soboru Watykańskiego II: „Człowiek bowiem ma w sercu wpisane przez Boga prawo; posłuszeństwo temu prawu stanowi właśnie o jego godności, i według niego on sam będzie osądzony”: *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym*, [w:] *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekrety, deklaracje*, Wydawnictwo Pallottinum, Poznań 2008, s. 847.

⁴⁰ M. B. Jakubiak, *Tadeusz Kotarbiński...*, op. cit., 157.

⁴¹ Por. J. Szmyd (red.), *Leksykon filozofów współczesnych*, Oficyna Wydawnicza Branta,

Właściwie postępujący człowiek to *spolegliwy opiekun*, działający na rzecz minimalizowania i zwalczania cierpienia; jest on odpowiedzialny za siebie i innych, ponadto cechuje go bezinteresowność oraz empatia; natomiast sama przewaga jednej istoty nad drugą jest źródłem obowiązku wobec słabszego. Sam fakt, iż Kotarbiński z pełnym zaangażowaniem omawiał problematykę związaną z cierpieniem istot pozaludzkich wymaga pochwały, uznania i propagowania. W literaturze przedmiotu czytamy, że filozof „(...) wychodził zatem z założenia, że nie mogąc zmienić mechanizmów przyrody, trzeba przynajmniej starać się o łagodzenie ich skutków, a przede wszystkim minimalizację cierpień istot czujących”⁴².

Przejdźmy teraz do omówienia zagadnień, które ujawniają się w ramach przytoczonych w poprzednim podrozdziale wyników badań empirycznych o pojmowaniu wychowania religijnego. Widzimy, że temat ten bezpośrednio odnosi się do uzyskanych doświadczeń edukacyjnych. Duży wpływ na to, co mówili respondenci i respondentki podczas wywiadu, miała działalność edukacyjna, z którą się zetknęli. Cechą charakterystyczną jest tutaj odrzucenie przez osoby badane uzasadnień etyki wywiedzionych z rozeznania antropologiczno-historycznego.

Cechą wspólną jest natomiast fakt, iż Kotarbiński zaproponowane przez siebie *aksjomaty etyczne* buduje właśnie na etyce miłosierdzia, wywiedzionej z etyki chrześcijańskiej. Filozof docenia to, co logiczne w tego typu założeniach, odrzuca natomiast wszelkie uzasadnienia transcendentalne. Każdy z nas zostaje postawiony przed takim wyborem – albo świeckość założeń etycznych nam wystarczy, albo będzie to dla nas horyzont niepełny. Sami musimy poszukiwać odpowiedzi w tym zakresie, ale w między czasie najważniejszym jest to, aby rozumieć potrzebę czynienia dobra, by faktycznie to dobro realizować.

Tutaj pojawia się kwestia właściwie zorganizowanej edukacji, która przede wszystkim powinna przyczynić się do udoskonalenia intelektualnego człowieka. A żeby była to edukacja wartościowa to nie może ona pomijać wątków etyki poszukującej uzasadnienia na płaszczyźnie

Bydgoszcz – Kraków 2004, s. 261; Dodajmy, że zgodnie z tym rozumieniem, nawet zmiany ustrojowe nie powinny naruszać podstawowych wartości funkcjonujących w społeczeństwie. Poza tym treści filozoficzne nie powinny mieć wpływu na moralność jednostki. Tego typu podejście promuje pogląd, zgodnie z którym etyka nie potrzebuje światopoglądowych uzasadnień. I co najistotniejsze, własny głos sumienia nie może być zastąpiony cudzym głosem, a także nie może być sprzeczny z własnym sumieniem.

⁴² M. B. Jakubiak, *Tadeusz Kotarbiński...*, op. cit., s. 189.

antropologiczno-historycznej, jak i nie może pomijać wątków płynących z uzasadnień religijnych. Różnica polega na tym, aby wyraźnie oddzielać wszelkie działania edukacyjne od działań indoktrynujących⁴³. Istotnym staje się pozbawienie tego typu działalności wymiaru normatywno-dogmatycznego. Powinniśmy skupić się wokół pracy na rzecz jednoznacznego określenia wytycznych przyjmowanych w dokumentach państwowych, dotyczących organizowania nauczania etyki oraz religii; i jak zauważa Mirosław Patalon – „najważniejszym kryterium powinny tu być kompetencje i profesjonalna wiedza oraz szacunek dla wolności religijnej”⁴⁴. Co więcej, tego typu edukacja – właściwie poprowadzona – może odgrywać istotną rolę w procesach organizowania przestrzeni społecznego funkcjonowania, a to w konsekwencji może przyczynić się do działań na rzecz przezwycięzania kulturowych różnic bądź ich utrwalania. Mam tu na myśli ideę przekraczania takiej formy funkcjonowania, która cechuje się wyłącznym kopiowaniem otaczających nas zwyczajów i nawyków. Jeśli stale będziemy poszerzać naszą wiedzę to łatwiej będzie nam zrozumieć etykę w takim wymiarze jak: odpowiedzialność za własną grupę identyfikacyjną, jak i za tych, którzy w tym złożonym procesie zostali wykluczeni; odpowiedzialność za teraźniejsze wydarzenia; umiejętność antycypowania przyszłości; złożoności ludzkiego współistnienia; sensowność przyjętych przez nas wartości, norm oraz zwyczajów, które w swoich skutkach promieniują także na otaczające nas istoty żywe; bogactwo bodźców, doświadczeń i alternatyw.

Zdaniem Kotarbińskiego, celem wychowania w duchu etyki niezależnej powinno być kształtowanie wiedzy o tym, że w otaczającym nas świecie obowiązują określone wartości i bez akceptacji oraz dążenia do niektórych z nich, życie nie tylko traci sens, ale ogranicza również poczucie społecznej radości, spełnienia i potrzeby permanentnego rozwoju. W pismach tego autora czytamy: „(...) największym złem, jakie może spotkać istotę ludzką, jest jej upadek moralny”⁴⁵. Refleksje te nie stoją w sprzeczności z założeniami chrześcijańskimi i można odnieść je bezpośrednio do prak-

⁴³ Na „groźbę totalizacji” oraz „potrzeby totalnego systemu wierzeń”, pojawiających się wraz z religią, wskazuje w swoich pracach Erik H. Erikson. Należy dodać, iż zagrożenia tego typu nie przekreślają, zdaniem psychologa, potencjału rozwojowego tkwiącego w doktrynach religijnych; Zob. L. Witkowski, *Rozwój i tożsamość w cyklu życia. Studium koncepcji Erika H. Eriksona*, Wydawnictwo Wyższej Szkoły Edukacji Zdrowotnej w Łodzi, Łódź 2009, s. 114-115.

⁴⁴ Zob. M. Patalon, *Edukacja religijna w Polsce. Katecheza czy religioznawstwo?*, „Problemy Wczesnej Edukacji” 2008, nr 2, s. 48.

⁴⁵ T. Kotarbiński, *Żyć zacnie...*, *op. cit.*, s. 35.

tyk stosowanych w ramach edukacji religijnej, mającej miejsce zarówno w domu rodzinnym, szkole, czy wspólnocie kościelnej.

W tym kontekście ujawnia się znaczenie pedagogiki religii i edukacji religijnej we współczesnym świecie, a przede wszystkim w rodzinie, która musi sprostać współczesnym wyzwaniom⁴⁶. Nie możemy pomijać w tego typu działalności aspektu religioznawczego, ponadkonfesyjnego i antropologicznego, a samo nauczanie religii oraz etyki powinno dokonywać się poprzez analizę i interpretację różnorodnych źródeł czy doświadczeń ludzkich. Mówimy więc tutaj o potrzebie niezbędnej głębokiej przemiany, a nie o całkowitej eliminacji wszelkich elementów nielackich. Gdy to uczynimy tworzone przez nas modele teoretyczne nie będą narażone na uwikłanie ideologiczne. Ważną kwestię stanowi także potrzeba kształtowania kultury pedagogicznej rodziców, duchownych, nauczycieli i nauczycielek religii i etyki oraz osób zajmujących się opracowaniami teoretycznymi⁴⁷. Tak więc jest to promocja działań skierowanych na kształtowanie umiejętności samodzielnego i kreatywnego potwierdzania indywidualnej tożsamości.

⁴⁶ Pedagogika religii, jako dyscyplina naukowa, ma na uwadze wychowanie religijne, nauczanie religijne oraz przekaz treści religijnych. Jej zakres badawczy obejmuje takie obszary jak: wychowanie religijne w rodzinie, katechezę rodzinną i parafialną, nauczanie religii w szkole, formację młodzieży i dorosłych, religijny przekaz medialny oraz szeroko rozumianą socjalizację religijną. Mając na uwadze fakt, że refleksję pedagogiczno-religijną zaczęto rozwijać w środowiskach chrześcijańskich, obecnie niezwykle ważna staje się promocja pedagogiki religii, jako dyscypliny znacznie szerszej w swych ramach conceptualnych od katechetyki czy też pedagogiki chrześcijańskiej, tak aby dyscyplina ta nie była utożsamiana wyłącznie z pedagogiką katolicką, jak również z pedagogiką każdego innego Kościoła, funkcjonującego w Polsce i na świecie; Por. C. Rogowski, *Pedagogika religii. Podręcznik akademicki*, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2011, s. 55; Uściślając omawianą problematykę dodajmy, iż w ramach pedagogiki religii opracowano nowe konkretne koncepcje, w postaci następujących kierunków: hermeneutyczno-egzystencjalny, procesualny, tematyczno-problemowy oraz edukacja międzyreligijna; Zob. B. Milerski, *Współczesne koncepcje pedagogiki religijnej*, [w:] B. Milerski (red.), *Elementy pedagogiki religijnej*, Chrześcijańska Akademia Teologiczna, Warszawa 1998, s. 119-151; C. Rogowski, *Pedagogika religii...*, op. cit., s. 133-167; M. Patalon, *Pedagogika ekumenizmu. Procesualność jako paradygmat interkonfesyjnej i interreligijnej hermeneutyki w ujęciu Johna B. Cobba, Jr.*, Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, Gdańsk 2007.

⁴⁷ Zob. S. Kawula, J. Brągiel, A. W. Janke, *Pedagogika rodziny. Obszary i panorama problematyki*, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2009, s. 335-357.

Tadeusz Kotarbiński's independent ethics in the light of phenomenographic study on religious education

Abstrakt: In this article Tadeusz Kotarbiński's independent ethics assumptions were embedded in the perspective of contemporary phenomenographic study on family religious education. This type of studies are exemplification of the basic philosophical assumptions of phenomenology and therefore the science of *pure* phenomena of cognition. The study involved the Roman Catholic Church sacramental marriages having adult offspring. The object of the test was the consciousness data rooted in everyday life. We are talking about colloquial ways of understanding the sense attributed to the phenomena of religious education and consequently- the search of religious reasons on ethical level. This type of orientation was confronted with ethical justifications seeking legitimacy on the anthropological-historical level. The issues of the moral aspects of the process of shaping the identity of a modern man were given a broader outline thanks to those analytical methods.

Key words: ethics, identity, independent ethics, phenomenology, religiousness.

Bibliografia:

Pozycje książkowe

- Ablewicz K., *Badania fenomenologiczne w pedagogice: istota czy jakość?*, [w:] J. Rutkowiak, D. Kubinowski, M. Nowak (red.), *Edukacja. Moralność. Sfera publiczna. Materiały z VI Ogólnopolskiego Zjazdu Pedagogicznego PTP*, Oficyna Wydawnicza Verba, Lublin 2007.
- Ablewicz K., *Kilka metodologicznych problemów tworzenia i przekazu fenomenologicznej wiedzy o wychowaniu*, [w:] J. Piekarski, D. Urbaniak-Zajac, K. J. Szmidt (red.), *Metodologiczne problemy tworzenia wiedzy w pedagogice. Oblicza akademickiej praktyki*, Oficyna Wydawnicza Impuls, Kraków 2010.
- Adamski F. (red.), *Wychowanie w rodzinie chrześcijańskiej*, Wydawnictwo Apostolstwa Modlitwy, Kraków 1982.
- Borowik I., Doktor T., *Pluralizm religijny i moralny w Polsce. Raport z badań*, Zakład Wydawniczy Nomos, Kraków 2001.
- Braidotti R., *Po człowieku*, tłumaczenie J. Bednarek, A. Kowalczyk, Wydawnictwo PWN, Warszawa 2014.

- Choroszy J. F., *Poglądy etyczne Tadeusza Kotarbińskiego*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 1997.
- Czekaj M., *Doktryna wobec codzienności. Studium fenomenograficzne o wychowaniu religijnym w rodzinie*, Nomos, Kraków 2015.
- Durkheim É., *Wychowanie moralne*, tłumaczenie P. Kostyło, D. Rybicka, Wydawnictwo Uniwersytetu Kazimierza Wielkiego, Bydgoszcz 2015.
- Gibbs G., Morgan A., Taylor E., *A Review of the Research of Ference Marton and the Goteborg Group: A Phenomenological Research Perspective on Learning*, „Higher Education” 1982, nr 11.
- Gutek G. L., *Filozoficzne i ideologiczne podstawy edukacji*, tłumaczenie A. Kacmajor, A. Sulak, Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, Gdańsk 2003.
- Hansemann G., *Wychowanie religijne*, tłumaczenie S. Szczyrbowski, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1988.
- Husserl E., *Idea fenomenologii*, tłumaczenie J. Sidorek, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2008.
- Husserl E., *Medytacje kartezjańskie. Wprowadzenie do fenomenologii*, tłumaczenie A. Wajs, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2009.
- Jakubiak M. B., *Tadeusz Kotarbiński: filozof, nauczyciel, poeta*, Krajowa Agencja Wydawnicza, Warszawa 1987.
- Jaroszyński P., *Etyka. Dramat życia moralnego*, [w:] M. A. Krąpiec, S. Kamiński, Z. J. Zoybicka, A. Maryniarczyk, P. Jaroszyński, *Wprowadzenie do filozofii*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2003.
- Kalka K., *Od rozumienia do postępowania (człowiek, filozofia, etyka)*, Wydawnictwo EWSH, Elbląg 2000.
- Kawula S., Brągiel J., Janke A. W., *Pedagogika rodziny. Obszary i panorama problematyki*, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2009.
- Kopciwicz L., *Polityka kobiecości jako pedagogika różnic*, Oficyna Wydawnicza Impuls, Kraków 2003.
- Kotarbiński T., *Dzieła wszystkie: elementy teorii poznania, logiki formalnej i metodologii nauk*, Zakład Narodowy imienia Ossolińskich, Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk – Łódź 1990.
- Kotarbiński T., *O istocie i zadaniach etyki*, [w:] P. J. Smoczyński (red.), *Pisma etyczne*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk – Łódź 1987.
- Kotarbiński T., *Przykład indywidualny kształtowania się postawy wolnomysliczkiej*, [w:] T. Kotarbiński, *Wybór pism: Myśli o działaniu*, t. 1, Wydawnictwo PWN, Warszawa 1957.

- Kotarbiński T., *Wybór pism: Myśli o myśleniu*, t. 2, Wydawnictwo PWN, Warszawa 1958.
- Kotarbiński T., *Żyć zacnie*, Wydawnictwo Nasza Księgarnia, Warszawa 1989.
- Krasnodębski Z., *Rozumienie ludzkiego zachowania. Rozważania o filozoficznych podstawach nauk humanistycznych i społecznych*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1986.
- Krzychała S., Zamorska B., *Dokumentarna ewaluacja szkolnej codzienności*, Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej, Wrocław 2008.
- Margulis L., Sagan D., *What is Life?*, University of California Press, Berkeley 1995.
- Mariański J., *Religijność społeczeństwa polskiego w perspektywie europejskiej. Próba syntezy socjologicznej*, Zakład Wydawniczy Nomos, Kraków 2004.
- Marton F., *Phenomenography – A Research Approach to Investigating Different Understandings of Reality*, „Journal of Thought” 1986, nr 21.
- Marton F., *Phenomenography – Describing Conceptions of the World Around Us*, „Instructional Science” 1981, nr 10.
- Marton F., Booth S., *Learning and Awareness*, Lawrence Erlbaum, Mahwah 1997.
- Marton F., *Phenomenography*, [w:] T. Husén, T. N. Postlethwaite (red.), *International Encyclopedia of Education*, t. 8, Pergamon, New York 1994.
- Milerski B., *Współczesne koncepcje pedagogiki religijnej*, [w:] B. Milerski (red.), *Elementy pedagogiki religijnej*, Chrześcijańska Akademia Teologiczna, Warszawa 1998.
- Okoń W., *Nowy słownik pedagogiczny*, Wydawnictwo Akademickie Żak, Warszawa 2007.
- Rogowski C., *Pedagogika religii. Podręcznik akademicki*, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2011.
- Patalon M., *Pedagogika ekumenizmu. Procesualność jako paradygmat interkonfesyjnej i interreligijnej hermeneutyki w ujęciu Johna B. Cobba, Jr.*, Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, Gdańsk 2007.
- Patalon M., *Edukacja religijna w Polsce. Katecheza czy religioznawstwo?*, „Problemy Wczesnej Edukacji” 2008, nr 2.
- Schütz A., *Potoczna i naukowa interpretacja ludzkiego działania*, tłumaczenie D. Lachowska, [w:] A. Jasińska-Kania, L. M. Nijakowski, J. Szacki, M. Ziółkowski (red.), *Współczesne teorie socjologiczne*, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2006.

Sokół (red.), *Religia i ja: Tadeusz Kotarbiński, Leopold Infeld, Bertrand Russell*, Książka i Wiedza, Warszawa 1962.

Szkudlarek T., *Poststrukturalizm a metodologia pedagogiki*, „Acta Universitatis Nicolai Copernici. Socjologia Wychowania XIII” 1997, z. 317.

Szmyd J. (red.), *Leksykon filozofów współczesnych*, Oficyna Wydawnicza Branta, Bydgoszcz – Kraków 2004.

Witkowski L., *Rozwój i tożsamość w cyklu życia. Studium koncepcji Erika H. Eriksona*, Wydawnictwo Wyższej Szkoły Edukacji Zdrowotnej w Łodzi, Łódź 2009.

Dokumenty

Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym, [w:] *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekrety, deklaracje*, Wydawnictwo Pallottinum, Poznań 2008.

Komunikaty

Komunikat CBOS, „Religijność a zasady moralne”, opracowanie R. Boguszeński, luty 2014.

Marton F., Fai P. M., *Two Faces of Variation*. Paper presented at 8th European Conference for Learning and Instruction, Göteborg 1999.

Yan P.W., *The Dynamics of Awareness*. Paper presented at 8th European Conference for Learning and Instruction, Göteborg 1999.

Źródła internetowe

Główny Urząd Statystyczny, *Życie religijne w Polsce*: <http://stat.gov.pl/obszary-tematyczne/inne-opracowania/wyznania-religijne/zycie-religijne-w-polsce,3,1.html>, z dnia 18 kwietnia 2016 roku.

Małgorzata Obrycka; 1979; dr nauk społecznych; Gdańska Szkoła Wyższa; wykładowca; ul. Lipowa 35, 83-330 Gliniec;
rosesopot@interia.pl

Szymon Dąbrowski (Gdańsk-Słupsk)

Filozofia powolności - odpowiedzią na wyzwania współczesności

*Wszystko ma swój czas,
i jest wyznaczona godzina na wszystkie sprawy pod niebem:
Jest czas rodzenia i czas umierania,
czas sadzenia i czas wrywania tego, co zasadzono,
czas zabijania i czas leczenia,
czas burzenia i czas budowania,
czas płaczu i czas śmiechu,
czas zawodzenia i czas płasów,
czas rzucania kamieniami i czas ich zbierania,
czas pieszczot i czas wstrzymywania się od nich,
czas szukania i czas tracenia,
 czas zachowania i czas wyrzucania,
czas rozdzierania i czas zszywania,
czas milczenia i czas mówienia,
czas miłowania i czas nienawiści,
czas wojny i czas pokoju.*

Koh 3, 1-8

Abstrakt: Podstawowym celem artykułu jest poszukiwanie w tradycji filozoficznej intuicji, myśli i spostrzeżeń, które mogłyby pomóc współczesnemu człowiekowi w poradzeniu sobie z nadmierną presją czasu i bardzo szybkim tempem dzisiejszego życia. Jak pisze Carl Honore w *Pochwale powolności*, świat XXI wieku to *kultura fast*, która niszczy w człowieku to co najcenniejsze, nie pozwalając na żaden sprzeciw twierdząc, że szybkie tempo ludzkiego życia jest zdobyczą cywilizacyjną i wartością kulturowo-społeczną. Niewola, którą jest wszechobecna rzeczywistość technologiczno-medialna, nie tylko nie daje wolnej przestrzeni do osobistego i personalnego wyboru, ale co więcej promuje i reprodukuje schematy myślenia i działania kultury neoliberalnej. Dominujący paradygmat wolności, tworzy rzeczywistość społeczną, w której to co alternatywne i opozycyjne, interpretowane jest w negatywnej sferze aksjologicznej.

W takiej diagnozie stanu ludzkiego ducha, poszukiwany jest ratunek ze strony klasyków filozofii, począwszy od starożytności aż do współczesności. *Straszliwy ciężar czasów* (Charles Baudelaire), towarzyszy ludzkości nie od dziś, przez co mądrość płynąca z historii może pomóc choć częściowo w rozwiązaniu aktualnego kryzysu. Na pomoc zostali poproszeni Platon, Św. Paweł, św. Augustyn i wielu innych. Także współczesna humanistyka okazała się pomocna dzięki ruchowi powolności (Slow Movement) oraz powolnej edukacji (Slow Education), realizowanej przez profesora Maurice Holt.

Całość tekstu spina i podsumowuje zdanie cytowane za Józefem Tischnerem: „*O jakości filozofii decyduje jakość bólu ludzkiego, który chce filozofia wyrazić i któremu chce zaradzić*”. Z pewnością rady tej pilnie dziś potrzebujemy.

Słowa kluczowe: filozofia powolna, powolność, kultura słow, kultura fast, powolna edukacja, ruch powolności, pedagogika uważności, pedagogika obecności.

Wstęp

Na wszystko jest odpowiedni czas podpowiada Biblia. Człowiek doświadcza dziś jednak nieustannego *niedoczasu*¹, presja kulturowo-społeczno-technologiczna jest tak silna, że sformułowanie *czas to pieniądz* Benjamina Franklina² zostaje wyparte przez metaforę *straszliwego ciężaru Czasu* Charlesa Baudelaire’a³. Jesteśmy niewolnikami terminarzy, kalendarzy, planów, deathlinów, terminów, to one rządzą naszym życiem, czyniąc z niego nieustanną gonitwę za kolejnym celem, bez możliwości refleksji nad życiem jako takim. Szybkość stała się synonimem sukcesu i niejako wartością absolutną, która dotyczy zarówno rozwoju zawodowego, materialnego, fizycznego, jak również technologicznego. Kto nie nadąza ten nie tyle odpada z zawodów, ile nie bierze w nich w ogóle udziału. Jakikol-

¹ Pojęcie niedoczasu jako stanu chorobowego jako pierwszy wprowadził amerykański lekarz Larry Dossey. Opisywał on nie tylko presję i tempo społecznego życia, ale przede wszystkim logikę działania współczesnego człowieka, który za wszelką cenę, w tym za cenę zdrowia fizycznego i psychicznego stara się nadążyć za wszelkimi zmianami. Zob. C. Honore, *Pochwała powolności. Jak zwolnić tempo i cieszyć się życiem*, przeł. K. Umiński, Warszawa 2011, s. 11.

² *Time is money*, to popularny cytat wypowiedziany przez Benjamina Franklina w 1748 roku, w kontekście nie tyle zarządzania czasem, ile raczej kategorii pracy, rozumianej jako dążenie do równowagi między sukcesem osobistym a społecznym. Zob. B. Franklin, *Żywot własny*, przeł. J. Stawiński, Warszawa 1960.

³ C. Baudelaire, *Paryski spleen. Poematy prozą*, przeł. J. Guze, Warszawa 1959, s. 92.

wiek opór w logice szybkości nie ma sensu, gdyż z istoty odczytany jest jako niedostosowanie lub brak zaangażowania. Szał działania, tworzenia, bycia siedem dni w tygodniu (on)line, jest dziś normą, która niszczy to co w człowieku najcenniejsze, mianowicie wrażliwość i autentyczną obecność z drugim człowiekiem. Nieustanny pośpiech i presja uniemożliwiają spotkanie, którego celem nie jest interes czy załatwienie sprawy, ale właśnie bycie blisko innych, aby zbliżyć się również do samego siebie. Podstawowym pytaniem poniższego tekstu jest to czy filozofia zarówno ta uprawiana dziś, jak również całe bogactwo historii filozofii, ma jakieś antidotum, radę dla wyratowania człowieka z oszalałego kultu szybkości. Czy dziś żyjemy w hiper-szybkości, której człowiek w historii jeszcze nigdy tak intensywnie nie doświadczył? Czy wręcz przeciwnie, *choroba niedoczasu* jest stałym problemem egzystencjalnym, stałą predyspozycją społeczną? Czy niezgoda na dyktat czasu i presji społecznej, są jednoznaczne z alienacją i samotnością? Są to pytania z którymi autor tekstu postara się poniżej zmierzyć. Filozofia jako umiłowanie mądrości, jako nauka od zawsze niespieszna, głęboka i refleksyjna, podpowiada jak żyć w równowadze między tym co szybkie i natychmiastowe, a tym co powolne i cierpliwe. Wydaje się jednak, że rad tych ludzie żyjący w wiekach wcześniejszych, jak również my dziś nie do końca chcemy i potrafimy słuchać. Co gorsza samonapędzająca się logika pośpiechu, w którą z rutyny i codzienności wpadamy, odcina możliwość powolnego i głębokiego wsłuchania się w to co świat wartościowego i ważnego do nas mówi. Mądrość, która płynie z tradycji filozoficznej podpowiada rozwiązania zarówno te radykalne, będące całkowitą negacją i sprzeciwem wobec powierzchowności i płytkości świata zewnętrznego, jak również te intuicje, które poszukują równowagi na kształt złotego środka Arystotelesa. Założeniem poniższego tekstu, jest podążanie drugim tropem, by odnaleźć równowagę między tym co skrajnie przeciwne, między kultem szybkości a kultem cierpliwości, by móc oddzielić, to co korzystne, od tego co dla człowieka szkodliwe. Co ważne, interpretacja ta, nie neguje, ale też nie promuje tylko jednego tempa ludzkiego życia. Rzecz raczej w tym, aby odnaleźć *tempo giusto*, czyli właściwe tempo danej chwili, wydarzenia czy momentu⁴. Źródłowe poszukiwania mają tu strukturę linearno-historycznej interpretacji tekstów kultury, w tym szczególnie w zakresie filozofii i teologii, jak również szeroko rozumianych nauk

⁴ C. Honore, *Pochwała powolności...*, s. 50.

społecznych⁵. To doświadczenie poprzednich pokoleń, ma wspomóc nas dziś, w odnalezieniu właściwego tempa własnego życia.

Filozofia powolności w dziejach

Pomysł wprowadzenia spowolnienia w nauce i życiu codziennym nie jest rzeczą nową, już w starożytności u Platona w *Dialogach* czytamy o powolnej i uważnej nauce, która jest przeciwieństwem szybkich i powierzchownych sądów, niegodnych filozofom⁶. Cała epistemologia związana z teorią idei, wpisuje się w metodę uważnego i krytycznego poznania, które w pierwszym rzędzie nie uznaje doświadczeń zmysłowo bezpośrednich za oczywiste. Świat zmysłowy nie tylko jest omylny ze względu na narzędzia naszego doświadczenia, czyli zmysły, które są zawodne i niedoskonałe, ale również ze względu na nieustanny ruch i zmianę w sferze struktury ontologicznej. Świat i zjawiska ulegają nieustannemu przekształcaniu, przez co poznanie ich wymaga nie tylko kontaktu fizycznego i bezpośredniego, ale również innych form poznania, tj. poznanie dyskursywne, intuicyjne a także abstrakcyjne⁷. Logika tego myślenia dla człowieka XXI wieku, może wnosić przynajmniej kilka intuicji. Po pierwsze, platońska epistemologia, dyskredytuje poznanie potoczne i powierzchowne, jako formy doświadczenia wyłącznie wyobrażeniowego. Po drugie, powolność w tym miejscu będzie rozumiana jako metoda badania rozciągniętego w czasie, dzięki czemu możliwe staje się dostrzeżenie zjawiska w różnych stadiach i formach obecności. Po trzecie, stanowisko to skłania się, ku analizom wielopłaszczyznowym, które dziś wchodzą w skład metodologii wieloparadygmatycznej⁸. To z kolei uświadamia konieczność podejmowania

⁵ Jest to widzenie metodologii nauk społecznych, jako modelu holizmu humanistycznego, którego głównym założeniem nie jest separowanie i dzielenie dla uzyskania większej dokładności rezultatów badawczych, ale raczej łączenie i scalanie perspektyw badawczych, dla ukazania szerszego spektrum możliwych wniosków i mniej zredukowanego świata, rozumianego jako całość społeczno-kulturowego rozwoju ducha. Zob. M. Jaworska-Witkowska, *Dyskursy możliwe pracy socjalnej jako „sztuki wysoce egzystencjalnej”*, [w:] *Praca socjalna - jej dyskursy, usytuowania i profile*, red. A. Kotlarska-Michalska, K. Piątek, Toruń-Bydgoszcz 2013, s. 155-157.

⁶ Jest tu mowa szczególnie o sporze Platona - w dialogach reprezentowanego przez Sokratesa - z sofistami, czyli nauczycielami, o treści nauczania oraz formę ich przekazu. Zob. Platon, *Uczta; Polityk; Sofista; Eutyfron*, przeł. W. Witwicki, Warszawa 2010, s. 221-310.

⁷ Tamże, s. 43-110.

⁸ Zob. *Paradygmaty współczesnej dydaktyki*, red. L. Hurlo, D. Klus-Stańska, M. Łojko, Kraków 2009; D. Klus-Stańska, *Dydaktyka wobec chaosu pojęć i zdarzeń*, Warszawa 2010.

wysiłków, które integrują i scalają rzeczywistość, nie zaś fragmentaryzują i rozczłonkowują. Jest to postulat zarówno dla metodologii badań, jak również codziennego życia. W pierwszym przypadku mowa jest o badaniach międzyprzedmiotowych, w których zarówno zakres jak i metodę czerpie się z różnych dziedzin nauki. Z kolei w życiu codziennym, jest to intuicja skłaniająca do patrzenia całościowego na świat nas otaczający, który co prawda istnieje w niezliczonej różnorodności, możliwy jest jednak do holistycznego rozumienia.

Kolejnym głosem w sprawie powolnego i uważnego życia, jest stanowisko św. Pawła Apostoła, które szczegółowo wyraził w listach Nowego Testamentu. Autor podkreśla wagę słuchania, ciszy i uwagi w obrębie wychowania oraz nauki chrześcijańskiej⁹. Wystarczy przywołać często powtarzające się wezwanie do życia pokornego, cichego i cierpliwego, które w tamtym czasie było opozycją do wszechobecnego pogańskiego kultu pychy, hałasu i rozpusty¹⁰. Cnoty takie jak miłosierdzie, roztropność, dobroć wobec drugiego człowieka oraz samego siebie, miały wyprzeć wady, które dominowały w życiu codziennym pierwotnych wspólnot chrześcijańskich. Logika nowego życia, zdaniem św. Pawła miała nie tylko zmienić działanie w aktualnej chwili, ale również transponowała odnowione wartości moralne na całe przyszłe życie fizyczne i duchowe. Dla dzisiejszej sytuacji jest to wskazówka, że trendy i mody społeczne ukierunkowane na doświadczenia nadmiernie eksponujące sferę fizycznych i materialnych potrzeb, od zawsze kierowały ludzkim postępowaniem. Co równie mocno zdumiewa, wszelka alternatywa wzywająca do życia refleksyjnego i zmiany automatyzmów kulturowo-społecznych, były równie intensywnie marginalizowane niegdyś, podobnie jak dziś¹¹.

Zbieżne przekonania można odnaleźć u św. Augustyna z Hippony, który w Wyznaniach, wprost pisze o konieczności zerwania z życiem według ciała, by móc żyć wolnie, według ducha¹². Metafora życia duchowego w porządku religijnym oznacza pełne i bezwarunkowe podporządkowanie się prawu zawartemu w Ewangelii, które ratuje przed grzechem i nieprawością¹³. W porządku egzystencjalnym, ma to bezpośrednie przełożenia

⁹ Zob. *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu...*, Pierwszy List do Tymoteusza 6,3-16, s. 1570-1571.

¹⁰ Zob. Tamże, List do Efezjan 4,1-32. s. 1543-1544.

¹¹ Zob. Tamże, Drugi List do Tesaloniczan 2,13-17, s. 1565.

¹² Św. Augustyn, *Wyznania*, przeł. Z. Kubiak, Kraków 2007.

¹³ Należy tu pamiętać o wpływie ówczesnych sporów wokół monofizytyzmu i pelagianizmu,

na sferę codzienności, w której troska o sferę materialną ma zostać wyparta przez troskę o życie wewnętrzne, godne i pocziwe. Jest to dualna ocena struktury ludzkiego życia, gdzie dominują dwie antagonizujące się przestrzenie (ducha i ciała). Można wnioskować, że jest to redukcjonistyczna wizja całej rzeczywistości. Nic bardziej mylnego. W tym co dookreślone, wyłania się sfera istnienia (Bóg, Absolut, Transcendens), całkowicie znosząca powyższą binarność. *Kochasz, a nie spalasz się; troszczysz się, a nie lękasz; żałujesz, a nie bolejesz; gniewasz się, a spokojny jesteś; dzieła zmieniasz, a nie zmieniasz zamysłu; przygarniasz, co napotkasz, choć nigdy tego nie utraciłeś (...).* Oddajesz długi, nic winien nie będąc. Długi darowujesz, nic nie tracąc.¹⁴ - pisze Augustyn. Znosząca się opozycyjność powyższych kategorii, nie tylko odsłania niejednorodność samego Boga, ale również przekłada się na świat i człowieka. To co wydaje się całkowicie przeciwstawne i nie do pogodzenia, w logice chrześcijańskiej myśli, nabiera głębokiego sensu, jednocześnie odsłaniając najbardziej ukrytą prawdę o naturze tego świata. W tej perspektywie zrozumienie rzeczywistości jest tajemnicą do uważnego oraz głębokiego poszukiwania i odkrywania. Dla myślenia zgodnego z zasadami powolności, zarówno w nauce, jak i życiu codziennym jest to bardzo istotna uwaga. Pozwala ona odsłaniać płytkość i powierzchowność współczesnych koncepcji kognitywizmu i scjentyzmu, jako form myślenia redukcjonistycznego i apriorycznego.

Inne spojrzenie na podstawowe zadania realizowane w życiu codziennym miał św. Tomasz z Akwinu. W sumie teologicznej pisał o powolnej i uważnej nauce w kontekście pogłębiania niełatwych prawd wiary, które równie celnie odsłaniają złożoną i niejednorodną strukturę ludzkiego życia¹⁵. Św. Tomasz w odróżnieniu od Platona i Augustyna, uznawał poznanie zmysłowe za istotne źródło wiedzy, tym bardziej, że w połączeniu z poznaniem rozumowym, mogło prowadzić człowieka do rozwoju duchowego, intelektualnego, jak i materialnego¹⁶. Podkreślał wagę i znaczenie cnót naturalnych w rozwoju człowieka, mających co prawda

które miały bezpośredni wpływ na kształt nauki o materialnej i materialnej naturze człowieka. W pierwszym sporze, dyskutowano o relacji między naturą boską i ludzką Jezusa Chrystusa, gdzie zwyciężyła opcja, tzw. unii hipostatycznej, czyli równowagi obu natur. W drugim, mowa była o samowystarczalności natury ludzkiej do zbawienia, co zostało uznane za herezję i odrzucone na Soborze w Efezie w 431 roku.

¹⁴ Św. Augustyn, *Wyznania...*, s. 27.

¹⁵ Św. Tomasz z Akwinu, *Traktat o człowieku - Summa teologii* 1, 75-89, przeł. S. Świeżawski, Kęty 1998, s. 22-39.

¹⁶ Tamże, s. 84-116.

źródło w Transcendencji, stanowiących jednak o naturze osoby ludzkiej. Dzięki poszukiwaniu równowagi między tym co materialne, a tym co duchowe (psychiczne), posługując się epistemologią Arystotelesa, możliwe było dowartościowanie i niejako odkrycie sfery rozwoju fizycznego, integralnie wpływającego na całościowy rozwój człowieka¹⁷. Łączenie to umożliwiało uniknięcie błędu wpisującego się w tzw. regułę wahadła, polegającą na zachowaniu równowagi, między skrajnymi tendencjami czy postawami. W regule tej, wykluczenie lub całkowite wyeliminowanie z życia społecznego jednej sfery ludzkiej natury, będzie skutkowało akumulacją działań, wspierających wypartą rację, do przywrócenia pierwotnej równowagi. W dzisiejszej sytuacji jest to bardzo istotny wniosek, aby za sprawą filozofii powolności, nie tylko nie eliminować jednej sfery ludzkiej egzystencji (w tym przypadku sfery materialnej) z dyskursu społecznego, ale co ważniejsze, za wszelką cenę umiejętnie wydobyć argumenty i racje, które za nią mogą przemawiać. Dzięki temu, możliwe jest tworzenie projektów, zmieniających aktualny stan rzeczy, nie poprzez regułę negacji, ale właśnie kumulację i integrację, szeroko rozumianych pól uczestnictwa społecznego. W praktyce życia codziennego, jest to także, postulat wrażliwości i refleksyjności na potrzeby, które mniej lub bardziej konstruktywnie kultura szybkości jednak realizuje. Istotne jest, aby strukturę i formy tej realizacji zróżnicować, tak by wprowadzając postulat zmiany, odpowiedzieć na potrzeby i pragnienia konkretnego człowieka.

Odminną perspektywę dla powolności, proponuje w czasach nowożytnych Rene Descartes. W swojej metodzie filozoficznej podkreślał rolę i konieczność myślenia jasnego i wyraźnego, jako działania z natury powolnego i nie znoszącego pośpiechu, gdyż to często z niego wynika błąd i pomyłka¹⁸. Również, metoda krytycznego wątpienia (*cogito ergo sum*), która miała stać się fundamentem wszelkiego uzasadnienia w naukach nowożytnych, była sformułowana w oparciu o sprzeciw wobec tego co oczywiste i społecznie przyjęte za naturalne¹⁹. Mowa tu zwłaszcza o me-

¹⁷ Argumenty na rzecz integralnej natury człowieka, musiał być tak konstruowane, by uniknąć błędu pelagianizmu, polegającego na ubóstwieniu natury człowieka, w której immanentnie skrywała się potęcja do własnego zbawienia. Pogląd ten już w V wieku został odrzucony na Soborze w Efezie, ale często wracał w obszarze dyskusji o naturze człowieka. Zob. Tamże, s. 597-607.

¹⁸ R. Descartes, *Rozprawa o metodzie właściwego kierowania rozumem i poszukiwania prawdy w naukach*, przeł. T. Żeleński-Boy, Kęty 2002, s. 11-13.

¹⁹ Tamże, s. 32-37.

todzie stopniowego wątpienia pochodzącej od starożytnych sceptyków, odrzucającej kolejno dane zmysłowe, a poszukującej fundamentu trwałego i pewnego. Owa trwałość i pewność mogły być odnalezione tylko w logice antydogmatycznego dekonspirowania tego co uznane za pewnik czy fakt, szczególnie w aspekcie społecznym, gdzie po stopniowej analizie okazywało się, że pewniki te są wyłącznie społeczno-kulturowo-religijnym przekonaniem trwale reprodukowanym. Metoda wątpienia ukierunkowana na szukanie jasności i wyrazności zarówno w nauce, jak i życiu codziennym, jest przykładem myślenia wg wzorca powolnego, które będąc opozycją do najbardziej utrwalonych schematów działania społecznego, decyduje się na poddanie ich krytyce czy wręcz odrzuceniu. Jest to jednoznaczny historyczny przykład, że tendencje będące opozycją lub sprzeciwem wobec dominujących paradygmatów myślenia i działania, zawsze spotykają się z marginalizacją lub realną dyskryminacją. Podobnie było w przypadku kartezjańskiego sceptycyzmu metodycznego, który stopniowo, lecz z dużymi oparami przekładany był na grunt nowożytnej nauki²⁰.

Kolejnym ważnym głosem upominającym się o poszukiwanie równowagi w życiu społecznym i rozwoju indywidualnym człowieka była praca Tomasza More'a pt. *Utopia*. W koncepcji idealnego państwa, znajdującego się na wyspie obowiązywała logika harmonijnego i zrównoważonego rozwoju sfery zawodowej i osobistej człowieka. Praca i obowiązki, ale również potrzeby społeczno-materialne były tak kształtowane, aby stworzyć społeczeństwo, które będzie w stanie oprzeć się tendencjom konsumpcyjnym i nadmiernej materializacji życia. Była to bezpośrednia krytyka wad ówczesnej szlachty i mieszczan, która z jednej strony polegała na rozrzutności i materialnej rozpuście, z drugiej na braku troski i opieki nad chłopstwem i najbiedniejszymi²¹. Było to wołanie o sprawiedliwy rozwój społeczno-materialny mieszkańców Europy XVI wieku. W projekcie tym odnaleźć można również dowartościowanie edukacji spójnej i uważnej, gdzie rozwój fizyczny, intelektualny i duchowy muszą iść wzajemnie ze sobą, w przeciwnym razie człowiek nie rozwinie się zgodnie ze swoimi możliwościami²². Paradoksalnie jest to sprzeciw wobec nadmiernej specjalizacji, która na etapie rozwoju dziecka i młodzieży skutkuje redukcjonizmem

²⁰ Zob. S. Świeżawski, *Słowo wstępne*, [w:] R. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii. Zarzuty uczonych mężów i odpowiedzi autora. Rozmowa z Burmanem*, przeł. M. i K. Ajdukiewiczowie, A. Świeżawski, I. Dąbska, Kęty 2001, s. 7-21

²¹ Zob. Tomas More, *Utopia*, przeł. K. Abgarowicz, Warszawa 2001, s. 120-125.

²² Zob. Tamże, s.137.

i zamkniętą postawą na świat. Co więcej, taka sytuacja utrudnia rozumienie świata, który jest w nieustannym ruchu i ambiwalentnej zmianie. Według More'a tylko systemowa w znaczeniu całościowym i holistycznym nauka, skutkująca rozwojem tożsamości otwartej, ma potencjał doprowadzić człowieka do stadium maksymalnego rozwoju²³. Odbyna się to w dynamice równoległego, a co najistotniejsze powolnego kontaktu z własną historią i tradycją. Jest to jednak postawa autokrytyczna i refleksyjna, wrażliwa na nierówności społeczne, promująca równomierną i stopniową zmianę, opartą na najwartościowszych cechach osobowych człowieka. Pomysł idealnego państwa, nie tylko podejmuje wciąż aktualne problemy człowieka żyjącego w XXI wieku, ale także wskazuje, że opozycja wobec tendencji szybkiego życia, musi obejmować zarówno przekształcenia systemowe, jak również pojedynczą zmianę na poziomie wyborów egzystencjalnych codziennego życia²⁴.

W podobnym, krytycznym tonie wobec ówczesnej sytuacji społeczno-kulturowej wypowiadał się Erazm z Rotterdamu, który w pracy pt. *Pochwała głupoty*, piętnuje i ujawnia największe wady i przywary najlepiej urodzonych, w tym szczególnie kleru Kościoła katolickiego²⁵. W satyrycznym tekście jasno wskazuje, że negatywne wzorce postępowania, takie jak nieuczciwość, przekupstwo, tworzenie intryg i spisków wśród elity intelektualnej i duchowej ma co najmniej kilka negatywnych i nieodwracalnych konsekwencji. Po pierwsze, trwale deprawuje młodzież i dzieci, dla których tytuł szlachecki lub święcenia duchowne, utrwalają negatywną sferę wartości, uznając ją tym samym za codzienną rzeczywistość niżej urodzonych. Po drugie, treści i przekaz chrześcijańskiej nauki, tracą całkowicie swoje pierwotny sens i znaczenie gdy, do jego przekazu zabierają się ludzie, których działania wprost im zaprzeczają. Po trzecie, satyra o głupocie ujawnia wewnętrzną sprzeczność, polegającą na projektowaniu sfery publicznej, która deklaratorywnie promuje najwyższe wartości, tj. uczciwość, szacunek, bezinteresowność, wiedzę i mądrość, w praktyce zaś realizuje dokładnie coś przeciwnego²⁶. Skutkiem takiej sytuacji jest nie tylko istnienie auto-

²³ Zob. Tamże, s. 145-146.

²⁴ Dobitym przykładem było postępowanie i nieugięta postawa samego Tomasza More'a który, nie godząc się na działania króla Henryka VIII trafia pod sąd i wyrokiem skazującym traci życie. Zob. W. Ostrowski, *Wprowadzenie do „Utopii”*, [w:] Tomasz More, *Utopia...*, s. 23-26.

²⁵ Erazm z Rotterdamu, *Pochwała głupocie*, przeł. E. Jędrkiewicz, Warszawa 2001, s. 138-160.

²⁶ Tamże, s.10-20.

rytetu wyłącznie formalnego i pustego w treści, ale wręcz wyobcowanego i odrzucanego. Zdaniem Erazma, gdy elita staje się własną karykaturą, niszczy nie tylko siebie, ale co więcej niszczy stabilną i trwałą równowagę społeczną, gdzie najmądrzejsi i najszlachetniejsi prowadzą tych, którzy im ufają i zdają się na nich. Gdy głupota, czyli pycha, cwaniactwo i ignorancja są powszechnie promowanymi wartościami, skutkuje to brakiem zaufanych przewodników życiowych, ale również destrukcją aksjologicznej sfery publicznej²⁷. Powyższa analiza jest niezmiernie cenną intuicją, która w obecnej sytuacji, potwierdza tylko tendencje, w których poszukiwanie autorytetu w nauce, polityce czy własnym rozwoju, jest trudne nie tyle z powodu nieobecnego realnego oraz materialnego mistrza do naśladowania, ale właśnie z wszechobecnego autorytetu głupoty, proponującego szybką karierę naukową, szybki zysk w elektoracie politycznym, czy szybki rozwój osobowościowy dzięki kursom coachingowym, czy elearningowym.

Przełomowym momentem dla filozofii i myśli odwołującej się do powolności było opublikowanie w 1762 roku traktatu o wychowaniu, pt. *Emil, czyli o wychowaniu* przez Jana Jakuba Rousseau²⁸. Tekst ten rozpoczął szeroką i krytyczną reformę myślenia o nauczaniu, jako różnorodnych formach nie tylko bezpośredniego transponowania treści z dorosłego na dziecko. Sugestie zawarte w *Emilu*, poddają w wątpliwość nie tylko założenia systemowe tworzącej się w tamtym okresie instytucjonalnej edukacji, ale przede wszystkim oczekiwania oraz roszczenia samych rodziców i nauczycieli wobec młodego pokolenia. Mowa tu o krytyce nadmiernych oczekiwań rodziców i nauczycieli wobec dzieci, które nie tylko winny być dostosowane do potrzeb i zdolności dziecka, ale również muszą zostać rozłożone w czasie²⁹. Obok wielu kontrowersyjnych treści, tj. nauczanie tylko przez mężczyzn czy redukcyjnej edukacji dla dziewcząt, Rousseau postulował zgodnie ze swoją filozofią nauczanie bliskie naturze, które rozwija potencjał człowieka, hamowany przez cywilizację i wszechogarniającą kulturę. Wychowanie i nauczanie powinno dokonywać się w przestrzeni spokoju i harmonii moralnej, by to co najcenniejsze mogło autonomicznie dojrzeć w ludzkim umyśle i sercu³⁰. Były to postulaty edukacji ekologicznej i bliskiej naturze, ale również promocja metod

²⁷ Tamże, s. 43-61.

²⁸ J.J. Rousseau, *Emil czyli o wychowaniu I i II*, red. W. Heinrich, Wrocław 1955.

²⁹ Tenże, *Emil czyli o wychowaniu I*, s.7-64.

³⁰ Tenże, *Emil czyli o wychowaniu II*, s. 5-111.

indywidualizacji i personalizacji nauczania, będące alternatywą i opozycją dla ówczesnego stanu rzeczy.

Dla dzisiejszej sytuacji powyższa propozycja ukazuje długą już tradycję oporu i niezgody na dominującą rolę rozwoju cywilizacyjnego jako bezalternatywnego i wyłącznie pozytywnego mechanizmu. Umysławia to, że tendencji wycofywania się i poszukiwania równowagi między tym co podlega prawom natury, a temu co kształtowane jest przez technikę i kulturę w historii było naprawdę wiele. To nie tylko dziś odczuwamy tak silną presję ze strony hiper szybkiego świata, który coraz to głębiej odcina człowieka od jego naturalnej przynależności do świata fizycznego i przyrodniczego. Ideologia fast nie tylko promuje rozwój technologiczny i cywilizacyjny jako narzędzia współczesnej emancypacji, uwolnienia od determinantów świata natury, ale co więcej, tworzy zupełnie realne światy niejako równoległe, tj. miejskie dżungle, betonowe pustynie, czy wreszcie rzeczywistości wirtualne zupełnie niezależne i alternatywne względem tego co przyrodniczo-fizyczne. Filozofia powolności nie neguje wartości całego bogactwa współczesnego rozwoju, jest jednak krytyczna względem dominacji i eliminacji jednej przestrzeni nad drugą. Gdzie *świat techne* nie tylko wypiera *świat humane*, ale przede wszystkim tworzy kontekst rozumienia, w którym ten drugi widziany jest w horyzoncie niepotrzebnych i niejednorodnych zasad i norm życia. Logika powolności, poszukuje równowagi między tym co w poznaniu potocznym zupełnie różne czy wprost przeciwne. To poszukiwanie właściwej drogi dla rozwoju siebie w świecie, który nas otacza. To również zgoda i w tym samym miejscu odrzucenie świata jakim jest. To szukanie płaszczyzny koherencji w ambiwalencji oraz różnicy w jedności³¹. Wszystko to, po to aby znaleźć dla siebie skrawek własnego miejsca, w którym to co indywidualne da się połączyć z tym co grupowe i społeczne, bez rezygnacji z samego siebie.

Dość oczywistym jest fakt, że wymienieni powyżej autorzy koncepcji filozoficzno-społecznych, nie tylko nie wyczerpują, podstawowych założeń powolnej filozofii, ale są tu raczej przywołani jako świadkowie historii. Są to przykłady koncepcji, które dekady, bądź całe stulecia po śmierci ich autorów, stały się istotnym głosem, w tworzeniu i projektowaniu

³¹ Należy jednak pamiętać o niebezpieczeństwie płytkości i powierzchowności, łączenia tego co sprzeczne i ambiwalentne aksjologicznie, szczególnie w społeczno-kulturowym sensie, na co bardzo krytycznie zwraca uwagę Allan Bloom w tekście *Umysł zamknięty*. Zob. A. Bloom, *Umysł zamknięty: o tym, jak amerykańskie szkolnictwo wyższe zawiodło demokrację i zubożyło dusze dzisiejszych studentów*, przekł. T. Bieroń, Poznań 1999.

alternatywnych modeli rozwoju człowieka, systemu edukacji i koncepcji społecznych. Świadczenia te, wskazują również na dynamikę dziejów, w której powyższe inicjatywy nie były tylko wyjątkiem od reguły, ale właśnie ciągiem powtarzających się opozycji i krytyk tego co powszechne i obowiązujące, ale uzasadnione powierzchowną racjonalnością bądź automatyzmem kulturowo-społecznym. Wiek XX przynosi jeszcze szerszy horyzont koncepcji i teorii, które wpisują się w alternatywę filozoficzno-kulturowo-społeczną względem świata fast. Nie sposób tu nie tylko opisać wszystkich, ale również wymienić tych, które doprowadziły w XXI wieku do skonstruowania całego ruchu powolności. Do najważniejszych źródeł inspirujących dzisiejsze działania, należały z pewnością: cała tradycja Nowego wychowania, Psychologii pozytywnej, Teorii krytycznej, Interakcjonizmu symbolicznego, Antypedagogiki i wielu innych koncepcji, które językiem Tomasa Kunha w dziedzinie szeroko rozumianej humanistyki doprowadziły do zmiany paradygmatu myślenia. W tej oto przestrzeni doszło do pojawienia się ruchu społeczno-kulturowego, zwanego Slow Movement, czyli ruchu powolności, będącego źródłowo konsekwencją całej tradycji filozofii powolności.

Powolność dziś

Niezależnie od liczby podobieństw propozycji filozoficznych odwołujących się do założeń powolności, dzisiejsza rzeczywistość kulturowo-społeczna różni się znacząco od sytuacji z przeszłości. Jest tu mowa nie tylko o niepohamowanym rozwoju techniczno-cywilizacyjnym, ale przede wszystkim o pojawieniu się nowej formy organizacji życia społecznego, mianowicie rzeczywistości wirtualnej³². Świat ten, nie tylko rządzi się innymi prawami pod względem komunikacji, relacji i wymiany, ale również projektuje alternatywne sfery wartości, w których nie dostrzega się płynnej koherencji ze światem fizycznie realnym³³. Łączenie świata fizycznego i wirtualnego pociąga ze sobą wiele trudności i nieporozumień, jednak największym paradoksem aktualnego stanu, było pierwotne przekonanie o emancypacji współczesnego człowieka poprzez rozwój technologiczny³⁴. Szybkość przemieszczania się, możliwość natychmia-

³² Zob. Z. Bauman, *Globalizacja: i co z tego dla ludzi wynika*, Warszawa 2000, s. 25-27.

³³ Zob. Z. Melosik, *Kultura popularna i tożsamość młodzieży. W niewoli władzy i wolności*, Kraków 2013, s. 401-420.

³⁴ Zob. C. Honore, *Pochwała powolności...*, s. 9-25.

stowego kontaktu z drugim człowiekiem niezależnie od geograficznego miejsca obecności, dostępność do narzędzi komunikacji 24h na dobę, możliwość bycia online 7 dni w tygodniu, oraz wiele innych zdobyczy cywilizacyjnych XXI wieku, miało wskazywać na wciąż poszerzającą się sferę wolności i niezależności człowieka. Szybko okazało się jednak, że za każdy dar współczesnej techniki, należy płacić dość wysoką cenę. Pojawiły się problemy wciąż rosnącego uzależnienia od techniki i nowych mediów, pogłębiająca się alienacja i wyobcowanie z grupy lokalnej na rzecz społeczności wirtualnych, oraz paradoksalna kwestia nieustannej obecności i aktywności w sieci. Deklaratywnie, obecność online miała poszerzać sferę wolności i niezależności, w praktyce doprowadziła do przymusu społeczno-psychologicznego, polegającego na byciu w nieustannej dyspozycji dla znajomych, rodziny, szkoły, pracodawcy, itd. Świat w logice fast, to ścieranie się dwóch przeciwstawnych tendencji, możliwości bycia w nieustannym kontakcie, przy jednoczesnym zachowaniu jak najszerszej niezależności. To stan nieustannego napięcia i lęku, że *się coś przegapi, czegoś nie zarejestruje, coś człowieka ominie*. Z kolei odwracając perspektywę, to wszechogarniająca presja otoczenia, aby być nieustannie dostępnym i natychmiastowo reagującym na informacje ze świata zewnętrznego. W tej oto perspektywie interpretacji aktualnego stanu i kondycji człowieka XX i XXI wieku pojawia się ruch społeczno-kulturowy bezpośrednio czerpiący z założeń filozofii powolności, mianowicie Slow Movement. Ruch ten z jednej strony, rodzi się z opozycji i niezgody na nieustanne przyspieszanie tempa i sposobu życia we współczesnym społeczeństwie, z drugiej strony, jest konkretną propozycją zmian oraz alternatywą relacji społecznych. Filozofia powolności w tym miejscu to realna filozofia egzystencji, która wprowadzając *imperatyw spowolnienia*, prowokuje do postawienia życiowo najistotniejszych pytań o sens, znaczenie i cel ludzkiego działania. To również realna filozofia esencjalna, która postuluje spowolnienie jako cel i wartość sam w sobie³⁵. Powolność o której tu mowa to nie stan całkowitego wyłączenia i trwałej bierności, ale raczej moment przejścia z tego co należy do działań spontanicznych, automatycznych i bezrefleksyjnych, do porządku działań refleksyjnych, świadomych i opartych na głębokiej uważności. Jest to także stworzenie przestrzeni intelektualno-psychologicznej, w której człowiek może poszukiwać własnego tempa działania, które będzie spójne

³⁵ Zob. S. Dąbrowski, *Pedagogika Slow modelem działania w edukacji równościowej*, [w:] *Nierówności społeczne w trosce o otwarcie horyzontów edukacji*, red. K. Błasińska, S. Pasikowski, G. Piekarski, J. Ratkowska-Pasikowska, Gdańsk 2015, s. 163-164.

z nim samym, światem zewnętrznym oraz przedmiotem oddziaływania. Tak więc powolność, nie jest tu celem samym w sobie w znaczeniu celu ostatecznego, ale raczej nie możliwym do usunięcia momentem zwrotnym, dzięki któremu realnym staje się odnalezienie własnego tempa działania i życia. Ruch powolności, z założenia jest pomysłem nieustannej łączności analiz teoretycznych ze światem zdarzeń i faktów, w których poziom teorii ma potencjał oddziaływania i wewnętrznej, krytycznej weryfikacji³⁶.

W sensie praktycznym i organizacyjnym Slow Movement (Ruch Slow) pojawia się pod koniec XX wieku, gdy w 1986 roku Carlo Petrini, włoski krytyk kulinarny, zakłada stowarzyszenie Slow Food. Wydarzeniem zapalnym stało się pojawienie w części historycznej Rzymu, na Placu Hiszpańskim (Piazza di Spagna) pierwszego lokalu fast food z sieci Macdonald. Na znak protestu wobec szybkiej, korporacyjnej i globalnej kuchni, Petrini powołał organizację, promującą lokalną żywność, tradycyjną kulturę gotowania, konieczność jedzenia produktów ze znanego źródła oraz co najistotniejsze, zachowanie wspólnotowego czyli rodzinnego charakteru posiłków³⁷. Pomysł ten dość szybko zyskał społeczny rozgłos i poparcie, dzięki czemu w przeciągu niespełna dekady Slow Food stała się organizacją o międzynarodowym zasięgu. Obecnie promuje, wspiera i rehabilituje kuchnię regionalną oraz szeroko rozumiane, historyczne tradycje kulinarne³⁸.

W latach dziewięćdziesiątych ubiegłego wieku, obok ruchu Slow Food pojawiały się nowe inicjatywy, które asymilowały filozofię powolności w obrębie takich dziedzin jak: urbanistyka i miasto, czas i przestrzeń, praca i rozwój zawodowy, ciało i umysł. Coraz szybsze tempo życia w zachodniej kulturze, doprowadziło do transmisji założeń spowolnienia w przestrzeń niemal każdego działania współczesnego człowieka. Nie sposób tu wymienić wszystkich inicjatyw, które bezpośrednio lub pośrednio korespondują z wyżej opisanymi treściami. Można jednak odnaleźć dość jednolity, choć zupełnie nie sformalizowany i nie korporacyjny ruch Slow Life, który zbiera i opisuje wszystkie tendencje będące opozycją wobec szybkiego i bezrefleksyjnego życia. Slow Life jest raczej ruchem wymykającym się kategoryzacji i optymalizacji, a promujący hybrydalną i wieloaspektową

³⁶ Zob. Tamże.

³⁷ C. Petrini, *Slow food, Prawo do smaku*. Warszawa 2007.

³⁸ Najbardziej aktualne informacje o działaniach organizacji Slow Food, znajdują się na oficjalnej stronie www.slowfood.com - data dostępu 29.04.2016.

formę oddziaływania społecznego³⁹. Jest to inicjatywa z założenia krytyczna wobec totalizującej funkcji globalizacji, unifikacji kulturowej i bezrefleksyjnej reprodukcji stratyfikacji społecznej⁴⁰.

Filozofia powolności w edukacji

Jedną z najciekawszych inicjatyw ruchu powolności w ostatnich latach jest próba aplikacja założeń spowolnienia i krytyki neoliberalnego systemu w zakresie edukacji. Liczne analizy w obrębie nauk społecznych, podkreślają nie tylko braki, ale również realne dysfunkcje współczesnych modeli edukacji kultury zachodu, tj. biurokratyzacja, testomania, pusta ewaluacja, rola ukrytych programów, itd⁴¹. Istnieje co najmniej kilkanaście ugruntowanych teorii społecznych, które wprost wskazują na potrzebę zweryfikowania podstawowych tendencji współczesnego wychowania i nauczania szkolnego. Dzisiejsza szkoła bardzo często nie tylko reprodukuje, ale również promuje i uzasadnia progresywizm wychowawczy odwołujący się bezpośrednio do indywidualizmu, konkurencyjności i współzawodnictwa, marginalizując przy tym modele stawiające na wspólnotowość, kolektywizm czy współpracę. Krytyka aktualnego stanu inspirowana założeniami filozofii powolności doczekała się spójnej i całościowej inicjatywy na początku XXI wieku, w postaci ruch powolnej edukacji (Slow Education)⁴².

Inicjatorem tego przedsięwzięcia był profesor Maurice Holt z Uniwersytetu Colorado w Denver, który w roku 2002 ogłosił manifest nawołujący do zmiany paradygmatu współczesnego szkolnictwa. W tekście pt. *It's time to start the slow school movement* (*Już czas rozpocząć ruch powolnego szkolnictwa*)⁴³, autor dokonuje wnikliwej i krytycznej oceny amerykańskiego stanu edukacji publicznej, wskazując na ilościowe i masowe strategie działania, które mają niekorzystne lub wprost destruktywne przełożenia na zjawiska społeczne. Jest tu mowa szczególnie o modelach działania wchodzących w skład szer-

³⁹ Na rynku polskich czasopism jest już kilka tytułów, które promują oraz wprost odwołują się do filozofii powolności: www.slowlifepolska.pl; www.beslow.pl; www.slowlivemagazyn.pl.

⁴⁰ Por. Z. Bauman, *Globalizacja...*, s. 25-27.

⁴¹ Nie ma tu miejsca aby wyliczyć i opisać wszelkie dysfunkcje czy też nadużycia systemowe współczesnej edukacji. Zakres obecnego problemu dobrze obejmuje praca pt. *Neoliberalne uwikłania edukacji*, autorstwa Eugenii Potulickiej oraz Joanny Rutkowiak. Zob. E. Potulicka, J. Rutkowiak, *Neoliberalne uwikłania edukacji*, Kraków 2010.

⁴² Zob. S. Dąbrowski, *Pedagogika Slow modelem działania w edukacji równościowej...*, s. 165-169.

⁴³ M. Holt, *It's time to start the slow school movement*, Phi Delta Kappan 84(4), s. 264-271.

szezo paradygmatu neoliberalnej edukacji, której głównym celem na poziomie deklaracji jest optymalizacja rozwoju społeczno-kulturowego, w praktyce zaś działania nakierowane są na zrównoważony rozwój gospodarczy. Oznacza to, że system szkolnictwa w jawnej, jak i ukrytej formie ma służyć utrzymaniu i utwierdzeniu Stanów Zjednoczonych jako lidera efektywnej i skutecznej edukacji, gdzie szkoła jako instytucja publiczna, gwarantować ma sukces na gruncie ekonomicznym całego społeczeństwa. Paradoks takiego podejścia ujawnia się najbardziej w realnym odtwarzaniu i pogłębianiu już istniejących nierówności społecznych, kulturowych i ekonomicznych. W pierwszej części swojego manifestu Holt poddaje wnikliwej analizie aktualny stan amerykańskiej szkoły, wskazując na liczne uwarunkowania systemowe, jak i konkretne praktyki działania, które lokują się w logice *fast*, czyli działań krótkowzrocznych, wąsko interpretujących potrzeby człowieka oraz promujące ilościowe metody ewaluacji jakości kształcenia. Odsłonięcie głębokich korelacji między modelem społeczeństwa neoliberalnego a stanem amerykańskiej szkoły, doprowadziło do sformułowania określającego dzisiejszą sytuację jako *fast school*. Sformułowanie to odnosi się zwłaszcza do reform, które były wprowadzone w czasie rządów Georga W. Busha, polegających na większej technologizacji, standaryzacji i ewaluacji ilościowej całego procesu edukacji. Była to również krytyka negatywnych tendencji w relacjach nauczyciela i ucznia, w których coraz częściej dominowała forma relacji urzędowej i biurokratycznej, dookreślonej szczegółowymi procedurami postępowania, które miały zobiektywizować oraz standaryzować cały proces nauczania⁴⁴.

W perspektywie krytycznego widzenia aktualnego stanu amerykańskiego szkolnictwa Holt buduje całościowy projekt powolnego szkolnictwa, jako realnej i praktycznej wizji wprowadzenia założeń filozofii powolności do edukacji rozumianej systemowo. Rozpoczyna od ujawnienia najbardziej podstawowych i fundamentalnych założeń antropologicznych i aksjologicznych swojego pomysłu. Uznaje, że człowiek jako osoba ludzka jest raczej tajemnicą do odkrycia, a nie recepturą do odtworzenia. Otwartość oraz znajomość przeszłości, w tym tradycji i kultury poprzednich pokoleń, stanowi o mądrości i bogactwie człowieka oraz społeczeństwa w którym żyje. Z kolei odwaga i chęć patrzenia w przyszłość jest nieodzownym warunkiem w procesie dojrzewania zarówno psychologicznego, emocjonalnego oraz humanistycznego. Postuluje się tu edukację opartą na praktyce powol-

⁴⁴ Tamże, s. 264-266.

nego, czyli uważnego i świadomego działania, dzięki któremu człowiek ma możliwość poznania samego siebie, drugiego człowieka oraz świata rzeczy. Taka postawa jest wyrazem hermeneutycznego widzenia relacji społecznych, w których człowiek jest co prawda determinowany zewnątrz, ale również może aktywnie i reaktywnie wpływać na kształt obecnej rzeczywistości. Powolność jako refleksyjność, wrażliwość i spowolnienie działań automatycznych, umożliwia pojawienie się przestrzeni, w której możliwe jest postawienie fundamentalnie istotne pytania egzystencjalne, na które nie tylko nie ma miejsca, ale przede wszystkim czasu w świecie szybkiego życia – fast life. Są to pytania o sens, cel i znaczenie zarówno tych codziennych jak i ostatecznych wyborów. To tworzenie rzeczywistości, w której to co oczywiste i automatyczne, zastąpione jest tym, co istotne i ważne w pluralnej sferze aksjologii społecznej.

W aspekcie filozoficznym realizacja w praktyce projektu powolności, posiada liczne analogie do założeń i realizacji filozofii fenomenologicznej, która jest zarazem celem, jak i narzędziem do osiągnięcia tegoż celu, czyli źródłowej naoczności zjawisk oraz stanu czystej świadomości. Z kolei w projekcie Slow Education, podstawowym celem jest osiągnięcie *tempa giusto*, czyli jak ujmuje to Carl Honore właściwego tempa danej rzeczy, sytuacji czy relacji, które to można osiągnąć na drodze fizycznego, intelektualnego oraz emocjonalnego powstrzymania się od działania⁴⁵. Bierność ta umożliwia uzyskanie dostępu nie tylko do rzeczy w sensie ontologicznym, ile raczej do dynamiki i relacji, która wytwarza się między światem rzeczy a świadomością – ujmując to językiem fenomenologii. Nie wchodząc tu w rozróżnienie między świadomością danej rzeczy, a świadomością relacji z daną rzeczą⁴⁶, najistotniejsze wydają się zdolność i umiejętność poszukiwania oraz odnajdywania własnego miejsca w przestrzeni nieustannie bombardowanej świadomości przez cywilizację szybkości. Edukacja jako wzrastanie w dojrzałości do bycia pełnym człowiekiem, oraz forma rozbudzania ducha samorozwoju, winna wykorzystywać potencjał drzemający w filozofii powolności, tworząc alternatywne projekty zmiany, zarówno w zakresie systemowym, jak również praktycznym i partykularnym⁴⁷.

⁴⁵ C. Honore, *Pochwała powolności...*, s. 285-295.

⁴⁶ W sensie historycznym jest to spór w zakresie ontycznej struktury rzeczywistości, trwający co najmniej od czasów Heraklita i Parmenidesa w starożytnej Grecji. Zob. S. Dąbrowski, *Pedagogika Slow modelem działania w edukacji równościowej...*, s. 167-169.

⁴⁷ M. Holt, *It's time to start the slow school movement...*, s. 270-271.

Istotnym punktem, niejako *memento* i jednocześnie podsumowaniem całego manifestu Slow Education, jest zdanie sformułowane na poziomie prakseologii, w którym Holt wprowadza metaregulę całego ruchu, mianowicie: „*Wspólne podejście nie musi implikować tożsamej czy jednorodnej praktyki*”⁴⁸. Zdanie to tym bardziej wydaje się istotne i konieczne do podkreślenia, gdyż każda alternatywa wobec dominującego wzorca działania w przestrzeni zjawisk społecznych, łączy się z niebezpieczeństwem nadmiernego kategoryzowania i implementowania w zamkniętych formułach interpretacji. Problem jest tym poważniejszy, że kultura szybkości poprzez logikę fast, automatycznie podpowie jednoznaczne i całkowicie doprecyzowane reguły postępowania, tak by nowy projekt mógł zostać niejako naturalnie zaimplementowany do rzeczywistości. Koszt jednak takiego działania, będzie bardzo wysoki, gdyż treści i metody w istocie będą zredukowane do form najpowszechniejszych i najłatwiejszych do metodycznej asymilacji. W skrajnym przypadku, stanie się to kolejnym, systemowym projektem wysoce obiektywizującym, metodycznie uniwersalnym oraz filozoficznie uzasadnionym, niestety dalekim od świata, w którym konkretny człowiek zмага się w walce o własną autonomię i koherentną postawę wobec tego co zewnętrzne. Z uwagi na to, założenie o pluralistycznej i niejednorodnej formie praktycznej realizacji projektu Slow Education, jest tu zarazem treścią, jak i podstawowym kryterium zabezpieczającym przed tendencjami do unifikacji i standaryzacji procesów wspomagania rozwoju człowieka.

Zakończenie

Filozofia powolności, w prezentowanej powyżej formie, zarówno dzięki analizie historycznej, jak również próbom aplikacji we współczesnych naukach społecznych, jest bardzo cenną propozycją w poszukiwaniu niejednorodnych alternatyw wobec dominującego wzorca kultury szybkości. Filozofia w starożytnym ujęciu jako nauczycielka cierpliwości, uwagi i roztropności, nie tylko ma potencjał tworzenia teoretycznych modeli objaśniających i poszerzających spektrum rozumienia otaczającej człowieka rzeczywistości. Ma również zdolność wytwarzania realnych, tu i teraz możliwych do zastosowania reguł postępowania, w których ludzie mają miejsce i czas na kontakt z samym sobą, autentyczną obecność z drugim człowiekiem oraz doświadczenie świata rzeczy jako *wyprawy w nieznanie*.

⁴⁸ „*Commonality of approach does not imply uniformity of practice*”, [w:] M. Holt, *It's time to start the slow school movement...*, s. 269.

Próba aplikacji założeń powolności, rozumianej jako procesy uważności, refleksyjności i pobudzania świadomości, jest wyrazem głębokiej niezgody na aktualną presję i tempo ludzkiego życia. To także odczytanie samej filozofii jako nauki przede wszystkim praktycznej, będącej zawsze odpowiedzią na ludzkie dylematy i trudności. Jak ujmował to Józef Tischner, „*O jakości filozofii decyduje jakość bólu ludzkiego, który chce filozofia wyrazić i któremu chce zaradzić*”⁴⁹. Wydaje się więc, że kondycja i obecny stan psychofizyczny człowieka kultury zachodu, który osiągnął wprawdzie bezpieczeństwo materialno-fizycznego, nie radząc sobie jednak z presją psychiczno-emocjonalną dnia codziennego. Poszukiwana jest więc filozofia, nie tylko zaangażowana, ale przede wszystkim upominająca się bez wytchnienia o pobudzanie wrażliwości człowieka na siebie samego, na realne bycie z drugim, oraz odpowiedzialne uczestnictwo w świecie natury. Na znak tego przekonania warto głośno zawołać: Wolno, Wolniej, Wolność, poszukując nie tylko wytchnienia dla siebie samego, ale również prowokując sytuacje, w których inni mogą doświadczyć (po)wolności.

⁴⁹ J. Tischner, *Myslenie według wartości*, Kraków 2000, s. 9.

The philosophy of slow - a response to contemporary challenges

Abstrakt: The primary objective of this text is to search for the philosophical tradition intuition, thoughts and insights, that could help contemporary man to cope with excessive time pressure and a very fast pace of today's life. Carl Honore writes in *In Praise of Slow*, the world of the twenty-first century is a culture of fast, which destroys the man is the most precious, not allowing any objection claiming that the fast pace of human life is a conquest of civilization and social-cultural value. Slavery, which is omnipresent reality of technology and media, does not give free space for personal and individual choice, but more importantly, promotes and reproduces patterns of thinking and acting neoliberal culture. The dominant paradigm of freedom, creates social reality, in which every alternative and opposition, is interpreted in a negative sphere of axiology.

In the above diagnosis of the state of the *human spirit*, it sought a rescue from the classics of philosophy from antiquity to the present day. *The horrible burden of times* (Charles Baudelaire), accompanied humanity not from today, so the wisdom that comes from history may help resolve actual crisis. For assistance were asked to Plato, St. Paul St. Augustine and many others. Also, the contemporary humanities proved helpful, thanks to the Slow Movement and slow Slow Education, implemented by the Professor Maurice Holt.

All text concludes the sentence quoted by Józef Tischner: *The quality philosophy determines the quality of human pain, who wants to express the philosophy and who wants to remedy*. Surely this advice urgently we need today.

Key words: philosophy of slow, slowness, mindfulness, presence, culture slow, culture fast, Slow Movement, Slow Education, pedagogy of slow.

Bibliografia:

- Augustyn św., *Wyznania*, przeł. Z. Kubiak, Krakow 2007.
 Baudelaire C., *Paryski spleen. Poematy prozą*, przeł. J. Guze, Warszawa 1959.
 Bauman Z., *Globalizacja: i co z tego dla ludzi wynika*, Warszawa 2000.
 Bloom A., *Umysł zamknięty: o tym, jak amerykańskie szkolnictwo wyższe zawiodło demokrację i zubożyło dusze dzisiejszych studentów*, przekł. T. Bieroń, Poznań 1999.

- Dąbrowski S., *Pedagogika Słow modelem działania w edukacji równościowej*, [w:] *Nierówności społeczne w trosce o otwarcia horyzontów edukacji*, red. K. Błaśńska, S. Pasikowski, G. Piekarski, J. Ratkowska-Pasikowska, Gdańsk 2015, s. 161-175.
- Descartes R., *Rozprawa o metodzie właściwego kierowania rozumem i poszukiwania prawdy w naukach*, przeł. T. Żeleński-Boy, Kęty 2002.
- Erazm z Rotterdamu, *Pochwała głupocie*, przeł. E. Jędrkiewicz, Warszawa 2001.
- Franklin B., *Żywoł własny*, przeł. J. Stawiński, Warszawa 1960.
- Holt M., It's time to start the slow school movement, *Phi Delta Kappan* 84(4), s. 264-271.
- Honore C., *Pochwała powolności. Jak zwolnić tempo i cieszyć się życiem*, przeł. K. Umiński, Warszawa 2011.
- Jaworska-Witkowska M., *Dyskursy możliwe pracy socjalnej jako „sztuki wysoce egzystencjalnej”*, [w:] *Praca socjalna - jej dyskursy, usytuowania i profile*, red. A. Kotlarska-Michalska, K. Piątek, Wydawnictwo Edukacyjne „Akapit”, Toruń-Bydgoszcz 2013, s. 155-157.
- Klus-Stańska D., *Dydaktyka wobec chaosu pojęć i zdarzeń*, Warszawa 2010.
- Melosik Z., *Kultura popularna i tożsamość młodzieży. W niewoli władzy i wolności*, Kraków 2013.
- Nierówności społeczne w trosce o otwarcia horyzontów edukacji*, red. K. Błaśńska, S. Pasikowski, G. Piekarski, J. Ratkowska-Pasikowska, Gdańsk 2015.
- Ostrowski W., *Wprowadzenie do „Utopii”*, [w:] *Tomas More, Utopia*, przeł. K. Abgarowicz, Warszawa 2001.
- Paradygmaty współczesnej dydaktyki*, red. L. Hurło, D. Klus-Stańska, M. Łojko, Kraków 2009.
- Petrini, C., *Slow food*, Prawo do smaku. Warszawa 2007.
- Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu, Biblia Tysiąclecia z ilustracjami*, Poznań
- Platon, *Uczta; Polityk; Sofista; Eutyfron*, przeł. W. Witwicki, Warszawa 2010.
- Potulicka E., Rutkowiak J., *Neoliberalne uwikłania edukacji*, Kraków 2010.
- Praca socjalna - jej dyskursy, usytuowania i profile*, red. A. Kotlarska-Michalska, K. Piątek, Wydawnictwo Edukacyjne „Akapit”, Toruń-Bydgoszcz 2013, s. 155-157.
- Rousseau J.J., *Emil czyli o wychowaniu I i II*, red. W. Heinrich, Wrocław 1955.
- Swieżawski S., *Słowo wstępne*, [w:] R. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii. Zarzuty uczonych mężów i odpowiedzi autora. Rozmowa z Burmanem*, przeł. M. i K. Ajdukiewiczowie, A. Swieżawski, I. Dąbska, Kęty 2001.
- Tischner J., *Myslenie według wartości*, Kraków 2000.

Tomas More, *Utopia*, przeł. K. Abgarowicz, Warszawa 2001.

Tomasz z Akwinu św., *Traktat o człowieku - Summa teologii 1*, 75-89, przeł. S. Świeżawski, Kęty 1998.

www.beslow.pl - data dostępu 29.04.2016.

www.slowfood.com - data dostępu 29.04.2016.

www.slowlifepolska.pl - data dostępu 29.04.2016.

www.slowlivemagazyn.pl - data dostępu 29.04.2016.

Dr Szymon Dąbrowski, Instytut Pedagogiki i Pracy Socjalnej Akademia Pomorska w Słupsku
szymonowidz@gmail.com
szymondabrowski.com

Jan Grzanka (Gdańsk)

Filozoficzne reminiscencje po lekturze książki Jerry'ego Fodora *Język myśli LOT2*

Abstrakt: Lektura książki Jerry'go Fodora *Język myśli LOT2*, skłania do szeregu heterogenicznych refleksji. Test Turinga rozstrzyga o pewnej umiejętności myślenia w zakresie dostępnym badaniom. Nie ma możliwości, by mogła nas w pełni zastąpić maszyna Turinga, jednakże test Turinga odcisnął piętno na współczesnych hipotezach w zakresie badań nad funkcjonowaniem umysłu. Umysł nie jest rozważany i analizowany jako całość wraz z całą resztą bytu. Analizie poddawane są wyodrębnione elementy bytu. Fodor wprowadził do kognitywistyki pojęcie reprezentacji umysłowej. Swoją pogląd ujął w koncepcji, którą nazwał RTU. Utrzymywał, że reprezentacje tworzą język myślenia, tak zwany *mentalese*, który umożliwia kompleksowe powstawanie myśli. Wg Fodora myślenie polega na syntaktycznych operacjach wykonywanych na symbolach, które wchodzi w przyczynowe interakcje ze względu na posiadane własności syntaktyczne. Procesy mentalne mają charakter komputacyjny, a mechanizm odpowiedzialny za implementację praw psychologicznych ma charakter obliczeniowy. Symbole języka myśli mają nie tylko własności syntaktyczne, ale i semantyczne. Języka myślenia się nie uczymy, jest on językiem wrodzonym. Fodor odnosząc się do istnienia autonomicznych sensów Gottloba Frege stwierdził, że w języku mówionym, sensy Fregego nie mają racji bytu, służą jedynie do określenia w czym zawarty jest sposób i jak przedmiot jest dany. Wg Fodora, zdania w języku myślenia, implementują za pomocą operacji na symbolach stany mentalne. Fodor dowodzi, że semantyka jest w istocie teorią myśli. Istnieją jednak sytuacje w których semantyka języka myśli jest na tyle hermetyczna, że nie jest w pełni przekładalna na język mówiony, tak jest w przypadku wielkich poetów.

Słowa kluczowe: język myślenia, sens, znaczenie, semantyka, syntaktyka.

Jedną z ważniejszych filozoficznych książek końca XX wieku jest, *The Language of Thought*, z 1975 roku, amerykańskiego filozofa Jerrego Fodora zajmującego się filozofią umysłu i kognitywistyką. Według autora stany mentalne, takie jak przekonania czy pragnienia, są stanami systemu poznawczego, posiadającymi treść lub własności fenomenalne i można je

zrozumieć i przedstawić w tzw. języku myśli nazwanym przez Fodora *językiem myślenia*. Fodor przekonuje, że język myśli nie jest abstrakcyjnym narzędziem, lecz realnie istniejącym wewnątrz mózgu i posiadającym własną strukturę, co oznacza, że myśli i myślenie wykonywane są w języku psychicznym, będącym systemem symbolicznym fizycznie istniejącym w mózgu. LOT2, wydana w 2008 roku, stanowi kontynuację pracy nad rozwojem przedstawionej, przełomowej hipotezy działania mózgu. Niniejszy artykuł nie ma na celu przedstawienie zagadnienia hipotez Jerzego Fodora, jak i nie ustosunkowuje się do przedstawionego pomysłu, stanowi jedynie próbę postawienia szeregu pytań filozoficznych zainspirowanych lekturą książki, a odnoszących się do schematów konceptualnych ciążyących nad badaniami umysłu.

1. Reminiscencje natury ogólnej, dotyczące badania umysłu

Lektura książki Jerry'go Fodora *Język myśli LOT2*, skłania do szeregu heterogenicznych refleksji obejmujących filozoficzne aspekty metodologii stosowanych w badaniu umysłu. Interesujące są zwłaszcza modele badania umysłu w rozważaniach odnoszących się do procesów powstawania myśli, w tak zwanych analizach procesów syntaktycznych, jak i w badaniach ich wartości semantycznych. Analizy wymaga wyrażnie odczuwane przeświadczenie, iż na przedstawione w publikacji hipotezy analizujące strukturę myślenia, kładzie się cieniem test Turinga.

Przypomnijmy zatem ów słynny test. Turing określił zdolność maszyny liczącej do posługiwania się językiem naturalnym poprzez porównanie jej do posługiwania się tym samym językiem przez człowieka. W sytuacji, gdy orzekający arbiter nie jest w stanie wiarygodnie określić, która ze stron posługująca się językiem naturalnym jest maszyną, a która człowiekiem, według Turinga, uczestnicząca maszyna przeszła test pozytywnie i fakt ten ma pośrednio stanowić dowód jej umiejętności myślenia, porównywalnego z ludzkim.

Wydaje się, że wyciągnięty wniosek jest tezą o bardzo słabych podstawach, albowiem wynik testu nie stanowi dowodu umiejętności myślenia maszyny, który mógłby być porównywalny z myśleniem ludzkim. To co przede wszystkim różni umysł człowieka od sposobu rozumowania maszyny Turinga, to jak twierdzi Gödel jest *akt zrozumienia*. Program nie

rozumie tego, co robi, a jedynie wykonuje poszczególne instrukcje. Umysł człowieka jest w stanie zrozumieć niektóre zdania, których maszyna Turinga nigdy nie zrozumie. Klasycznym przykładem jest tzw. paradoks kłamcy przypisywany Epimenidesowi z Krety: „wszyscy Kreteńczycy kłamią”. Jeżeli zdanie to jest prawdą to wypowiadający te zdanie zaprzecza jego treści. Dla umysłu człowieka zdanie to stanowi oczywistą sprzeczność, od maszyny Turinga nie oczekujemy zrozumienia tej sprzeczności, gdyż akt zrozumienia, wg twierdzenia Gödla, jest na poziomie meta, a nie na poziomie wykonywania programu, zatem maszyna Turinga musiała by mieć umiejętność zdystansowania się do własnego programu. Ponadto należy nadmienić, że test Turinga rozstrzyga o pewnym zakresie umiejętności myślenia dostępnym w myśleniu obliczeniowym, ale myślenie człowieka nie ogranicza się tylko do tych procesów.

Niektórzy naukowcy nie zgadzają się z tak postawioną tezą. Ray Kurzweil prognozuje, że w 2045 roku osiągniemy tzw. osobliwość Kurzweila tzn. pojawienie się sztucznej inteligencji. Nie jest to wykluczone, ale nie przekłada się to na założenie, że sztuczna inteligencja, będzie w stopniu dostatecznym zamienna z inteligencją człowieka. Lakoff i Johnson w książce *Metafory w naszym życiu* piszą, że: *Nie istnieje ktoś taki jak człowiek obliczeniowy(...), którego umysł jakimś sposobem wytwarza znaczenie, otrzymując pozbawione znaczenia symbole na „wejściu”, przetwarzając je zgodnie z regułami i ponownie generując „na wyjściu”*. Człowiek rozumie pewne pojęcia, których maszyna Turinga nie zrozumie nigdy, jak chociażby sfery będące w zakresie estetyki, dotyczące odbioru sztuki, będące w zakresie szerokiego rozumienia *sacrum*, ludzkiej wiary, rozumienia etyki, moralności, a w końcu rozumienia często irracjonalnych ludzkich uczuć. Można bez trudu postawić pytania, na które dzisiaj nie sposób udzielić pozytywnej odpowiedzi. Czy możliwe będzie doznanie przez maszynę liczącą transcendencji? Czy można odnaleźć w komputacyjnym charakterze umysłu istotę *Dasein*? Czy kognitywistyka w badaniu umysłu, może się odnieść się do Heideggerowskiego bycia ku śmierci? Być może odpowiedzi nie uzyskamy nigdy, nie jest to sytuacja szczególnie, w nauce pojawiają się pytania, na które już wiemy, że odpowiedzi raczej nie będzie.

Test Turinga jest tu dość szeroko omawiany mimo, że Fodor w *LOT2*, tylko trzy krotnie do niego nawiązuje, a to dlatego, że odcisnął specyficzne piętno na współczesnych hipotezach w zakresie badań nad funkcjonowaniem umysłu. Powstał swoisty paradygmat definiujący myślenie

w oparciu o system binarny, zero-jedynkowy. Wpisując w przyjmowane hipotezy założenie, obliczeniowego charakteru procesów umysłowych. Test, został zaliczony, a zatem mamy do czynienia z maszyną myślącą, ale czy z umysłem? Czy badanie funkcjonowania umysłu da się zamknąć do eksploracji procesów informatycznych? Czy nie mamy do czynienia z sytuacją, w której, przy budowaniu hipotezy, przyjmuje się apriorycznie założenie, iż należy tę hipotezę tworzyć w oparciu o paradygmat nadrzędności funkcji obliczeniowych, nad możliwościami kognitywnymi umysłu. Poszukiwanie maszyny zdolnej naśladować umysł człowieka ukierunkowane było na poszukiwanie, co jest zrozumiałe bo logicznie osiągalne, algorytmów umożliwiających jak najsprawniejsze podejmowanie decyzji w oparciu o proces liczenia. Ale czy decyzyjność jest jedynym kryterium działania umysłu człowieka? Czy nie uruchomiono w ten sposób, samo ograniczającego się kierunku myślenia, sprowadzającego proces badania umysłu do poszukiwania maszyny sprawnie liczącej? Jakie jest prawdziwe odniesienie sprawności maszyny liczącej do umysłu człowieka, nie wiemy. Możemy domniemywać, iż maszyna może dorównać, pewnym funkcją umysłu, ale nie wiemy w jakim stopniu umysł człowieka wykracza poza struktury obliczeniowe, a niewątpliwie wykracza.

Piętno testu Turinga zaznacza się w analizach funkcji umysłu, która dokonywana jest przy pomocy środków językowych używanych w informatyce. W założeniu Fodora, język myśleński budowany jest w oparciu o relacje komputacyjne, a sam umysł jest badany jako wyosobniony, jako urządzenie oddzielne, ale przecież nie istniejące samo w sobie. Umysł jest niewątpliwie aktualnie najwyższym stopniem rozwoju jestestwa człowieka, ale należy zaznaczyć, że całego człowieka.

W literaturze określa się mózg człowieka najbardziej skomplikowanym narzędziem dostępnym w znanym nam Wszechświecie. Złożoność funkcjonowania ludzkiego mózgu wzmaga złożoność funkcjonowania człowieka w formach jego bytowania, w których wyraźnie wykracza poza bytowanie innych naczelnych. Nasze bycie biologiczne trwa dopóki działa i żyje nasz mózg. To, że działanie mózgu człowieka wykracza poza funkcje zwykłe, bytowe i dotyka sfery intuicyjnej, wyobraźniowej, twórczej, samo świadomościowej nie skutkuje tym, że umysł funkcjonuje w oderwaniu od reszty bytu. Tymczasem jak pisze amerykański neuropsycholog Elkhonon Goldberg do niedawna wielu naukowców badanie umysłu nie wiązało z badaniem funkcjonowania mózgu. Jednakże metodologia badania umysłu nie

powinna brać w rachubę tylko badania mózgu, ale powinna uwzględnić całość (cały byt), podczas gdy dotychczas badaniom naukowym poddawane były wyodrębnione elementy funkcjonowania bytu: ciało, zmysły, mózg, umysł... Ta kartezjańska konsekwencja nie uwzględnia faktu, że w tym przypadku, całość stanowić może coś więcej niż suma poszczególnych części. Należy domniemywać, że umysł wspólnie z całą resztą bytu wspomaga się wzajemnie w bytowaniu. Fodor zaznacza: „głównym zadaniem umysłu nie jest działanie, lecz myślenie, a podstawowym modelem myślenia jest zdobywanie wiedzy. *Umysły służą do myślenia o świecie*”¹. Niewątpliwie prześwituje przez to myślenie duch dualizmu kartezjańskiego, jak i piętno maszyny Turinga.

Czy zatem nie należy przypuszczać, że współczesnym badaniom koncentrującym się na analizowaniu samego umysłu umyka istota jego natury. Ta subtelna różnica w przedmiocie badania może generować poważne skutki w rozumieniu jego funkcjonowania.

Mimo woli, nasuwa się skojarzenie z fizyką atomistyczną z początku dwudziestego wieku, obciążoną ówczesnie schematami fizyki klasycznej. Częstki elementarne przedstawiane były jako materialne kule podlegające newtonowskiemu prawom fizyki. Przedstawiane były schematy atomu helu z kulistymi elektronami krążącymi po orbicie jądra atomu, składającego się z innych par kul z których pierwsza przedstawiała cząsteczki protonów, a druga cząsteczki neutronów. Dynamiczny rozwój fizyki atomistycznej i mechaniki kwantowej wykazał, że ten idylliczny obraz był nie tyle dużym uproszczeniem, ile zakłamaniem istniejącego stanu rzeczy. Dzisiaj nikt nie przedstawi elektronu w postaci materialnej kuli, chociażby ze względu na jego dualistyczną naturę. Okazało się, że rzeczywistość jest bardziej skomplikowana i złożona niż przewidywały hipotezy fizyków. Mimo, że droga do zrozumienia przyrody wiodła wielokrotnie poprzez upraszczające fizyczne teorie, to by dogłębniej ją zrozumieć, teorie te nieustannie ulegają wieloaspektowemu powikłaniu.

Podobnie jest z koncepcjami dotyczącymi funkcjonowania umysłu, żywioł *oceanu* jaki stanowi ludzki umysł, próbuje się analizować, upraszczając go do *stojącej wody* w przydomowym stawie.

¹ J. Fodor, *Język Myśli LOT2*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2011, s. 16.

2. Kognitywistyczny charakter koncepcji Fodora

W latach sześćdziesiątych XX wieku Jerry Fodor był jednym z prekursorów myśli kognitywistycznej, nauki interdyscyplinarnej zajmującej się umysłem z punktu widzenia wielu różnych dziedzin. Badania umysłu w kognitywistyce prowadzone na pograniczu nauk szczegółowych; psychologii poznawczej, filozofii umysłu, lingwistyki, neurobiologii, sztucznej inteligencji, logiki i fizyki. Fodor wprowadził do kognitywistyki pojęcie reprezentacji umysłowej, co okazało się znaczącym wkładem w nowe spojrzenie na systemy poznawcze umysłu. Krokiem w zupełnie nowym kierunku było powstanie w latach pięćdziesiątych XX wieku kognitywistyki,

Robert Piłat we wstępie do *Języka myśli LOT2* pisze: „Uznanie korzyści płynących z przyjęcia pojęcia reprezentacji skomplikowało obraz procesów poznawczych. Każda teoria kognitywistyczna odwołująca się do tego pojęcia musiała bowiem przekonująco powiązać następujące cechy reprezentacji: (1) posiadanie nośnika, którego własności pozwalają w części przynajmniej wyjaśnić własności samej reprezentacji; (2) posiadanie treści, czyli nie trywialną relację reprezentacji do pewnego przedmiotu lub zbioru przedmiotów; (3) istnienie systematycznie działającego mechanizmu reprezentowania, wyjaśniającego, dlaczego dana reprezentacja może pełnić swoją funkcję; (4) posiadanie znaczenia dla posiadacza reprezentacji”².

Jerry Fodor twierdził, że relacje reprezentacji w stosunku do tego co jest reprezentowane, jak i relacje zachodzące między reprezentacjami, należy potraktować jako relacje przyczynowe. Swój pogląd ujął w koncepcji, którą nazwał Reprezentacyjną Teorią Umysłu. W teorii tej utrzymywał, że reprezentacje tworzą swego rodzaju język myślenia, tak zwany *mentalese*, który umożliwia kompleksowe powstawanie myśli, poprzez łączenie prostszych myśli na różne sposoby.

Jest tu pewna analogia do teorii reprezentacjonizmu, brytyjskich empirystów, poglądu według którego postrzeganie u człowieka odbywa się za pośrednictwem pojęć stanowiących wizerunek przedmiotów, będących ich reprezentantami. Postrzeganie rzeczy, według Fodora, przebiega w naszym umyśle nieco inaczej, powstają także reprezentacje obiektów zewnętrznych, ale nasze akty percepcyjne polegają na tworzeniu odpowiednich bytów mentalnych, które są reprezentacjami, albowiem nie zgadzał się na traktowanie reprezentacji umysłowych jako idealistycznych opisów procesów poznawczych uważając, że reprezentacje istnieją materialnie.

² J. Fodor, *Język Myśli LOT2*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2011, s. 146.

Elementem umożliwiającym tworzenie *mentalese* są syntaktyczne powiązania pomiędzy symbolami będącymi reprezentacjami umysłu. Fodor uważa, że myślenie polega na syntaktycznych operacjach (przekształceniach) wykonywanych na tych symbolach, które wchodzą w przyczynowe interakcje ze względu na posiadane własności syntaktyczne.

Według Fodora zachodzące procesy mentalne mają charakter komputacyjny. Łaciński zwrot *computare* oznacza obliczanie, lub też sposób liczenia. Przykładowo: jeżeli mamy dwie cyfry: 2 i 3, to wynikiem ich komputacji: w przypadku wykonania dodawania, może być liczba 5, w przypadku mnożenia, może być liczba 6, ale również może być to 11 000, gdy pierwsza liczba oznacza ilość jedynek, a druga liczba oznacza ilość zer. Jak widzimy nie należy rozumienia tego zwrotu ograniczać do działań arytmetycznych, gdyż jego zakres jest znacznie szerszy. Komputacja stanowi przekształcenie zbioru pewnych danych wprowadzanych na wejściu, w inny zbiór danych otrzymywanych na wyjściu. Sposób przekształcenia uzależniony jest od implementacji, to znaczy od instrukcji. Implementacja jest to działanie wdrożonego odpowiedniego programu umożliwiającego proces przekształcania abstrakcyjnego systemu lub określonych symboli na język myśleni. Zatem mechanizm odpowiedzialny za implementację praw psychologicznych ma charakter obliczeniowy. Analogicznie jak w implementacji systemu operacyjnego dla konkretnego typu komputera. Symbole języka myśli będąc reprezentacjami mentalnymi, które są realizowane przez stany mózgowie, mają nie tylko własności syntaktyczne, ale i semantyczne.

Kolejną tezą Fodora, było przekonanie, że języka myśleni się nie uczymy, jest on językiem wrodzonym. Nawet najbardziej skomplikowane treści teorii naukowych mogą pojawić się jako treści reprezentacji umysłowych, tylko wtedy, gdy istniały wcześniej w postaci wcześniejszych zasobów języka myśleni.

Robert Piłat pisze we wstępie do *LOT2*: „Elementarne reprezentacje, w tym elementarne reprezentacje własności (pojęcia), są zatem wrodzone. Ponieważ, zgodnie z poprzednio zreferowanymi tezami Fodora, cały zasób naszych pojęć pochodzi z operacji syntaktycznych na pojęciach (reprezentacjach) elementarnych, to otrzymujemy zaskakujący wniosek, że wszystkie pojęcia nawet takie jak ELEKTRON, są wrodzone. Nikt nie może mieć pojęcia ELEKTRONU, jeśli nie jest zdolny do syntaktycznej konstrukcji, opartej na wrodzonym słowniku i regułach języka myślowego, prowadzącej do tego pojęcia”³. Odnosząc się do rozważań, dotyczących elektronu

³ R. Piłat, *Wstęp*, [w:] J. Fodor, *Język Myśli LOT2*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2011, s. XIII.

opisanych na wstępie tej pracy, nasuwa się pytanie, jaki mechanizm według Fodora uruchamia odpowiednie zasoby języka umysłowego? Zupełnie co innego rozumiał pod pojęciem ELEKTRON, fizyk zajmujący się cząstkami elementarnymi w latach pięćdziesiątych XX wieku, a co innego ten sam fizyk rozumie w drugiej dekadzie XXI wieku.

Fodor uważa, że teza o wrodzoności pojęć i teza o potrzebie ich teoretycznej konstrukcji to są dwie różne, odrębne kwestie. Mechanizmem uruchamiającym zasoby języka umysłowego są w tym wypadku nowe teorie naukowe, które udostępniają nowe pojęcia. Mechanizm uczenia się, funkcjonuje na zasadzie uruchamiania kolejnych nowych pojęć, krok po kroku, których struktury są od początku obecne w naszym umyśle. I żaden proces nie jest w stanie, według Fodora, ich tam umieścić, jeżeli wcześniej ich tam nie było.

3. Sens i znaczenie Gottloba Frege w ujęciu Jerrego Fodora

Istotną kwestią w LOT 2 są przemyślenia Jerrego Fodora odnoszące się do istnienia autonomicznych sensów u Gottloba Fregego. W swojej pracy pod tytułem *Sens i znaczenie (Über Sinn und Bedeutung)* napisanej w 1892 r, Frege udowadnia, iż istnieje różnica pomiędzy sensem a znaczeniem. I dla poprawnego rozumienia działania umysłu jest zrozumienie tej różnicy. W początku rozprawy, Frege precyzuje problem przez siebie postawiony. Ten fragment jego pracy dla zrozumienia istoty zagadnienia należy przytoczyć w pełnym wymiarze argumentacji:

„Tożsamość pobudza do pytań, na które niełatwo odpowiedzieć. Czy jest stosunkiem? Czy jest stosunkiem między przedmiotami? A może między nazwami przedmiotów, ich znakami? To ostatnie przyjmowałem w swej *Begriffsschrift*, a zdawały się przemawiać za tym następujące racje: $a = a$ oraz $a = b$ są oczywiście zdaniami o nie równej wartości poznawczej. Zdanie $a = a$ obowiązuje a priori i za Kantem nazwiemy je analitycznym; natomiast zdania postaci $a = b$ są często cennym rozszerzeniem naszej wiedzy i nie zawsze dadzą się uzasadnić a priori. [...] Gdyby tożsamość uznać za stosunek między tym, co nazwy „a” i „b” oznaczają, to $a = b$ nie różniłoby się chyba od $a = a$, jeżeli tylko $a = b$ jest prawdą. Wyrażałoby się w ten sposób pewien stosunek rzeczy do siebie samej, mianowicie taki, w jakim każda rzecz pozostaje sama do siebie, żadna zaś nie pozostaje do jakiegokolwiek innej. Przez $a = b$ chce się pewnie powiedzieć, że „a” i „b” oznaczają to samo, ale wtedy mówi się właśnie o znakach, stwierdzając

między nimi pewien stosunek. Jednakże stosunek taki zachodziłby między nazwami (albo znakami) tylko o tyle, o ile one coś nazywają (albo oznaczają), a więc dzięki ich odniesieniu do tego samego obiektu. Odniesienie to jest jednak kwestią arbitralnej umowy: nie można nikomu zabronić, by obrał za znak jakiś inny dowolnie wytwarzalny proces lub przedmiot. Zdanie $a = b$ dotyczyłoby zatem nie rzeczy, lecz jedynie naszej symboliki, nie wyrażając właściwie żadnej wiedzy. Tymczasem często o to właśnie nam chodzi. Gdyby znak „a” różnił się od znaku „b” tylko jako przedmiot (czyli w tym wypadku kształtem), a nie jako znak (czyli nie swym sposobem oznaczania), to wartość poznawcza zdania $a = a$ byłaby w istocie taka sama jak zdania $a = b$, jeżeli tylko $a = b$ jest prawdą. Różnica między nimi może się pojawić tylko wtedy, gdy różnym znakom odpowiadać będą różne sposoby, w jakie oznaczany przedmiot jest dany. Niech proste a, b, c łączą wierzchołki trójkąta ze środkami przeciwległych boków. Punkt przecięcia prostych a i b jest wtedy tożsamy z punktem przecięcia prostych b i c. Mamy więc dwa różne oznaczenia tego samego punktu, przy czym nazwy te („punkt przecięcia prostych a i b”, „punkt przecięcia prostych b i c”) wskazują zarazem sposób, w jaki przedmiot jest dany. Dlatego w zdaniu owym jest zawarta rzeczywista wiedza. Narzuca się teraz samo przez się, by ze znakiem (nazwą, zwrotem, literą) wiązać prócz tego, co on oznacza i co można nazwać jego znaczeniem (Bedeutung), także coś, co nazwałbym jego sensem (Sinn), i w czym zawarty jest ów sposób, w jaki przedmiot jest dany. W naszym przykładzie wyrażenia „punkt przecięcia prostych a i b” oraz „punkt przecięcia prostych b i c” miałyby więc wprowadzić to samo znaczenie, ale nie ten sam sens. Podobnie „Gwiazda Wieczorna” i „Gwiazda Poranna” miałyby to samo znaczenie, ale nie ten sam sens”⁴.

W LOT2 Fodor poddaje analizie kasus sensu i znaczenia nazwiska Paderewski. Paderewski był politykiem i pianistą, znaczenie tego nazwiska, w obu przypadkach, jest takie samo, dotyczy tej samej osoby (bo może być jest jeszcze ktoś inny kto jest politykiem i pianistą i nazywa się Paderewski). Sens natomiast, „naszego” Paderewskiego jako polityka, dla tych co znają go tylko ze strony działania w polityce, jest inny niż sens „naszego” Paderewskiego pianisty, którzy znają go z koncertów, a nie słyszeli by zajmował się polityką.

Fodor dwukrotnie wypowiadał się w kwestii istnienia autonomicznych sensów. W 1998 roku w książce pt. *Where Cognitive Science Went Wrong*, a na-

⁴ G. Frege, *Sens i znaczenie*, [w:] *Pisma semantyczne*, PWN, Warszawa, 2014, ss. 60, 61.

stępnie w książce *Język myśli LOT 2*. We wstępie do *LOT 2* Robert Piłat tak ujmuje stanowisko Fodora: „Sens i sposób prezentacji nie są tym samym; co więcej, do ustalenia tożsamości przedmiotu odniesienia sens wydaje się niepotrzebny. Potrzebujemy różnic w sposobach prezentacji, bo faktem jest, że dwie osoby mogą inaczej interpretować ten sam przedmiot. Jednak w celu ustalenia sposobu prezentacji nie trzeba się odwoływać do językowo zdefiniowanych sensów, lecz do konstrukcji aparatu poznawczego – do reprezentacji umysłowych. Reprezentacje umysłowe – wedle wyrażenia Fodora dzielą rzeczywistość subtelniej niż sensory wyrażań”⁵.

Według Fodora w języku myśleńskim w reprezentacjach umysłu, w określonym myślącym umyśle, istnieją dwie osobne nazwy odpowiadające nazwisku Paderewski to jest PADEREWSKI₁ (Paderewski pianista) i PADEREWSKI₂ (Paderewski polityk). Obie nazwy są sobie równe pod względem logicznym, ale nie pod względem analitycznym, gdyż jedna dotyczy Paderewskiego pianisty, druga polityka. Fodor stawia tezę, iż te dwie nazwy nie istnieją w języku mówionym, w którym istnieje tylko jedna nazwa Paderewski, a jedynie istnieją w języku myśleńskim. Nie powstają w języku mówionym, gdyż język mówiony pozbawiony jest własności semantycznych, które przynależne są językowi myśleńskiemu.

W książce *Myśl* Frege pisze: „Mamy myśl nie tak jak mamy wrażenia zmysłowe, i widzimy je nie tak, jak widzimy np. gwiazdy. Potrzeba tu specjalnego określenia, którym niech będzie słowo „ujmować”. *Ujmowaniu* myśli musi odpowiadać pewna dyspozycja psychiczna: zdolność myślenia. Myśląc nie wytwarzamy myśli, lecz je tylko ujmujemy.”⁶ Fodor natomiast uważa, że reprezentacje umysłu istnieją materialnie, a nie jako obiekty teoretyczne. Nie zgadza się na traktowanie reprezentacji jako idealizacji procesów poznawczych.

Zgodnie z teorią Fodora myśl powstaje w języku myśleńskim na bazie reprezentacji umysłowych. Z kolei, w reprezentacjach umysłowych dla wyrażenia PADEREWSKI powstają osobne nazwy PADEREWSKI₁ i PADEREWSKI₂, z założeniem, że to możliwe, bo to w nich zawarte są wartości semantyczne umożliwiające powstanie tych dwóch osobnych nazw. Dlatego wg Fodora w języku mówionym, sensory Fregego nie mają racji bytu z kilku powodów. Po pierwsze, uważa „że przyjęcie sensów prowadzi

⁵ R. Piłat, *Wstęp*, [w:] J. Fodor, *Język Myśli LOT2*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2011, s. XX i XXI.

⁶ G. Frege, *Myśl*, [w:] *Pisma semantyczne*, PWN, Warszawa, 2014, s. 125.

w semantyce do kłopotliwego holizmu, nie sposób bowiem określić jak wiele innych sensów trzeba uwzględnić w celu określenia danego indywidualnego sensu. Tylko semantyka oparta na odniesieniu pozwala należycie indywidualizować pojęcia⁷. Po drugie, nie mogą mieć różnych wartości semantycznych, bo nie mają wartości semantycznych w ogóle, a po trzecie to wartości semantyczne określają różnice sensów, a jeżeli tych wartości nie ma, nie możemy mówić o różnych sensach jakiegoś konkretnego znaczenia.

Ale, jeżeli jest tak jak opisuje to Fodor, to by znaczyło, że jednocześnie nie ma on racji twierdząc, że Frege błędnie wysunął koncepcje istnienia sensów. Sensy, zgodnie z sugestią Fregego, służą w języku mówionym do określenia w czym zawarty jest ów sposób i jak przedmiot jest dany. Jak jest dany PADEREWSKI pianista, a jak PADEREWSKI polityk. Zaproponowane przez Fodora Reprezentatywne Teorie Umysłu nie występują w języku mówionym, a w języku myśleńskim. Frege w 1892 r., pisząc *Sens i znaczenie*, nic nie wiedział o języku myśleńskim, zaproponował więc koncepcje sensów w języku mówionym, by można było odróżnić w jaki sposób jest nam dany przedmiot.

Także argument Fodora, że przyjęcie sensów prowadzi do kłopotliwego, jego zdaniem, holizmu w semantyce, nie przekonuje, gdyż wg Fodora język mówiony w którym Frege doszukuje się sensów, nie ma własności semantycznych. Jeżeli Frege dostrzega sensy w języku mówionym, to w jaki sposób mogą one wpływać na holizm w semantyce, z założenia umieszczonej przez Fodora w języku myśleńskim?

Osobnym problemem jest to, czy autor ma rację, pozbawiając język mówiony własności semantycznych? Można powiedzieć, że Fodor ma rację dostateczną, by uważać, że własności semantyczne myśli, są pierwotne wobec własności semantycznych języka, ale czy na tyle ma rację by w związku z tym całkowicie pozbawić język mówiony własności semantycznych? Na to pytanie spróbuję odpowiedzieć poniżej.

4. Własności semantyczne w języku mówionym

Przywołam tu jedno z założeń Fodora umieszczone w końcowej części książki *Język myśli LOT 2* odnoszące się do własności semantycznych języka: „Na początek zakładam, w duchu wcześniejszych rozdziałów, że własności semantyczne myśli są pierwotne wobec własności semantycznych języka.

⁷ R. Pilat, *Wstęp*, [w:] J. Fodor, *Język Myśli LOT2*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2011, s. XXI.

A więc na przykład znaczenie jakiegoś polskiego zdania jest wyznaczone, na dobrą sprawę w pełni, przez treść myśli, do wyrażania której go użyto. Wynika stąd, że semantyka jest w istocie teorią myśli, których treść nie jest raczej wyznaczona przez normy i konwencje. Całkiem możliwe, że wbrew wszelkim pozorom język polski nie ma żadnych własności semantycznych.”⁸

Zgodnie z tezami Fodora, zdania w języku myśleńskim, jako sposoby przedstawiania, implementują za pomocą operacji na symbolach stany mentalne. Wprowadzane dane stanowią swoistą Informację o świecie, które są podawane w postaci treści lub znaczenia. Jakości treściowe nazywane są własnościami semantycznymi lub jakościami intencjonalnymi. Uznając, że operacje na symbolach są głównie operacjami na informacjach, procesy komputacyjne nazywano obliczeniowymi (ze względu na charakter operacji), lub informacyjnymi (ze względu na treść zbioru). Umysł, w tym rozumowaniu, określony jest jako system komputacyjny. Należy zaznaczyć, że rozumienie, jak i wiedza przypisywane są każdemu systemowi, który adaptuje się do informacji płynących ze środowiska.

Przyjmując logikę hipotezy Jerry'ego Fodora i odnosząc powyższe rozumowanie do cytowanego na początku założenia należy zgodzić się z autorem, że znaczenie zdania konstruowanego przez dany umysł jest wyznaczone całkowicie przez treść myśli, do wyrażania której go użyto, co skutkuje tym, że własności semantyczne myśli są pierwotne wobec własności semantycznych języka. Jednakże nie musi to oznaczać, iż sam język nie ma własności semantycznych. Język bowiem rządzi się własnymi prawami i zdarzają się okoliczności których język mówi więcej niż zamierzał autor myśli. Przemawia on w swój indywidualny sposób do słuchacza lub czytelnika, który dokonuje transkrypcji tego co odbiera po przez implementacje charakterystyczną dla jego umysłu, tworząc czasami nową treść z nowymi reprezentacjami mentalnymi, tworzącymi inne symbole języka myśli. Można pokusić się tu o założenie, że jest to możliwe, wbrew sugestii Fodora, właśnie dzięki posiadaniu przez język mówiony własności semantycznych.

Hans Georg Gadamer w *Prawdzie i metodzie* dotyka z innej strony omawiany problem, pisząc między innymi: „Docieramy w ten sposób do drugiego aspektu relacji między językiem a rozumieniem. Nie tylko wyróżniający się przedmiot rozumienia, przekaz tradycji, ma językową naturę – samo bowiem rozumienie ma zasadnicze odniesienie do języka. Wyszliśmy od tezy, że rozumienie jest wykładnią, gdyż tworzy horyzont

⁸ J. Fodor, *Język Myśli LOT2*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2011, s. 277.

hermeneutyczny, w którym zarysowuje się pogląd tekstu. Aby jednak móc wyrazić pogląd tekstu w jego rzeczowej zawartości, musimy go przełożyć na nasz język, to zaś oznacza, że odnosimy go do całokształtu możliwych poglądów, w obrębie którego poruszmy się mówiąc i będąc w gotowości do mówienia.”⁹ Opisana przez Gadamera sytuacja była by nie możliwa gdyby język mówiony sam w sobie nie miał własności semantycznych.

Gadamer uważał, że tym między innymi, charakteryzuje się arcydzieło, że użyty w nim język przekracza zamysł idei samego autora, dzięki czemu dzieło jest odczytywane na nowo przez kolejne pokolenia. Na tekst nakładane są aktualne nowe treści. Tak odczytywane są na przykład dzieła Ajschylosa, Sofoklesa, Eurypidesa, czy Szekspira, których treści współcześni odczytują na nowo. Obecność własności semantycznych w języku mówionym potwierdza inny cytat Gadamera: „Tak jak w rozmowie rozumienie musi tu dążyć do wzmocnienia sensu wypowiedzi. Zawartość tekstu musi być uwolniona od wszelkiej towarzyszącej jej przygodności i ujęta w pełni swej idealności, na gruncie której wyłącznie obowiązuje. Tak więc utrwalenie na piśmie właśnie dlatego, że sens wypowiedzi całkowicie oddziela od jej autora, czyni samego rozumiejącego czytelnika arbitrem prawdziwości tekstu. Właśnie dzięki temu czytający doświadcza prawdziwości tego, co doń przemawia i co on rozumie.”¹⁰ Fodor ma rację twierdząc, że semantyka jest w istocie teorią myśli. Istnieją jednak sytuacje w których semantyka języka myśli jest na tyle hermetyczna, że nie jest w pełni przekładalna na język mówiony. Tak jest w przypadku wielkich poetów, nie wiemy i nie będziemy wiedzieli jaki był w swej istocie sens pierwotny myśli poety w języku myśleńskim. W jakim stopniu to co zostało zapisane było kompromisem pomiędzy tym co poeta odczuwał i wyrażał w języku myśli, a tym co wyraził w języku mówionym. Jaki konsensus nastąpił przy przeniesieniu języka mówionego na papier i w końcu jak to zostanie odczytane. Myślę, że nie da się wykluczyć semantyki z języka mówionego i dzięki temu, że istnieje semantyka języka mówionego poeci mogą być nieustannie odczytywani na nowo.

⁹ H.G. Gadamer, *Prawda i metoda*, Wydawnictwo Inter Esse, Kraków, 1993 r. s. 363.

¹⁰ *Tamże*, s. 362.

A few philosophical reminiscences after reading Jerry Fodor's book entitled *Language of thought LOT2*

Abstrakt: Reading Jerry Fodor's *Language of thoughts LOT2* leads to a number of very different reflections. Turing's test defines a certain ability to think within limits of available research. There is no way that we could be fully replaced by the Turing machine but Turing's test left its mark on contemporary hypotheses in research on the functioning of the mind. The mind is not considered or analysed as a whole, along with the rest of being; instead, only chosen elements of existence are analysed. Fodor introduced the concept of mental representation into cognitive science. He called his views RTU concept. He maintained that the representations form the so-called 'language of thought' or *mentalese*, which allows the complex formation of thoughts. According to Fodor thinking depends on syntactic operations performed on symbols that make causal interactions in accordance with their syntactic properties. Mental processes are of computational nature and the mechanism responsible for the implementation of psychological laws is calculative. In the language of thought symbols have not only syntactic but also semantic properties. We do not need to learn it as it is our innate language. Referring to the existence of autonomous meanings in Gottlob Frege's theory, Fodor claimed that Frege's meanings cannot exist in the spoken language; they may only be used to determine what method is included and how the object is given. According to Fodor sentences in the language of thought implement mental states by performing operations on symbols. Fodor proves that semantics is, in fact, theory of thought. However, there are situations in which semantics of the language of thought is so hermetic that it is not fully translatable into the spoken language, like in case of great poets.

Key word: language of thought, meaning, significance, semantics, syntax.

Bibliografia:

- Fodor Jerry, *Język Myśli LOT2*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2011.
- Frege Gottlob, *Myśl*, [w:] *Pisma semantyczne*, PWN, Warszawa, 2014.
- Frege Gottlob, *Sens i znaczenie*, [w:] *Pisma semantyczne*, PWN, Warszawa, 2014.
- Gadamer Hans Georg, *Prawda i metoda*, Wydawnictwo Inter Esse, Kraków, 1993.
- Goldberg Elkhonon *Jak umysł rośnie w siłę gdy mózg się starzeje*. PWN, Warszawa, 2014.
- Heidegger Martin, *Bycie i czas*, PWN, Warszawa, 1994.
- Kurzweil Ray, *Nadchodzi osobliwość. Kiedy człowiek przekroczy granice biologii*, Wydawnictwo Kurhaus, Warszawa, 2013.
- Lakoff George i Johnson Mark, *Metafory w naszym życiu*, PIW, 1988.
- Piłat Robert, *Wstęp*, [w:] Fodor Jerry, *Język Myśli LOT2*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2011.

Mgr Jan Grzanka, doktorant prof. dr hab. Zenona Roskala Wydział Filozofii KUL. Absolwent Wydziału Hydrotechniki Politechniki Gdańskiej, Wydziału Nauk Społecznych (kierunek filozofia) Uniwersytetu Gdańskiego, Studiował Teologię na Gdańskim Instytucie Teologicznym, ekonomię na Uniwersytecie Gdańskim oraz uczestniczył w pięcioletnich warsztatach Szkoły Filozofii Tadeusza Gadacza w Collegium Civitas. Kontakt: jangrzanka@onet.pl

Helena Liwo (Gdańsk)

Komunikacyjny status prozodii mowy w kontekście roszczeń do ważności Jürgena Habermasa

Abstrakt: Język odgrywa wiodącą rolę w komunikacyjnym funkcjonowaniu człowieka. W wypowiedzi językowej podstawowe znaczenie komunikacyjne posiada warstwa suprasegmentalna, inaczej prozodyczna, w dużym stopniu decydująca o jej właściwym odbiorze w językowych interakcjach. Składają się na nią, biorące swe źródło w świecie muzyki cechy suprasegmentalne (prozodyczne) mowy: jej melodia, akcent i iloczyn. Dzięki zawartym w wypowiedzi językowej elementom prozodycznym stanowi ona spoisty, pełen znaczenia i ekspresji przekaz; intencjonalny i zrozumiały dla odbiorcy komunikat. Eksplicacja komunikacyjnego znaczenia warstwy prozodycznej osadzona została w kontekście dwóch współzależnych ze sobą teorii: działania komunikacyjnego Jürgena Habermasa oraz aktów mowy Johna Austina. Uchwycona na ich podstawie korelacja pomiędzy działaniem komunikacyjnym a wypowiedzią językową ma bowiem miejsce w jej warstwie prozodycznej, dzięki której wypowiedź zyskuje niezbędne dla funkcji komunikacyjnych roszczenia ważnościowe.

Słowa kluczowe: działanie komunikacyjne, prozodia, roszczenia do ważności, wypowiedź językowa, wypowiedź muzyczna.

Wstęp

Życie ludzkie zawiera się w sferze pragnień i dążeń do ich realizacji. Ich zmysłowa i duchowa natura przenikają się i wzajemnie dopełniają. Wśród tych potrzeb znaczące miejsce zajmuje komunikacja, kierująca ludzkie działania w stronę uzyskania kontaktu ze współuczestnikami przestrzeni społecznej. Implikacją komunikacji jest zatem wymiana myśli, uczuć i przekonań, a tym samym wzajemność w doznawaniu świata.

Czy każdy z nas bowiem nie przeżył momentu potrzeby owej *communio*, która rozumiana jest zarówno jako pragnienie wspólnoty, jak i dzielenie się w obszarze tej wspólnoty, jako zgoda na wejście w subiektywne światy i ich połączenie, socjalizacja i indywidualizacja, jako wzajemne i własne. Ten, jakże dualny, wymiar komunikacji, wymaga niemałej intuicji w definiovaniu jej inter- i intrasubiektywnych obszarów. Jest to jednak konieczne,

bowiem fakt komunikacji w ludzkich zachowaniach wydaje się niepodważalny. Założeniem komunikacji staje się zatem porozumienie jednostki ze światem, zorientowane na wytworzenie międzyludzkich więzi dających poczucie akceptacji, bezpieczeństwa i zrozumienia. W taki właśnie sposób ujmuje sens komunikacji niemiecki filozof i socjolog, Jürgen Habermas.

Działanie językowe a komunikacja

Punktem wyjścia przedstawionej analizy prozodycznego aspektu wypowiedzi językowej jest Habermasowskie pojęcie działania komunikacyjnego (interakcji) opartego na uczestnictwie równorzędnych partnerów, co implikuje jego międzypodmiotowy charakter. Przebieg interakcji regulują obowiązujące normy społeczne, które określają wzajemne oczekiwanie zachowań i których przestrzeganie nie może być jednostronne. Strategia działania interakcyjnego jest zatem strategią wzajemności, w której bierze się pod uwagę i interpretuje wartości i sądy wszystkich działających, w sposób równorzędny uznając ich ważność. Ranga tych interakcyjnych reguł „zasadza się wyłącznie na intersubiektywności porozumienia co do zamiarów oraz na powszechnym uznaniu powinności”¹. Interakcja jest pewnego rodzaju procesem ukierunkowanym na dochodzenie do porozumienia pomiędzy uczestnikami działania.

Jednocześnie określa się warunki tego działania dotyczące charakteru norm, kalkulacji działającego oraz kontekstu samej interakcji. Normy dotyczą w tym wypadku nie tylko „samotnego podmiotu, ale członków grupy społecznej orientujących swe działania według wspólnych wartości”². Z kolei kalkulacja działającego ma na celu nie tyle uzyskanie porozumienia, lecz raczej możliwość porozumienia, czego podstawą jest niesterowana i międzypodmiotowa relacja pomiędzy działającymi. Niezbędny jest też wspólny kontekst działania jego uczestników, mający odniesienie do rzeczywistości zarówno obiektywnej (faktów), jak i jednostkowej (przeżyć) oraz społecznej (norm) i tworzący przestrzeń „świata życia” i „świata”³.

„Świat życia” stanowi podłoże komunikacyjnego działania, bazę, z której uczestnicy interakcji czerpią wiedzę o rzeczywistości. Wiedza ta

¹ J. Habermas, *Technika i nauka jako ideologia*, Przeł. M. Łukasiewicz. W: J. Szacki (red.), *Czy kryzys socjologii*, Państwowy Instytut Wydawniczy Warszawa 1977, s. 354.

² J. Habermas, *Pojęcie działania komunikacyjnego*. *Kultura i społeczeństwo*, 3, 1986, s. 7.

³ J. Habermas, *Teoria działania komunikacyjnego. Racjonalność działania a racjonalność społeczna* (t. 1), przeł. M. Kaniowski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1999, s. 135-136.

przybiera formę faktów i norm, stając się dla uczestniczących w interakcji wiedzą oczywistą. Nie oznacza to jednak, że spełnia w sposób bezwzględny kryterium obiektywności i pewności. Daje się raczej kwestionować i uzasadniać, wynika bowiem ze zmiennego, jednostkowego i zarazem grupowego doświadczenia, związanego z decentracją jednostkowego myślenia i działania. „Świat życia” traktować też można jako zasób „interpretacji”⁴ dotyczących obiektywnych faktów, norm i jednostkowych przeżyć, które pojawiają się w trakcie interakcji. Pojęcie „świata” natomiast ma bardziej zawężony zakres. „Świat” dotyczy wewnętrznych przekonań, motywów, faktów i norm danej jednostki tworzonych na bazie „świata życia”. Jest więc jej wiedzą. Jego obszar zawiera się w obszarze świata życia i wydobywa z niego odpowiednie do danej sytuacji elementy, niezbędne do zakreslenia obszaru działania komunikacyjnego. Musi bowiem istnieć jakaś sytuacja, której określenie z punktu widzenia komunikacji wymaga negocjowania czy interpretacji trzech światów: obiektywnego, subiektywnego i społecznego. Uczestnicy interakcji porozumiewają się ze sobą na określony wzajemnie temat wydobyty ze „świata życia”, koordynują swoje działania, dążąc do wytworzenia więzi między sobą oraz internalizują wartości grupy.

W związku z tym działanie komunikacyjne posiada trzy zasadnicze funkcje: porozumiewawczą, służącą wzajemnemu przekazywaniu wiedzy świata życia; integracyjną, polegającą na wytworzeniu więzi pomiędzy uczestnikami działania oraz socjalizującą, służącą wykształcaniu osobowych tożsamości przez wzajemne uzewnętrznianie przeżyć⁵. Poszukiwania idealnego z jednej strony, a urzeczywistnionego w przestrzeni jednostkowej i społecznej z drugiej działania komunikacyjnego, podjął sam Habermas, rozpoczynając tę drogę od ustalenia punktu wyjścia. Jest nim zapośredniczone z pragmatyngwistycznej teorii Johna Austina przekonanie, że za działanie takie można przyjąć akt mowy.

Zakładając zatem, że „powiedzieć coś, to zrobić coś”⁶, użycie pewnych wypowiedzi w określonych okolicznościach stanowi nie tylko powiedzenie czegoś, ale dokonanie pewnej czynności. Jest więc działaniem. W koncepcji Austina istnieją dwa rodzaje działania językowego. Po pierwsze, wypowiedź stwierdza pewien stan rzeczy i przekazuje na jego temat informacje, tym samym zyskując status konstatacji. Po drugie zaś, w pewnym rodzaju wy-

⁴ Tamże, s. 220.

⁵ Zob. J. Habermas, *op. cit.*, 1986, s. 36.

⁶ J. Austin, *Mówienie i poznawanie*, przeł. J. Woleński, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1993, s. 561.

powiedzi ich znaczenie wynika raczej z dokonywanych poprzez nie działań i ich skuteczności niż z samego tylko konstatowania rzeczywistości, są one performatywne⁷. Wypowiedź językową charakteryzuje też określona struktura wewnętrzna. W tym wymiarze staje się ona aktem lokucyjnym⁸, powstałym dzięki wypowiadaniu powiązanych regułami dźwięków w określonych okolicznościach.

Uściślenie wypowiedzi jako faktu nie jest jednakże wystarczającym argumentem, aby zadziałała ona w przestrzeni komunikacyjnej. Wymaga to niewątpliwie uzupełnienia jej o dodatkowe informacje zawarte w konwencjach związanych z posługiwaniem się językiem w typowych sytuacjach komunikacyjnych, a będących trybem zdania użytego w różnorodnym charakterze: stwierdzeniem, pytaniem, obietnicą, rozkazem, wyznaniem czy przypuszczeniem⁹. Tak sprecyzowana wypowiedź staje się aktem illokucyjnym, posiadającym „kostium gramatyczny”¹⁰ i interakcyjny, przystosowany do sytuacji, w której illokucja przebiega. Wykonanie czynności mówienia może być zarazem dokonaniem czynności innego rodzaju, wywołującym zazwyczaj w następstwie pewne skutki w sferze uczuć, myśli czy działań zarówno odbiorcy, jak i samego mówiącego. Powiedzenie czegoś bowiem ma zazwyczaj pewną intencję, przeznaczenie czy zamiar wywołania skutku. Ten rodzaj wypowiedzi definiuje Austin jako perlokucję.

Czy jednak każde z działań językowych o charakterze lokucji, illokucji i perlokucji spełnia konstytutywne dla komunikacji, a określone przez Habermasa funkcje porozumienia, integracji i socjalizacji? W tym kontekście wypowiedź powinna respektować pewne zobowiązania, nazwane przez Habermasa roszczeniami do ważności. Określić je można jako etyczne reguły wypowiedzi, współzależne z wymienionymi powyżej funkcjami działania komunikacyjnego i tworzące zbiór norm, jakie spełnić powinna wypowiedź językowa na drodze dochodzenia do porozumienia. Wypowiedź dąży do porozumienia wówczas, gdy „jest prawdziwa, jest słuszna ze względu na obowiązujący kontekst normatywny, jest szczerą, gdyż manifestowana intencja mówiącego jest tak zamierzona, jak została wyrażona”¹¹.

⁷ Tamże, s. 316.

⁸ Zob. R. Ohmann, *Mowa, działanie, styl*, przeł. K. Rosner, [w:] M. Głowiński (red.), *Znak, styl, konwencja*, Wydawnictwo Czytelnik, Warszawa 1977, s. 130.

⁹ Zob. J. Austin, *op. cit.*, 1993, s. 645; J. Habermas, *op. cit.*, 1999, s. 477.

¹⁰ J. R. Searle, *Czynności mowy*, przeł. B. Chwedończuk, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1987, s. 39.

¹¹ J. Habermas, *op. cit.*, 1986, s. 3.

Roszczenie do prawdziwości spełnia się w propozycjonalnej zawartości wypowiedzi, a więc nazywaniu faktów zgodnych z rzeczywistością, co ma odniesienie do porozumiewawczej czy też poznawczej funkcji mowy i skutkuje lokucją.

Roszczenie do słuszności z kolei regulowane jest normami grupy obowiązującymi mówiących, co odpowiada integracyjnej funkcji mowy. Punkt ciężkości położony jest w tym wypadku nie na samo wypowiedzenie faktu dotyczącego jakiegoś zjawiska, ale na ustanawianie relacji pomiędzy wypowiadającymi się, opartej o przyjęte przez nich wartości socjokulturowe. Charakter tak zbudowanej wypowiedzi jest zatem illokucyjny.

Ostatnie z przytoczonych roszczeń ważnościowych, roszczenie do szczerości, związane jest natomiast z prezentowaniem przez wypowiadających się ich subiektywnych przeżyć, intencji, przekonań i uczuć, co ma odniesienie do funkcji socjalizującej, połączonej z ekspresywnym użyciem języka. Jest więc w Austinowskim podziale aktów mowy perlokucją. Z drugiej strony roszczenie do szczerości może zostać spełnione w wypowiedzi illokucyjnej. Bierze ona przecież pod uwagę, podobnie jak perlokucja, przekonania i nastawienia wypowiadającego się, które on sam manifestuje, wypowiadając się w określonej konwencji. Przekonania te wynikają jednak w tym przypadku z ustalonych norm grupy, są więc nie tylko, jak w przypadku perlokucji, jednostkowe, ale równocześnie wspólne dla wszystkich uczestników.

Czy jednak respektowanie przez mówiące podmioty roszczeń do ważności rzeczywiście pozwala uzyskać porozumienie oraz jaki jest zakres tego porozumienia.

Uwzględnianie obiektywnego roszczenia do prawdziwości daje możliwość osiągnięcia porozumienia wówczas, gdy wypowiedź dotyczy faktu znaczącego dla obu stron. Fakt ten powinien mieć się w zbiorze sądów o rzeczywistości respektowanych przez wszystkich uczestników rozmowy, być przez nich zrozumiały i akceptowany, co jest spełnia uwiarygodniona zewnętrzną i wewnętrzną prawdą wypowiedź lokucyjna. Same fakty zawarte są również w wypowiedziach o charakterze illokucji i perlokucji, każda z nich bowiem zawsze przekazuje pewien sąd o rzeczywistości. Z reguły jednak zainicjowanie wypowiedzi poprzez fakt mieści się w zasięgu zainteresowań i wiedzy jednego z mówiących. Porozumienie staje się więc pozorne, a jego zakres niewielki.

Szerszy zakres, co podkreśla Habermas, ma natomiast porozumienie wynikające z respektowania roszczenia do słuszności. W tym wypadku rozmówcy nie tylko porozumiewają się na określony przez obie strony temat, ale uwzględniają wspólne normy i starają się w ich obszarze interpretować swoje wypowiedzi. Ten kontekst normatywny pojawia się w regulowanej językowymi regułami illokucji. Wypowiedzi dotyczą więc obu rozmówców, są oni równorzędnymi, działającymi językowo podmiotami, tworzącymi pomiędzy sobą więzi.

Roszczenie do szczerości natomiast, eksponując ukryte bądź jawne intencje mówiącego, może wytworzyć porozumienie sterowane. Wypowiadający się ma w tym wypadku wpływ na reakcje słuchacza, a zatem zakres konsensu jest ustalany przez mówiącego. Równorzędność pozycji staje się zaburzona, mówiący za pomocą zawartych w swojej wypowiedzi intencji kieruje rozmową w sposób pożądaný dla siebie, a tym samym może manipulować zachowaniami i działaniami słuchaczy. Oczywiście więc w tym wypadku staje się analogia roszczenia do szczerości i wypowiedzi perlokucyjnej. To właśnie ekspresja perlokucji determinują moc oddziaływania na słuchacza. Ten emocjonalny aspekt zawarty jest również w wypowiedzi illokucyjnej, która, uwzględniając wspólne nastawienia, ma odniesienia do jednostkowych intencji i przekonań. Można więc przyjąć, że respektowanie podczas wypowiedzi któregośkolwiek z roszczeń do ważności prowadzi do uzyskania porozumienia pomiędzy uczestnikami rozmowy.

„W każdym akcie mowy tkwi telos porozumienia”, stwierdza Habermas¹². Dlatego też wszelkie wypowiedzi mające charakter lokucji, illokucji czy perlokucji są działaniami komunikacyjnymi. Jednak rzeczywiste porozumienie uzyskiwane jest poprzez wypowiedź illokucyjną, uwzględniającą jednocześnie wszystkie warunki ważnościowe. W przestrzeni komunikacyjnej illokucje zajmują bezprzecznie centralne miejsce. Dzięki nim bowiem dokonuje się proces nie tylko porozumienia, ale też, co podkreśla Habermas, dochodzenia do porozumienia¹³. Stąd też wypowiedzi illokucyjne we wzajemnych relacjach mogą tworzyć doskonałą formę działania komunikacyjnego. Habermas określa ją mianem „idealnej sytuacji rozmowy”¹⁴, którą nazwać też można dialogiem illokucyjnym. W dialogu takim wymiana argumentów i podejmowanie decyzji pozwala na syme-

¹² J. Habermas, *Teoria i praktyka*, przeł. M. Łukasiewicz i Z. Krasnodębski, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1983, s. 41.

¹³ J. Habermas, *op. cit.*, 1999, s. 475.

¹⁴ J. Habermas, *op. cit.*, 1986, s. 37.

tryczny podział szans oraz równość wyboru i dokonywania aktów mowy. Gwarantuje więc osiągnięcie rzeczywistego porozumienia¹⁵. Rzeczywistość działania komunikacyjnego jest bowiem językowa, a sam język można rozpatrywać jako „medium dochodzenia do porozumienia”¹⁶.

Które z elementów językowej wypowiedzi współzależne są w największym stopniu z funkcją komunikacyjną to pytanie, jakie w tym miejscu należy sobie zadać.

Prozodia jako składnik wypowiedzi językowej

Organizacja systemu językowego obejmuje trzy powiązane ze sobą poziomy. Pierwszy z nich odnosi się do dźwięków, z których budowane są wypowiedzi, nabierając przy tym mocy fonetycznej i stanowi poziom fonologiczny. Drugi z kolei, odnosi się do treści i znaczenia, jakie niosą ze sobą dźwięki mowy, co konstituuje go jako poziom semantyczny. Ostatni wreszcie to poziom syntaktyczny, porządkujący za pomocą reguł gramatycznych znaczeniowe dźwięki mowy w dłuższe struktury, jakimi są frazy bądź zdania. W tym miejscu odnieść się należy do poziomu fonologicznego, zawierającego komplementarne wobec siebie, warstwę segmentalną i suprasegmentalną (prozodyczną).

Warstwa segmentalna dotyczy składników dźwiękowych, z których budowane są wypowiedzi językowe w ich elementarnym znaczeniu, a więc jako zróżnicowanych wobec siebie podstawowych segmentów języka, fonemów. Warstwa suprasegmentalna z kolei odnosi się do czynników związanych z elementami muzycznymi zawartymi w dźwiękach mowy, a którymi są ich akcent, melodia i iloczasy¹⁷. Decydują one w dużym stopniu

¹⁵ Zob. L. Morawski, *Dyskurs w ujęciu Jürgena Habermasa a inne koncepcje argumentacji*. [w:] L. Witkowski (red.), *Dyskursy rozumu: między przemocą a emancypacją. Z recepcji J. Habermasa w Polsce*, Wydawnictwo A. Marszałek, Toruń 1990, s. 130-131.

¹⁶ J. Habermas, *Teoria działania komunikacyjnego. Przyczynek do krytyki rozumu funkcjonalnego* (t.2), przeł. A.M. Kaniowski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2002, s.44.

¹⁷ Zob. D. Crystal, *The Cambridge Encyclopedia of Language* (wyd. 3), Cambridge University Press, Cambridge 2010; M. Dłuska, *Prozodia języka polskiego*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1976; H. Jadacka H., *Akcent*, [w:] J. Bartmiński i M. Nowosad - Bakalarczyk (red.), *Prozodia, fonetyka i fonologia*, Wyd. UMCS, Lublin b.r.w., s. 167-171; K. Wóycicki, *Melodia mowy*, [w:] J. Bartmiński i M. Nowosad - Bakalarczyk (red.), *Prozodia, fonetyka i fonologia*, Wydawnictwo UMCS, Lublin b.r.w., s. 220-225; Weinsberg A., *Językoznawstwo ogólne*, PWN, Warszawa 1983; B. Wierzchowska, *Wymowa polska*, Państwowy Zakład Wydawnictw Szkolnych, Warszawa 1965; B. Wierzchowska, *Fonetyka i fonologia języka polskiego*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wydawnictwo PAN, Wrocław, War-

o kształcie wypowiedzi, nadając jej odpowiednie znaczenie i mając wpływ na jej odbiór. Istnieje bowiem korelacja pomiędzy muzyką a językiem, związana z jednej strony z ukonstytuowaniem się obu z nich jako systemów działań komunikacyjnych, z drugiej zaś z aspektem strukturalnym, mającym odniesienie do wchodzących w skład obu systemów elementów i ich powiązań. Uchwycenie zależności pomiędzy muzyką a językiem dotyczy więc w tym przypadku struktury wypowiedzi wynikającej z zawartych w niej informacji oraz funkcji komunikacyjnych odniesionych do Habermasowskich roszczeń do ważności.

Komunikacyjne konteksty wypowiedzi muzycznej

Tworzywem muzyki, tak jak języka mówionego, są dźwięki składające się na wypowiedź muzyczną. Jest ona organizowana według określonych reguł, formując krótsze lub dłuższe konstrukcje – motywy, frazy, zdania, okresy czy tematy muzyczne zawierające pewne treści i tworzące trójpoziomowy układ informacji. Poziom pierwszy odnosi się do zaistnienia dźwięku, jego wysokości i następstwa interwałowego czyli meliki, dzięki której wypowiedź nabiera charakteru Austinowskiego aktu lokucyjnego. Sens wypowiedzi muzycznej związany jest natomiast z jej poziomem semantycznym, realizowanym poprzez reguły języka muzyki. Dotyczą one rytmu, metrum, melodii, harmonii, a także tempa, dynamiki i artykulacji wypowiedzi muzycznej¹⁸, dzięki czemu nie jest ona jedynie konstatacją pewnego faktu, ale dodatkowo uzyskuje określony tryb i może zostać odebrana jako orzekanie, pytanie, rozkaz, przypuszczenie czy prośba. Ostatecznie zaś normy poziomu semantycznego kształtują wypowiedź muzyczną jako illokucję. Z kolei na poziomie ekspresji wypowiadający się za pomocą środków muzycznych przekazuje informacje w określonej konwencji, jednocześnie mając subiektywny wpływ na zachowania słucha-

szawa, Kraków, Gdańsk 1980; B. Kwarcia, *Początki i podstawowe mechanizmy świadomości metajęzykowej*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 1995; J. Szpyra – Kozłowska, *Wprowadzenie do współczesnej fonologii*, Wydawnictwo UMCS, Lublin 2002; D. Ostaszewska, J. Tambor, *Fonetyka i fonologia współczesnego języka polskiego*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 2000; M. Wiśniewski, *Zarys fonetyki i fonologii współczesnego języka polskiego*, Wydawnictwo Uniwersytetu M. Kopernika, Toruń 2007.

¹⁸ Wyodrębnione pojęcia dotyczące reguł konstruowania wypowiedzi muzycznej zaczerpnęłam z opracowania Z. Lissy, *Zarys nauki o muzyce*, Państwowe Wydawnictwo Muzyczne, Kraków 1966.

cza i kierując jego emocjami. Na poziomie ekspresyjnym więc wypowiedź muzyczna jest aktem perlokucyjnym.

Można zatem stwierdzić, że wypowiedź muzyczna jest dźwiękowym przekazem określonych treści, skonstruowanym w ramach obowiązujących reguł i oddziaływującym w sposób subiektywny lub intersubiektywny na światy nadawcy i odbiorcy. Konstatacja ta nasuwa analogię pomiędzy wypowiedzią muzyczną i językową w wymiarze nie tylko strukturalnym, lecz również społecznym, mającym na względzie kontekst działania komunikacyjnego.

Czy zatem wypowiedź muzyczna, podobnie jak akt mowy, będąc pewnym działaniem, spełnia określone przez Habermasa trzy roszczenia do ważności?

Roszczenie do prawdziwości spełnione jest przez wypowiedź muzyczną na dwóch płaszczyznach. Jest ona obiektywnie prawdziwa, gdy bierze pod uwagę prawdę wypowiedzianego faktu, a więc wówczas, gdy wydobywa, orzeka i konstatuje określony dźwięk. Prawda subiektywna z kolei związana jest z roszczeniem do słusności i szczerości. Wypowiedziany muzycznie fakt jest prawdziwy, gdy zgodny jest zarówno z poszczególnymi normami semantycznymi, jak i przeżyciami wypowiadających się poprzez muzykę.

Roszczenie do słusności w przypadku wypowiedzi muzycznej rozpatrywane jest przez kontekst normatywny obowiązujący wypowiadające się podmioty, a dotyczący respektowania norm świata muzyki na poziomie semantycznym, które określa rytm, metrum, tempo, dynamika, harmonia i artykulacja muzycznej wypowiedzi.

Szczerość wypowiedzi dotyczy zgodności pomiędzy wyrażoną a manifestowaną intencją wypowiadającego się. W wypowiedzi muzycznej szczerość wynika z samego charakteru muzyki. Jest oczywista. Intelligibilny zamiar i jego ukonstytuowanie się w działaniu muzycznym są zatem w stosunku do siebie adekwatne.

Spełniając więc roszczenia do ważności, wypowiedź muzyczna, podobnie jak akt mowy, uzyskuje charakter działania komunikacyjnego. Przynależne zaś działaniu takiemu funkcje spełniane są w określonych zakresach porozumienia, integracji i socjalizacji.

Wypowiedź muzyczna służy porozumieniu w tym znaczeniu, że przekazuje określoną wiedzę wynikającą z doświadczeń, zainteresowań i przekonań wypowiadających się. Sprzyja też integracji uczestników działania muzycznego poprzez stosowanie reguł semantycznych wypowiedzi

i wzajemne interpretowanie wiedzy, co prowadzi do uzyskania więzi pomiędzy wypowiadającymi się. Na koniec wreszcie, prowadzi do socjalizacji wypowiadających się za pomocą muzyki i wykształcania ich osobowych tożsamości, co jest możliwe dzięki wzajemnemu uzewnętrznianiu przeżyć oraz takim ich przekazywaniu, że powodują powstanie międzypodmiotowych relacji.

Powiązania pomiędzy wypowiedzią językową a muzyczną w kontekście określonego Habermasowskimi roszczeniami do ważności działania komunikacyjnego są zatem oczywiste. Jednak ze względu na podjęty w artykule temat najbardziej istotne odniesienia dotyczyć będą warstwy prozodycznej wypowiedzi językowej, której trzy elementy: melodia, akcent i iloczas mają swoje źródło w świecie muzyki i skorelowane są z omówionymi powyżej normami semantycznymi wypowiedzi muzycznej. Biorąc więc pod uwagę ich ontologiczne pokrewieństwo, w dalszej części terminy: cechy suprasegmentalne, prozodyczne i muzyczne mowy będą używane zamiennie.

Komunikacyjne znaczenie prozodycznych cech mowy

Jak już zaznaczono, na poziomie fonologicznym istnieją pewne relevantne cechy diakrytyczne, inne niż segmentalne i charakterystyczne dla określonych odcinków wypowiedzi. Tworzą one specyficzną dla danego języka fonologię prozodyczną, której jednostkami są bądź zróżnicowane pod względem melodii, akcentu czy iloczasu fonemy, bądź też dłuższe wyrazy prozodyczne. W procesie nabywania języka, szczególnie na początkowym jego etapie, fonologia prozodyczna odgrywa istotną rolę w dyskryminacji i rozpoznawaniu poszczególnych elementów mowy, co ma znaczenie zarówno we wstępnej komunikacji prewerbalnej, jak i późniejszych interakcjach językowych¹⁹.

Wymienione cechy prozodyczne rozpatrywać można w zakresie akustyczno-fonetycznym, związanym z parametrami akustycznymi głosek, a także w kontekście parametrów akustycznych głosu, będącego nośnikiem elementów prozodycznych w wypowiedzi. Jednak z uwagi na założoną korelację pomiędzy wypowiedzią językową a muzyczną, dalsza analiza cech suprasegmentalnych dotyczyć będzie określonych wartości muzycznych dźwięków mowy, którymi są: długość ich trwania, wysokość, dynamika, rytm oraz tempo. W odniesieniu do wypowiedzi muzycznej, co przedsta-

¹⁹ P. Łobacz, *Polska fonologia dziecięca: studia fonetyczno-akustyczne*, Wydawnictwo Energeia, Warszawa 1996, s. 14.

wione zostało wcześniej, wartości te stanowią jej normy semantyczne. Tym samym odnalezienie wspólnych składników w obu rodzajach wypowiedzi umożliwi uchwycenie podobieństwa pomiędzy ich strukturą semantyczną. Rozpatrzyć zatem należy poszczególne cechy prozodyczne pod względem zawartych w nich parametrów muzycznych.

Melodia mowy stanowi szereg tonów tworzących jedność pełną wyrazu. Wynika ona z wahań wysokości tonu wypowiedzi i przybierać może różne linie melodyczne, charakterystyczne dla danego języka. Melodia mowy związana jest więc przede wszystkim z wysokością dźwięku, ale także z jego dynamiką, podkreślającą w wypowiedzi informacje znaczące. Obie te cechy uwidaczniają się w konturze intonacyjnym zdania, współzależnym z jego trybem. Kontur intonacyjny wnosi do treści wypowiedzi element znaczeniowy i umożliwia jego odczytanie w odpowiedniej konwencji jako pytania, rozkazu czy orzekania, czemu dodatkowo sprzyja dynamika przekazu, podkreślająca w nim informacje znaczące. Zaznaczająca się korelacja pomiędzy intonacją a melodią implikuje zamiennność w używaniu obu pojęć, sama zaś intonacja określana jest jako melodyczna charakterystyka wypowiedzenia, polegająca na zmianach wysokości tonu w trakcie jego wypowiadania²⁰. Inną właściwością związaną ze strukturą melodyczną czy też intonacyjną wypowiedzi jest jej rytm, odpowiednio podkreślający charakter danego komunikatu i nadający mu znamieny dla znaczenia puls.

Akcent z kolei to wyróżnienie danej części wypowiedzi poprzez zmiany jej intensywności, długości trwania lub wysokości (akcent ekspiratoryczny, iloczynowy, melodyczny), powtarzanie określonych elementów akcentujących (akcent jednostajny lub zróżnicowany), pozycji części eksponowanej w obrębie wyrazu (akcent stały, uregulowany, dowolny lub swobodny)²¹. Różnorodność sposobów akcentowania podkreśla tylko fakt, że podstawową funkcją akcentu jest eksponowanie pewnych treści i odpowiedni odbiór wypowiedzi. Oprócz tego akcentowanie pełni ważną z punktu widzenia syntaktycznego funkcję delimitacyjną, umożliwiającą rozgraniczenie wyrazów w wypowiedzi.

Ostatnią z rozpatrywanych w niniejszej pracy cech prozodycznych jest związany z długością trwania danego elementu wypowiedzi iloczyn. J. Szpyra-Kozłowska określa iloczyn jako zjawisko występowania w języku

²⁰ K. Polański (red.), *Encyklopedia językoznawstwa ogólnego* (wyd.2), Ossolineum, Wrocław 1999, s. 261.

²¹ Zob. B. Wierchowska, *op. cit.* 1965 i 1980; M. Dłuska, *op. cit.* 1976; A. Weinsberg, *op. cit.* 1983.

różnic w długości samogłosek²². W odniesieniu do parametrów muzycznych dźwięków mowy, iloczas współzależny jest przede wszystkim z rytmem, a także tempem wypowiedzanych głosek czy ich połączeń. Istotnymi dla przebiegu czasowego są również, co podkreśla B. Wierzchowska, moc i donośność dźwięków mowy²³. Iloczas modyfikowany jest zatem przez kontekst głoskowo-wypowiedzeniowy, będący wypadkową cech poszczególnych głosek oraz określonego przez nadawcę stylu wypowiedzania się²⁴.

Można zatem powiedzieć, że na kształt struktury prozodycznej wypowiedzi mają wpływ różne i ściśle skorelowane z konkretnym jej elementem jakości muzyczne. Melodia mowy, odnosząca się do przebiegu tonalnego wypowiedzi, powiązana jest zarówno z wysokością głosu, jak i jego dynamiką. Iloczas z kolei, określany jako różnice czasu trwania segmentów wypowiedzi, skorelowany jest z jej tempem i rytmem, a także wysokością i głośnością. Największe zróżnicowanie w zakresie parametrów muzycznych dotyczy natomiast akcentu, będącego wyróżnieniem określonej części wypowiedzi, na którego formę mogą mieć wpływ wszystkie z nich, a więc dynamika, wysokość, rytm, tempo i czas trwania. Jednocześnie, co wynika z dokonanej powyżej analizy, obecność tych samych właściwości muzycznych w obrębie różnych czynników prozodycznych sprawia, że czynniki te nie mogą być rozpatrywane oddzielnie, są bowiem od siebie zależne w ten sposób, że zmiana jednego ma wpływ na pozostałe²⁵. Ma to szczególne znaczenie w procesie komunikacji językowej, podczas którego wzajemne oddziaływanie poszczególnych elementów muzycznych wypowiedzi powoduje powstanie logiczno-emocjonalnych ciągów określanych jako „prozodyczne jednostki znaczeniowe”²⁶, charakterystyczne dla danego języka i posiadające różny stopień złożoności. Jeszcze innym terminem dla tych specyficznych i istotnych w aspekcie komunikacyjnym odcinków wypowiedzi jest kontur prozodyczny²⁷, wyodrębniony na podstawie rozmieszczenia w danym fragmencie mowy sylab o opozycyjnych cechach prozodycznych: wyższych i niższych, głośniejszych i cichszych, szybszych

²² Zob. J. Szpyra – Kozłowska, op. cit. 2002, s. 50.

²³ B. Wierzchowska, op. cit. 1980, s. 132-133.

²⁴ Zob. I. Sawicka, *Fonologia suprasegmentalna*, [w:] H. Wróbel (red.), *Gramatyka współczesnego języka polskiego*, Wydawnictwo Instytutu Języka Polskiego PAN, Kraków 1995, s. 164.

²⁵ K. Wóycicki, *Tempo mowy*, [w:] J. Bartmiński i M. Nowosad - Bakalarczyk (red.), *Prozodia, fonetyka i fonologia*, Wydawnictwo UMCS, Lublin b.r.w., s. 227.

²⁶ M. Dłuska, op. cit. 1976, s. 18-19.

²⁷ A. Weinsberg, op. cit., 1983, s. 257-258.

lub wolniejszych. Te krótsze bądź dłuższe sekwencje prozodyczne, koodynowane przez czynniki dotyczące akcentu lub melodii, tworzą zestroje akcentowe czy też intonacyjne²⁸.

Czynniki prozodyczne pełnią więc w wypowiedzi dwie funkcje gramatyczne: demarkatywną, związaną z wyznaczeniem granic wyrazów czy wyrażeń użytych w wypowiedzi oraz znaczeniową, związaną z określeniem sensu wypowiedzi i jej zrozumieniem w kontekście komunikacyjnym²⁹. Funkcja znaczeniowa związana jest z kilkoma strukturami prozodycznymi, których rodzaj i zakres przybliżają określony sens wypowiedzi. Pierwsza z nich to akcent zdaniowy polegający na wyróżnieniu wyrazu lub pewnej grupy syntaktycznej w obrębie wypowiedzi i stanowiącej dla niej znaczeniowy punkt ciężkości. Z kolei akcent logiczny czy też wartościujący dotyczy, szczególnie przy wypowiedziach dłuższych, zróżnicowania dynamicznego w obrębie poszczególnych wyrazów, przy czym elementy istotne dla wypowiadającego się odznaczają się silniejszą dynamiką, pewną dynamiczną emfazą, której dokonuje nadawca³⁰. Szczegółne znaczenie w komunikacji ma omówiony już poprzednio kontur intonacyjny, umożliwiający odczytanie wypowiedzi zgodnie z jej trybem. W początkowej fazie odbioru mowy stanowi swoisty system przesiewowy w recepcji wypowiedzi, za pomocą którego dokonuje się wstępna, zabarwiona znaczeniowo komunikacja pomiędzy nadawcą i odbiorcą poprzez zawarte w zestawie intonacyjnym orzekanie, rozkazywanie czy też zapytywanie. Należy też dodać, że rola intonacji w wypowiedzi językowej nie odnosi się jedynie do funkcji znaczeniowej. W połączeniu z innymi czynnikami prozodycznymi, a także elementami pozalingwistycznymi, intonacja jest również nośnikiem znaczeń emocjonalnych odczytywanych jako nastawienie mówiącego do tekstu. Intonacja stanowi zatem zjawisko o złożonym charakterze, będące ogólnofonacyjną cechą języka, leżąca na styku dwóch funkcji języka: gramatycznej i niegramatycznej³¹. Warty podkreślenia jest też fakt, że to właśnie intonacja odgrywa nierzadko rolę we wzajemnym identyfikowaniu wypowiadających się, bowiem określony przebieg intonacyjny bywa

²⁸ M. Dłuska, *op. cit.*, 1976, s. 37.

²⁹ Tamże, s. 57.

³⁰ Tamże, s. 63.

³¹ W. Tłokiński, *Mowa. Przegląd problematyki dla psychologów i pedagogów*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1986, s. 67.

znamienny dla danej grupy społecznej czy kulturowej, wieku czy płci, co umożliwia ich rozpoznanie w językowej interakcji³²

Oprócz wyraźnie zaznaczonych, ale pozostających obok siebie funkcji: demarkatywnej i znaczeniowej, które realizowane są w wypowiedzi językowej przez określone czynniki prozodyczne, funkcje te mogą wzajemnie się przenikać, a czynniki im przypisane zmieniać swoją prymarną przynależność. Dotyczy to przede wszystkim przypisanej głównie funkcji znaczeniowej intonacji, która może stać się dla wypowiedzi również elementem demarkatywnym. Za pomocą intonacji dokonuje się bowiem również znaczeniowego podziału wypowiedzi, decydującego o jej sensie w językowej interakcji. Innym czynnikiem wspomagającym funkcję demarkatywno-znaczeniową jest iloczyn, który z jednej strony w korelacji z akcentem podkreśla granice pomiędzy poszczególnymi elementami wypowiedzi, z drugiej zaś podnosi przesłanie intonacji w znaczeniowym odbiorze mowy.

W podsumowaniu tej części analizy czynników prozodycznych można stwierdzić, że oprócz ich bezspornego powiązania z poziomem fonologicznym języka, w którym różnicują fonemy i ich grupy pod względem pewnych wartości pozasegmentalnych, czynniki te obecne są także na jego poziomie semantycznym. Można zatem uznać, że mające swoje źródło w substancji muzycznej cechy prozodyczne mowy wykazują korelację z normami semantycznymi wypowiedzi muzycznej, decydującymi o jej charakterze, kształcie, a także zrozumiałości dla odbiorcy. Nadają wypowiedzi, posługując się określeniem I. A. Richardsa, *barwę semantyczną* i ukierunkowują jej odczytanie w procesie komunikacji³³.

Podobnie jak w przekazie muzycznym, o znaczeniu wypowiedzi językowej w komunikacji decyduje też jej poziom ekspresji. Funkcja ekspresyjna podtrzymywana jest w tym wypadku przez akcent retoryczny, za pomocą którego zwraca się uwagę na dany element wypowiedzi poprzez jego wydłużanie i silniejszą dynamikę. Operowanie iloczynem nadaje zatem znaczenie danemu elementowi wypowiedzi i umożliwia jego sugestywny odbiór.

Niewątpliwie jednak czynnikiem w największym stopniu związanym z warstwą ekspresyjną jest intonacja. Toniczne modulowanie wypowiedzi

³² D. Crystal, *op. cit.*, 2010, s. 179.

³³ Zob. P. Ricoeur, *Język, tekst, interpretacja. Wybór pism*, przeł. P. Graff, K. Rosner, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1989, s. 129.

podkreśla wyznaczony przez mówiącego tryb przekazu, co implikuje jej określony odbiór. Z drugiej zaś strony operowanie intonacją uzyskiwane jest również przez odpowiednią barwę głosu, którą posługuje się mówiący i mającą wpływ na odbiór audytywny wypowiedzi. Kryterium audytywne zatem dotyczy zabarwienia emocjonalnego przekazu językowego, dzięki któremu może on zostać zakwalifikowany jako wesoły, smutny, surowy, łagodny, agresywny, melancholijny, co uzależnione jest od przeżyć wewnętrznych nadawcy. W procesie komunikacji językowej audytywna wartość przekazu jest więc nie do przecenienia.

Przypisane więc stricte poziomowi fonologicznemu języka cechy suprasegmentalne, różnicujące jego elementy za pomocą pewnych zjawisk akustyczno-muzycznych, zawarte są również na poziomie semantycznym. Jest to po pierwsze związane z faktem, że elementy fonologiczne stanowią materiał struktury semantycznej języka. Po drugie zaś, co wynika z przeprowadzonych rozważań, jakości muzyczne wypowiedzi mają istotne znaczenie dla jej odbioru. Pozostający zaś w związku z poziomem fonologicznym i semantycznym poziom syntaktyczny, będący sekwencją uporządkowanych gramatycznie znaczeniowych elementów mowy, ma tym samym powiązania z obecnymi w nich cechami muzycznymi. Można zatem powiedzieć, że warstwa prozodyczna języka obecna jest we wszystkich jego poziomach, stanowiąc akustyczną, znaczeniową, a także gramatyczną jakość wypowiedzi językowej.

Mając jednak na przede wszystkim na względzie komunikacyjne aspekty czynników prozodycznych, koniecznym staje się wykazanie zależności pomiędzy tymi właśnie elementami przekazu językowego a warunkami niezbędnymi do zaistnienia działania komunikacyjnego, określonymi Habermasowskimi roszczeniami do ważności.

Prozodia a roszczenia do ważności

W kontekście roszczenia do prawdziwości czynniki suprasegmentalne związane są z prawdą wypowiedzi jako faktu dźwiękowego, stanowią bowiem jeden z elementów jej struktury akustycznej. Zaistnienie dźwięków mowy, zawierających określone cechy muzyczne, jakimi są melodia, akcent i iloczasy, jest wydobywaniem pewnej prawdy natury fonetycznej, jej orzekaniem i konstatacją. Prawda wypowiedzi dotyczy w tym wypadku wszystkich czynników prozodycznych, bowiem każdy z nich zawsze, choć w różnym stopniu obecny jest w przekazie językowym, tworząc prozo-

dyczne sekwencje i w ich zakresie wzajemnie na siebie oddziałując. Istnieje więc adekwatność fonetyczna czynników prozodycznych i samego faktu wypowiedzi, zgodna z roszczeniem do prawdziwości, której egzemplifikacją w kontekście Austinowskich aktów mowy jest lokucja.

Oprócz obiektywnie prawdziwego z uwagi na czynniki prozodyczne faktu wypowiedzi, jego prawda ma również naturę subiektywną, związaną z kontekstem normatywnym i ekspresywnym, którym odpowiadają roszczenie do słuszności i szczerości. Wypowiedź jest zatem prawdziwa także wówczas, gdy zawarte w niej czynniki prozodyczne wykazują zgodność zarówno z poszczególnymi normami semantycznymi, jak i przeżyciami przekazywanymi przez mówiących. Spełnienie tego warunku jest możliwe dzięki charakterystycznym dla czynników prozodycznych wartościom muzycznym, którymi są wysokość, tempo, rytm, natężenie i czas trwania dźwięków wypowiedzi. W warunku prawdziwości czynników prozodycznych zawarte są zatem także przesłanki dotyczące ich słuszności i szczerości.

Roszczenie do słuszności z kolei ma odniesienia do norm związanych z czynnikami prozodycznymi, które obowiązują mówiących w czasie językowych interakcji. Normy te dotyczą takich jakości, jak rytm, wysokość, natężenie, tempo i czas trwania sekwencji dźwiękowych, które jednocześnie mają wpływ na poziom gramatyczny i semantyczny wypowiedzi. Czynniki prozodyczne stają się w tym wypadku regułami związanymi zarówno z budową i logicznym uporządkowaniem przekazu językowego, co dotyczy ich funkcji delimitacyjnej, jak też regułami semantycznymi, nadającymi odpowiednie znaczenie wyznaczonym przez mówiących wyrazom czy wyrażeniom, przez co podkreślają określony tryb wypowiedzi. Można zatem powiedzieć, że respektowanie roszczenia do słuszności jest w przypadku czynników prozodycznych odwołaniem się do takiej kompetencji, dzięki której możliwe staje się umiejętne operowanie wartościami prozodycznymi w określonych sytuacjach komunikacyjnych. Ta specyficzna zdolność, którą nazwać można kompetencją prozodyczną, związana jest przede wszystkim z przyswajaniem fonologii prozodycznej, co ma miejsce podczas uczestniczenia w interakcjach językowych³⁴. Kompetencja prozodyczna odnosi się więc do pragmatycznego aspektu nabywania języka, nakierowanego na jego skuteczne wykorzystanie w procesie komunikacji. Samo zaś roszczenie do słuszności podnosi konieczność zastosowania w wypowiedzi wszystkich

³⁴ Zob. B. Kwarciak, *Początki i podstawowe mechanizmy świadomości metajęzykowej*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 1995, s. 57-61.

elementów prozodycznych i reguł z nimi związanych, co staje się możliwe w przypadku illokucji.

Jednak tym warunkiem, który wydaje się najbardziej związany z czynnikami prozodycznymi, jest współzależne z ekspresją wypowiedzi roszczenie do szczerości. Jak bowiem zostało to omówione wcześniej, wyrazistość przekazu językowego związana jest przede wszystkim z jego cechami prozodycznymi, dzięki którym nabiera on określonego zabarwienia, oddziałując tym samym na słuchaczy. Za pomocą czynników prozodycznych wypowiadający się prezentuje swoje uczucia, przekonania i intencje, stają się one zatem nośnikami emocjonalnego wymiaru wypowiedzi. Elementy prozodyczne spełniają kryterium szczerości w takim zakresie, jaki określony jest stosunkiem wyrażonych poprzez nie emocji do intencjonalnej postaci przeżyć wypowiadającego się. Oznacza to, że w wypowiedzi powinna istnieć prozodyczna adekwatność intencji zamierzonych i manifestowanych. Jest jednak rzeczą oczywistą, że zakres owej zgodności może być zróżnicowany, zależy bowiem od szczerości w uzewnętrznianiu emocjonalnych treści wypowiedzi, co ma związek z różnorodnym operowaniem czynnikami prozodycznymi. Czynniki te umożliwiają zatem manipulowanie zachowaniami słuchaczy w ten sposób, że w wypowiedzi zwiększa się lub zmniejsza udział oraz skala poszczególnych elementów prozodycznych, co ma znaczenie w jej odbiorze. W realizacji roszczenia do szczerości należy wziąć pod uwagę wszystkie czynniki prozodyczne, w szczególności zaś akcent retoryczny służący podkreśleniu wybranych informacji oraz intonację, nadającą wypowiedzi emocjonalne zabarwienie.

Należy też dodać, że roszczenie do szczerości, rozpatrywane w odniesieniu do czynników prozodycznych, egzemplifikuje Austinowska perlokucja, której cechą relewantną jest emocjonalność. Warunek szczerości spełniają także, co zostało przedstawione wcześniej, wypowiedzi illokucyjne, jednak w ich przypadku podstawową przesłanką jest przestrzeganie określonych norm gramatyczno-semantycznych, a także, co ma związek z czynnikami prozodycznymi, norm muzycznych.

Z przedstawionej analizy wynika, że istnieje współzależność pomiędzy czynnikami prozodycznymi a niezbędnymi do zaistnienia działania komunikacyjnego roszczeniami do ważności. Tym samym obecne w wypowiedzi językowej składniki suprasegmentalne mają wpływ na określenie jej statusu w zakresie funkcji komunikacyjnych, jakimi są porozumienie, integracja i socjalizacja.

Prozodyczna warstwa wypowiedzi służy zatem porozumieniu w ten sposób, że przekazuje wiedzę związaną zarówno z faktem dźwiękowym wypowiedzi, jak też wynikającą z jej normatywnej i emocjonalnej treści. Czynniki prozodyczne przyczyniają się więc do wymiany kontekstualnych informacji zawartych w wypowiedzi, co stanowi o funkcji porozumienia.

Funkcja integracyjna z kolei wynika z przestrzegania określonych norm współzależnych ze sferą prozodyczną, będących wymaganiami związanymi ze strukturą muzyczną wypowiedzi i wynikającym z niej uporządkowaniem gramatycznym i syntaktycznym. Respektowanie norm prozodycznych prowadzi do tworzenia istotnych dla integracji więzi pomiędzy wypowiadającymi się.

Najbardziej czytelne odniesienia dotyczą jednak funkcji socjalizującej, której zadaniem jest wzajemne uzewnętrznianie przeżyć przez uczestników działania językowego. Rola czynników prozodycznych jest w tym zakresie nie do przecenienia, za ich pomocą bowiem dokonuje się przekazywanie i odczytywanie emocjonalnych znaczeń wypowiedzi, które związane są z przeżyciami nadawcy i jego nastawieniami do wypowiadanych treści. Czynniki prozodyczne są więc tymi elementami przekazu językowego, które w sposób szczególny umożliwiają autoprezentację wypowiadających się i wykształcenie ich osobowych tożsamości, a poprzez wzajemne ukazywanie przeżyć prowadzą do nawiązywania intersubiektywnych relacji. Tym samym zachodzi ścisła korelacja pomiędzy czynnikami prozodycznymi a zorientowaną subiektywnie funkcją socjalizującą.

Można zatem powiedzieć, że spełniająca Habermasowskie kryteria ważnościowe warstwa prozodyczna wypowiedzi ukierunkowuje przekaz językowy na porozumienie. Dzięki zawartości prozodycznej wypowiedź staje się działaniem komunikacyjnym, w którym fakty, normy i przeżycia są przekazywane i zarazem respektowane przez uczestników językowych interakcji. Komunikacyjne znaczenie czynników prozodycznych związane jest ze wzmacnianiem przez nie treści obiektywnych, normatywnych i subiektywnych wypowiedzi, dzięki czemu wypowiadający się ustalają intersubiektywne relacje porozumienia, integracji i socjalizacji. Ten komunikacyjny aspekt czynników prozodycznych przywołuje również, nie odnosząc się jednak do niego *explicit*, sam Habermas, pisząc o powiązaniach trybu użycia języka, różnicowanym w głównej mierze przez intonację, z określonymi treściami zawartymi w wypowiedzi, co tworzy pragmatyczne

relacje pomiędzy światem obiektywnym, subiektywnym i normatywnym uczestników językowych interakcji³⁵.

W zakresie zaś Austinowskich aktów mowy zawartość prozodyczna osiąga największą wartość w przypadku nasyconych normatywnie czy też emocjonalnie illokucji i perlokucji, w których przekazie odgrywają rolę wszystkie czynniki prozodyczne. W akcie illokucyjnym stanowią one, jak nazywa je P. Ricouer, nieartykułowane czynniki dyskursu, znaczące dla komunikacji³⁶. Nie oznacza to jednak, że lokucyjny fakt wypowiedzi nie zawiera elementów prozodycznych, co podkreśla też Austin, zwracając uwagę na rolę intonacji, a także innych składników prozodycznych w faktycznej czynności wypowiadania się³⁷.

Zakończenie: komunikacyjny status prozodii

Spełniając Habermasowskie kryteria ważnościowe warstwa prozodyczna wypowiedzi ukierunkowuje przekaz językowy na porozumienie. Dzięki zawartości prozodycznej wypowiedź staje się działaniem komunikacyjnym, w którym fakty, normy i przeżycia są przekazywane i zarazem respektowane przez uczestników językowych interakcji. Komunikacyjne znaczenie czynników prozodycznych związane jest ze wzmacnianiem przez nie treści obiektywnych, normatywnych i subiektywnych wypowiedzi, dzięki czemu wypowiadający się ustalają intersubiektywne relacje porozumienia, integracji i socjalizacji. Ten komunikacyjny aspekt czynników prozodycznych przywołuje również, nie odnosząc się jednak do niego *explicite*, sam Habermas, pisząc o powiązaniach trybu użycia języka, różnicowanym w głównej mierze przez intonację, z określonymi treściami zawartymi w wypowiedzi, co tworzy pragmatyczne relacje pomiędzy światem obiektywnym, subiektywnym i normatywnym uczestników językowych interakcji³⁸.

Warstwa prozodyczna jest zatem czymś poza samym faktem dźwięku, poza pozbawionym treści emocjonalnej i semantycznej segmentem wypowiedzi. W odbiorze komunikatu językowego stanowi pierwszy sygnał znaczeniowy, za pomocą którego możliwe jest odczytanie treści przekazu, zarówno jego ogólnego, jak i subiektywnego sensu. W przekazie językowym ważne jest bowiem nie tylko to, co się powie, co dotyczy warstwy

³⁵ J. Habermas, *op. cit.*, 2002, s. 213.

³⁶ P. Ricouer, *op. cit.*, 1989, s.99.

³⁷ J. Austin, *op. cit.*, 1993, s. 639.

³⁸ J. Habermas, *op. cit.*, 2002, s. 213.

segmentalnej, ale przede wszystkim jak się powie, co odnosi się do warstwy suprasegmentalnej. Znaczenie tego drugiego aspektu w procesie komunikacji językowej wydaje się bezsporne. Warstwa prozodyczna stanowi o wyrazistości wypowiedzi, organizuje ją w spoisty, pełen znaczenia i ekspresji przekaz, a dzięki temu stanowi o rzeczywistej komunikacji pomiędzy wypowiadającymi się, opartej nie tylko na wzajemnym przekazywaniu faktów, norm, przeżyć, ale też na związanych z owymi faktami treściach, znaczeniach i emocjach. W świetle zatem ostatecznej analizy w interakcji językowej prozodia pełni wiodącą rolę, mając znaczenie w inicjowaniu i kierowaniu komunikacyjnym aktem mowy.

Communicative status of the speech prosody in the context of pretences of importance by Jürgen Habermas

Abstrakt: Language plays a leading role in human communication. In a language statement, the suprasegmental (prosodic) layer plays the essential communication role because it conveys the emotions and intentions of a speaker and is responsible for proper perception of the spoken language. The prosodic layer consists of musical factors: the accent, the melody and the sound length and are based on the musical structure presented in language statement. The explication of the importance of the prosodic features in communication transfer is based on the two interrelated theories due to John Austin and Jürgen Habermas, respectively. To be communicative, a language statement must also possess pretences of importance, which are connected with the prosodic layer of the language.

Key words: communicative action, language statement, music statement, pretences of importance, prosody

Bibliografia

- Austin J., *Mówienie i poznawanie*, przeł. J. Woleński, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1993.
- Crystal D., *The Cambridge Encyclopedia of Language* (wyd. 3), Cambridge University Press, Cambridge 2010.
- Dłuska M., *Prozodia języka polskiego*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1976.
- Habermas J., *Technika i nauka jako ideologia.*, przeł. M. Łukasiewicz, [w:] J. Szacki (red.), *Czy kryzys socjologii* Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1977, s. 342-395.
- Habermas J., *Teoria i praktyka*, przeł. M. Łukasiewicz i Z. Krasnodębski, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1983.
- Habermas J., *Pojęcie działania komunikacyjnego*, *Kultura i społeczeństwo*, 3, 1986, s. 21-44.
- Habermas J., *Teoria działania komunikacyjnego. Racjonalność działania a racjonalność społeczna* (t.1), przeł. M. Kaniowski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1999.
- Habermas J., *Teoria działania komunikacyjnego. Przyczynek do krytyki rozumu funkcjonalnego* (t.2), przeł. A.M. Kaniowski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2002.

- Jadacka H., *Akcent*, [w:] J. Bartmiński i M. Nowosad - Bakalarczyk (red.), *Prozodia, fonetyka i fonologia*, Wyd. UMCS. Lublin b.r.w., s. 167-171.
- Kwarciak B., *Początki i podstawowe mechanizmy świadomości metajęzykowej*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 1995.
- Lissa Z., *Zarys nauki o muzyce*, Państwowe Wydawnictwo Muzyczne, Kraków 1966.
- Łobacz P., *Polska fonologia dziecięca: studia fonetyczno-akustyczne*, Wydawnictwo Energeia, Warszawa 1996.
- Morawski L., *Dyskurs w ujęciu Jürgena Habermasa a inne koncepcje argumentacji*, [w:] L. Witkowski (red.), *Dyskursy rozumu: między przemocą a emancypacją. Z recepcji J. Habermasa w Polsce*, Wydawnictwo A. Marszałek, Toruń 1990, s. 113-132.
- Ohmann R., *Mowa, działanie, styl*, przeł. K. Rosner, [w:] M. Głowiński (red.), *Znak, styl, konwencja*, Wydawnictwo Czytelnik, Warszawa 1977, s. 122-145.
- Ostaszewska D., Tambor J., *Fonetyka i fonologia współczesnego języka polskiego*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 2000.
- Polański K. (red.), *Encyklopedia językoznawstwa ogólnego* (wyd.2), Ossolineum, Wrocław 1999.
- Ricoeur P., *Język, tekst, interpretacja. Wybór pism*, przeł. P. Graff, K. Rosner, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1989.
- Sawicka I., *Fonologia suprasegmentalna*, [w:] H. Wróbel (red.), *Gramatyka współczesnego języka polskiego*, Wydawnictwo Instytutu Języka Polskiego PAN, Kraków 1995, s. 163-188.
- Searle J. R., *Czynności mowy*, przeł. B. Chwedończuk, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1987.
- Szpyra - Kozłowska J., *Wprowadzenie do współczesnej fonologii*, Wydawnictwo UMCS, Lublin 2002.
- Tłokiński W., *Mowa. Przegląd problematyki dla psychologów i pedagogów*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1986.
- Weinsberg A., *Językoznawstwo ogólne*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1983.
- Wierzchowska B., *Wymowa polska*, Państwowy Zakład Wydawnictw Szkolnych, Warszawa 1965.
- Wierzchowska B., *Fonetyka i fonologia języka polskiego*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wydawnictwo PAN, Wrocław, Warszawa, Kraków, Gdańsk 1980.

- Wiśniewski M., *Zarys fonetyki i fonologii współczesnego języka polskiego*, Wydawnictwo Uniwersytetu M. Kopernika, Toruń 2007.
- Wóycicki K., *Melodia mowy*, [w:] J. Bartmiński i M. Nowosad - Bakalarczyk (red.), *Prozodia, fonetyka i fonologia*, Wydawnictwo UMCS, Lublin b.r.w., s. 220-225.
- Wóycicki K., *Tempo mowy*, [w:] J. Bartmiński i M. Nowosad - Bakalarczyk (red.), *Prozodia, fonetyka i fonologia*, Wydawnictwo UMCS, Lublin b.r.w., s. 226-227.

Helena Liwo, dr nauk społecznych, Ateneum - Szkoła Wyższa w Gdańsku, adiunkt, ul. Myśliwska 48F/11, 80-126 Gdańsk,
helenaliwo@gmail.com

Danuta Szłapińska (Bydgoszcz)

Rozwój biblioteki bez e-booków?

Abstrakt: Celem artykułu jest odpowiedź na pytanie, czy współczesna biblioteka może rozwijać swoją działalność nie korzystając z współczesnych osiągnięć technicznych wśród których wyróżniamy produkcję e-booków. Odpowiedź na to pytanie uzyskano na podstawie analizy działalności Filii nr 5 Wojewódzkiej i Miejskiej Biblioteki Publicznej w Bydgoszczy w latach 2012-2015. Filia ta nie posiada żadnych publikacji w postaci e-booków. W badaniach wzięto pod uwagę położenie lokalu, zasób księgozbioru, dostęp do stanowisk komputerowych. Zwrócono także uwagę na przekrój społeczny mieszkańców dzielnicy, na terenie której działa filia. Materiałami do badań były dane statystyczne, zestawienia przydziału książek za poszczególne lata, zestawienia udostępnień prezencyjnych, udostępnień na zewnątrz, dane dotyczące ubytowania książek w okresie objętym badaniami. Korzystano również z wywiadu z pracownikami i użytkownikami biblioteki. Zastosowano metodę analizy porównawczej, która wskazuje, że jest możliwe, aby biblioteka nie dysponująca publikacjami w postaci e-booków mogła systematycznie zwiększać liczbę czytelników, korzystających z zasobów bibliotecznych. Decydująca o rozwoju biblioteki jest działalność edukacyjna, prowadzona przez placówkę. W ciągu lat 2012-2015 odnotowano wzrost na wszystkich płaszczyznach działalności placówki.

Słowa kluczowe: biblioteka publiczna, zaangażowanie bibliotekarzy, rozwój czytelnictwa.

W literaturze przedmiotu przeważa przekonanie, że rozwój czytelnictwa nierozzerwalnie związany jest z postępem nowych technologii i wprowadzania nowych form czytelnictwa. Praktyka jednak pozwala podać przykłady tradycyjnej działalności bibliotek, która tylko dzięki zaangażowaniu personelu potrafi się znakomicie rozwijać. To przejawia się w doborze i formach księgozbioru, organizacji wypożyczalni i czytelnictwa oraz postawie personelu.

Przykładem na to jest Filia nr 5 Wojewódzkiej i Miejskiej Biblioteki Publicznej [dalej: WiMBP], która jest biblioteką osiedla Bocianowo, położoną w rejonie przez Bydgoszczan potocznie nazywanym „Londynkiem”. Jest to obszar specyficzny, zamieszkiwany głównie przez ludność przesiedloną tuż po II wojnie światowej przez komunistyczne władze. W przeszłości

rejon ten cieszył się złą sławą, jako dzielnica o nasilonej przestępczości i enklawa alkoholików, a więc ludzi oddalonych od kultury i czytelnictwa. Mimo upływu kilkudziesięciu lat niewiele zmieniło się w postrzeganiu tej dzielnicy.

Biblioteka publiczna na Bocianowie powstała w 1950 r. Zajmowała lokal przy ulicy Pomorskiej 59, w którym mieściła się Filia nr 5 Wojewódzkiej i Miejskiej Biblioteki Publicznej dla dorosłych oraz Filia nr 5 dla dzieci. Po pewnym czasie filie rozdzielono, zmieniały siedziby, by ostatecznie Filia nr 5 dla dorosłych zajęła lokal w jednym z mieszkań kamienicy położonej przy ulicy Pomorskiej 61. Powierzchnia zajmowanego pomieszczenia była niewielka, wynosiła tylko 59 m². Dodatkowym, niekorzystnym elementem był brak bezpośredniego wejścia z ulicy.

Na początku działalności placówki księgozbiór liczył zaledwie 1200 woluminów. Mimo skromnych warunków lokalowych i niewielkich zasobów bibliotecznych, czytelnicy chętnie odwiedzali bibliotekę, tym bardziej, że personel dbał o powiększanie księgozbioru. Jednak z czasem pomieszczenie przestało spełniać swoje zadanie – ze względu na brak miejsca nie można było chociażby zainstalować odpowiedniej ilości komputerów i umożliwić bezpłatnego dostępu do Internetu wszystkim zainteresowanym. Nie było też miejsca na ustawianie nowych regałów i w związku z tym nie można było powiększać księgozbioru.

W roku 2013 udało się jednak pozyskać dla biblioteki nowe pomieszczenia przy ulicy Pomorskiej 80-86, znajdujące się w ciągu parterowych pawilonów usługowo-handlowych. Przeprowadzono generalny remont, którego koszt wyniósł 68 388 zł (brak danych dotyczących źródła finansowania). Zakupiono również nowe wyposażenie oraz sprzęt komputerowy za kwotę 58 967 zł (również brak informacji o źródłach finansowania).

Dzień 10 stycznia 2014 r. był pierwszym dniem funkcjonowania w nowej siedzibie. Największą salę przeznaczono na literaturę piękną dla dorosłych, ponadto wydzielono miejsce na czytelnię czasopism oraz stanowisko bibliotekarza. W drugim, nieco mniejszym pomieszczeniu, znajduje się księgozbiór przeznaczony dla dzieci (obie filie ponownie połączono), stanowiska komputerowe i stoły do pracy. Tutaj odbywają się różnorodne formy zajęć, oferowanych przez bibliotekę. W najmniejszym z pomieszczeń zainstalowano księgozbiór popularno-naukowy. Biblioteka dysponuje również zapleczem sanitarnym, przeznaczonym dla czytelni-

ków, przystosowanym dla osób niepełnosprawnych. Ogólna powierzchnia zajmowanych pomieszczeń wynosi obecnie 123 m².

Przenoszenie księgozbioru, zmiana kadry, mała liczba czytelników, znikomy zasób księgozbioru – wszystko to wpłynęło na fakt, że Filia pomijała uczestnictwo w projektach bibliotecznych i konkursach. Przydział jednego etatów, nie pozwalał na podejmowanie takich działań, tym bardziej, że ważniejszą była kwestia rozwoju czytelnictwa i różnych form działalności dydaktyczno-wychowawczej. W rozpatrywanym okresie biblioteka nie korzystała z żadnych ubocznych źródeł dofinansowania.

Przeniesienie Filii do nowej siedziby zadziało jednak mobilizująco na personel i na czytelników. Pierwsze miesiące w nowej siedzibie to okres przyspieszonego procesu wdrażania systemu bibliotecznego PROLIB i uzupełniania księgozbioru. Rozpoczęto także intensywną działalność edukacyjną – zajęcia literackie dla dzieci, warsztaty plastyczne, spotkania autorskie. W tym czasie podjęto cykliczne zajęcia dla dzieci z okolicznych przedszkoli i szkół. Dla najmłodszych maluchów i ich rodziców organizowano zabawy z książką i zajęcia kreatywne. Dzieci starsze zaczęły uczestniczyć w warsztatach plastycznych o szerszym zakresie, na których poznawały różnorodne techniki rękodzielnicze¹.

Bibliotekarka Anna Wilczyńska-Kubiak rozpoczęła organizowanie różnych turniejów dla dzieci, a dla dorosłych czytelników zajęcia z rękodziela, nauki podstaw obsługi komputera. Rozpoczęły się spotkania miłośników literatury z „dreszczykiem” w klubie *Kryminalni*, narodowe czytanie *Trylogii*, spotkania autorskie oraz z interesującymi ludźmi (np. z himalaistą i pletwonurkiem Janem Kwiatoniem). W ramach Festiwalu LiterObrazki ilustratorka Katarzyna Bogucka namalowała w pomieszczeniu głównym mural pod hasłem *Czytam, bo lubię*. Jest on swoistą wizytówką biblioteki (zamieszczony na blogu i Facebooku)².

To tylko niektóre propozycje z bogatej oferty proponowanej przez Filii nr 5. W sumie w roku 2014 biblioteka była organizatorem ponad 80 różnorodnych imprez, w których uczestniczyło ponad 800 osób. Duże znaczenie ma fakt, że jest to bezpłatne uczestnictwo w zajęciach. Między innymi spowodowane jest to tym, że Filia nr 5 działa na terenie, zamiesz-

¹ Informacje uzyskane na podstawie wywiadu z Anną Wilczyńską-Kubiak kierownikiem Filii nr 5 WiMBP w Bydgoszczy.

² *Filia nr 5 WiMBP, wpis na blogu* [online]. [Dostęp 18.05.2016]. Dostęp World Wide Web: <http://wimbp-bibliotekaprzypomorskiej.blogspot.com/2014/11/literobrazki.html>

kałym przez znaczną liczbę ubogich rodzin, które nie mogą pozwolić sobie na sfinansowanie dodatkowych, płatnych zajęć dla dzieci.

W roku 2015 nastąpił dalszy intensywny rozwój działalności edukacyjnej w Filii nr 5. Oferta usługowa skierowana była nadal zarówno dla dzieci, jak i dla dorosłych. Ważnym uzupełnieniem promowania czytelnictwa były wszelkiego rodzaju zajęcia literackie, najczęściej przeprowadzane wśród najmłodszych czytelników. Należy wśród nich wymienić:

- Śmiech to zdrowie! Śmiech to książka! (24.04.2015). Zajęcia, na których wprowadzano dzieci w świat wierszy J. Tuwima³
- „Koneserka” literkowego serka (13.05.2015) – zajęcia literackie z książką „Misiostwo świata” Grzegorza Janusza – zajęcia dla pięciolatków z Przedszkola nr 80 przygotowane na podstawie opowiadania „Koneserka”, w którym dzieci szukały przede wszystkim dobrego humoru, ale przy okazji była to też lekcja czytania⁴
- „My się zimy nie boimy” (20.02.2015) – zajęcia utrzymane w konwencji turnieju wokalnno-aktorskiego⁵
- „Książka przed sądem” – spektakl przygotowany przez dzieci z dzielnicy Bocianowo, występ zwieńczył konkurs literacki w dwóch kategoriach: dla dzieci i dla dorosłych⁶.

Są to formy realizacji zadania upowszechniania przez biblioteki dziecięce czytelnictwa i wprowadzanie dzieci w krąg kultury literackiej oraz kształtowanie umiejętności korzystania z informacji⁷. Aby osiągnąć ten cel biblioteki publiczne i szkolne stosują różnorodne formy aktywizacji dzieci poczynawszy od najwcześniejszego okresu życia: poprzez głośne czytanie (często na zajęcia zapraszane są maluchy wraz z rodzicami), opowiadanie czy też przygotowanie inscenizacji ulubionej bajki – często przy czynnym współudziale rodziców lub spotkania z pisarzami⁸. Jest to obecnie powszechnie stosowana działalność bibliotek publicznych w zakresie upowszechniania kultury, które nie ograniczają się jedynie do wypożyczeń

³ *Filia nr 5 WiMBP, wpis na blogu* [online]. [Dostęp 18.05.2016]. Dostęp World Wide Web: http://wimbp-bibliotekaprzypomorskiej.blogspot.com/2015_04_01_archive.html

⁴ *Tamże.*

⁵ *Tamże.*

⁶ *Tamże.*

⁷ J. Papużyńska-Beksiak *Edukacyjne funkcje bibliotek dla dzieci*, [w:] *Biblioteka i informacja w systemie informacji*, pod red. E.B. Zybert, Warszawa 1994, s. 100.

⁸ *Filia nr 5 WiMBP, wpis na blogu* [online]. [Dostęp 18.05.2016]. Dostęp World Wide Web: <http://wimbp-bibliotekaprzypomorskiej.blogspot.com/2015/11/biesiada-literacka-jesienne-bajanie.html>

na zewnątrz czy też udostępnień prezencyjnych. Placówki te, w dobie kultury obrazkowej, a co się z tym wiąże spadku czytelnictwa, starają się przede wszystkim wprowadzić inne, ciekawe metody promowania książki i zachęcania do sięgnięcia po lekturę.

Tabela 1. Zajęcia z czytelnikami w 2015 r.

Rodzaj zajęć	Dzieci		Dorośli	
	Ilość zajęć	Liczba uczestników	Ilość zajęć	Liczba uczestników
Spotkania autorskie	0	0	3	80
Zajęcia literackie	23	359	1	12
Konkursy literackie i czytelnicze	2	42	0	0
Ogółem	25	401	4	92

Źródło: Opracowanie własne na podstawie Zestawienia zajęć edukacyjnych w roku 2015.

Z przedstawionej tabeli wynika, że tylko w jednym roku odbyły się trzy spotkania autorskie dla dorosłych, które zgromadziły aż 80 uczestników, 24 zajęcia literackie, w tym 23 dla dzieci i jedno dla dorosłych, dwa konkursy literackie i czytelnicze dla dzieci. Zgromadziły one w ciągu jednego roku 401 dzieci i 92 osoby dorosłe.

Rozwój zajęć z czytelnikami nie był następstwem zwiększenia zatrudnienia. W latach 2012–2013 filia posiadała jeden etat, a w roku 2014 od 01.01. do 30.06 dwa etaty, w tym jeden etat dla stażysty. Ostatecznie od 01.07. do 31.12. 2015 r. półtora etatu. To powoduje uzasadnione pytanie o przyczyny rozwoju działalności Filii nr 5.

Nie można wskazywać rozwoju działalności w znacznym powiększeniu i uatrakcyjnieniu stanu księgozbioru, który zmieniał się tylko w niewielkim stopniu. W dniu 13 grudnia 2013 wynosił 10 037 woluminów, w tym 83 braki względne na sumę 585,90 zł (brak danych o stanie księgozbioru w roku 2012 i 2014). Tym bardziej ubytkowanie nie mogło wpłynąć na zainteresowanie się czytelnictwem wśród użytkowników tej biblioteki.

Tabela 2. Ubytkowania w roku 2012

Data ubytkowania	Ilość egzemplarzy	Wartość w zł
12.01.2012	65	596,55
07.03.2012	397	386,76
27.06.2012	291	553,19
08.10.2012	352	554,38
OGÓŁEM	1015	2090,88

Źródło: Opracowanie własne na podstawie Protokołu Komisji w sprawie selekcji księgozbioru z dnia 12.01.2012, 7.03.2012, 27.06.2012, 8.10.2012.

Z tabeli 2 wynika, że w 2012 r. w bibliotece dokonano czterokrotnej selekcji księgozbioru, podczas których wycofano z obiegu 1015 woluminów, których wartość wynosiła 2090,88 zł.⁹ W następnych lata ubytkowanie dotyczyło mniejszej liczby egzemplarzy, choć wyceniono je na większą wartość. W 2012 r. jeden ubytkowany egzemplarz wyceniono na ok. 2 zł, w 2013 r., na około 8,30 zł, a w 2015 na ok. 7 zł.

Tabela 3. Ubytkowania w roku 2013

Data ubytkowania	Ilość egzemplarzy	Wartość w zł
04.02.2013	85	853,04
11.04.2013	9	188,38
12.06.2013	67	303,30
OGÓŁEM	161	1344,72

Źródło: Opracowanie własne na podstawie Protokołu Komisji w sprawie selekcji księgozbioru z dnia 4.02.2013, 11.04.2013, 12.06.2013.

W roku 2013 trzykrotnie dokonano selekcji księgozbioru, podczas których ubytkowano 161 woluminów na kwotę 1344,72 zł. W roku 2014 nie dokonywano selekcji księgozbioru.

⁹ Protokół Komisji w sprawie selekcji księgozbioru z dnia 12.01.2012, 7.03.2012, 27.06.2012, 8.10.2012.

Tabela 4. Ubytkowania w roku 2015

Data ubytkowania	Ilość egzemplarzy	Wartość w zł
30.03.2015	47	630,93
15.09.2015	85	303,74
OGÓŁEM	132	934,67

Źródło: Opracowanie własne na podstawie Protokołu Komisji w sprawie selekcji księgozbioru z dnia 30.03.2015, 15.09.2015.

W 2015 r. dokonano dwukrotnie selekcji księgozbioru i ubytkowano 132 egzemplarze o łącznej wartości 934, 67 zł. Łącznie w okresie objętym badaniami z księgozbioru ubytkowano 1308 tytułów, tj. około 10 % zasobów bibliotecznych.

Przyczyny ubytkowania mogły być różne. Przede wszystkim selekcji poddano książki zniszczone, zaczytane, ponadto ubytkowano również książki zagubione (9 woluminów o wartości 188,38 zł) i nie zwrócone przez czytelników w latach 2006-2009 (150 woluminów o wartości 1448,59 zł).

Na miejsce książek ubytkowanych pracownicy biblioteki pozyskali w sumie 2831 (w tym 1258 pochodzących z darów oraz 9 zwrotów uważanych wcześniej za zagubione) egzemplarzy o wartości 49644,68zł (w tym dary 16286,08 i opłaty za zagubione egzemplarze 202 zł).

Gromadzenie należy do podstawowych zadań każdej biblioteki¹⁰. Jest to planowe działanie, mające na celu zebranie i ewidencjonowanie materiałów i informacji przydatnych użytkownikom danej biblioteki¹¹. Proces ten może odbywać się poprzez różnorodne formy pozyskiwania publikacji – zakup, wymianę lub egzemplarz obowiązkowy. Dokonując uzupełniania księgozbioru należy brać pod uwagę zapotrzebowanie występujące w rejonie działania danej biblioteki. Do tego celu służą wszelkiego typu kwerendy, ale również bezpośredni kontakt bibliotekarza z czytelnikiem pozwala na bardzo dokładne poznanie, zainteresowań użytkowników i jest pomocny przy uzupełnianiu/rozbudowie księgozbioru. To wskazanie uwzględniano świadomie i systematycznie w przypadku Filii nr 5, w pracy bibliotekarek.

¹⁰ Ustawa z dnia 27 czerwca 1997 r. o bibliotekach Dz.U. 1997 nr 85 poz. 539 [online]. [Dostęp 18.05.2016]. Dostęp World Wide Web: <http://isap.sejm.gov.pl/DetailsServlet?id=W-DU19970850539>

¹¹ J. Ratajewski, *Wprowadzenie do bibliotekoznawstwa*, Warszawa 2002, s. 64.

Z tabeli 5 wynika, że systematycznie wzrasta ilość książek nabywanych przez bibliotekę. Przy czym są to różne formy pozyskiwania publikacji – zakup, zakup za zagubienie, które przyniosło 202 zł kary oraz dary (głównie od czytelników)¹². Środki na zakup pochodziły z budżetu biblioteki.

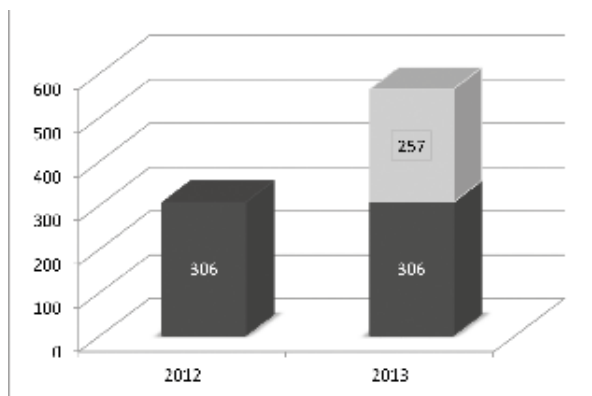
Tabela 5. Formy pozyskanych książek w latach 2012-2015

Rok	Akcesja			Literatura			Kupno		Dary		Za zagubione		Ogółem	
	D	Z	K	Dz	D	P-N	Ilość	Wartość	Ilość	Wartość	Ilość	Wartość	Ilość	Wartość
2012	-	-	27	61	186	59	306	6601,46	-	-	-	-	306	6601,46
2013	-	1	35	269	229	65	554	10934,84	-	-	9	202,00	563	11136,84
2014	19	-	40	186	417	169	352	7254,23	420	6753,08	-	-	772	14007,31
2015	41	-	31	271	631	283	352	8366,07	838	9533	-	-	1190	17899,07
Ra- zem	60	1	133	787	1463	576	1564	33156,60	1258	16286,08	9	202,00	2831	49644,68

Źródło: Opracowanie własne na podstawie Przydziału książek w latach 2012-2015 wykonanych na zlecenie GUS.

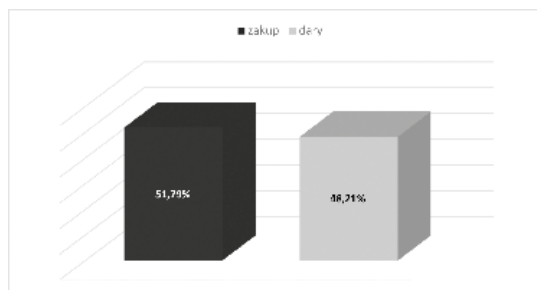
Zakup książek w latach 2012 – 2013 został przedstawiony na diagramie 1. Wynika z niego, że pozyskanie książek dla biblioteki w porównywanym okresie 2012-2013 wzrosło o 257 publikacji, tj. 83,97%. W roku 2013 wydano o 4535 zł więcej niż w roku 2012, tj. o 68,70%.

¹² Przydział książek w latach 2012-2015 wykonanych na zlecenie GUS.

Diagram 1. Pozyskanie książek w latach 2012-2013

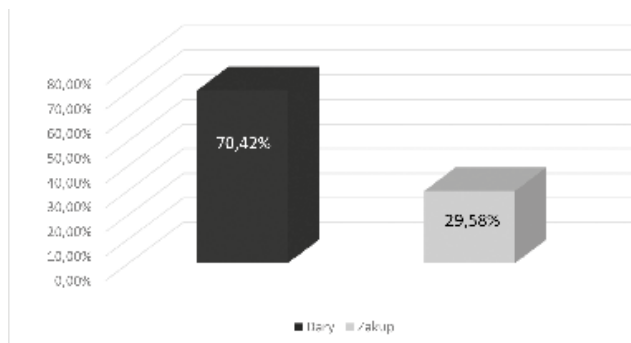
Porównując w ten sam sposób rok 2013 i 2014 otrzymujemy wynik „in minus” jeżeli chodzi o zakup ze środków własnych, gdyż zakupiono jedynie 352 pozycje, na które wydatkowano 7254,23 zł (tj. o 3680,61 zł czyli o 33,66% mniej). Ilościowo zakup zmniejszył się o 211 woluminów, tj. spadek o 39,37% w porównaniu do roku 2013.

Rok 2014 to okres, w którym biblioteka otrzymała aż 420 publikacji pochodzących z darów, oszacowanych na kwotę 6753 zł. Kwota ta prawie dorównuje udziałowi środków własnych biblioteki, który wyniósł 7254,23 zł. Stosunek nabytków pochodzących z darów do woluminów pozyskanych przez bibliotekę w drodze kupna obrazuje wykres zamieszczony poniżej.

Diagram 2. Formy nabycia książek w 2014 r.

Rok 2015 jest szczególny z powodu źródeł pozyskiwania książek – na 1190 nowo pozyskanych nabytków – aż 838 (tj. 70,42%) pozycji pochodziło z darów od czytelników, natomiast zakup ze środków własnych pozostał na poziomie roku 2014 i wynosił 352 (tj. 29,58%) tytuły.

Diagram 3. Formy nabycia książek w 2015 r.



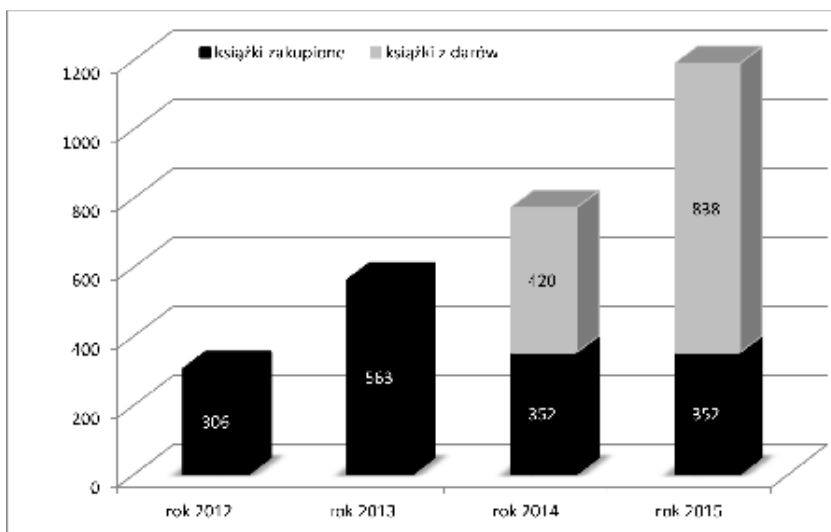
Jeżeli nie brać pod uwagę źródeł finansowania to różnica pomiędzy latami 2014 i 2015 kształtuje się następująco:

- ogółem w 2015 r. biblioteka nabyła więcej o 418 woluminów tj. 54,15%
- kwota wydatkowana wzrosła w 2015 r. o 3891,76 zł tj. 27,78%

Nie uwzględniając ubytkowania, przeprowadzonego w omawianym okresie, można stwierdzić, że księgozbiór biblioteki wzbogacił się o 2831 woluminów. Jest to duży wzrost, biorąc pod uwagę wielkość wyjściową księgozbioru i rozpatrywany okres. Wzrost zakupu książek w poszczególnych latach obrazuje poniższy wykres.

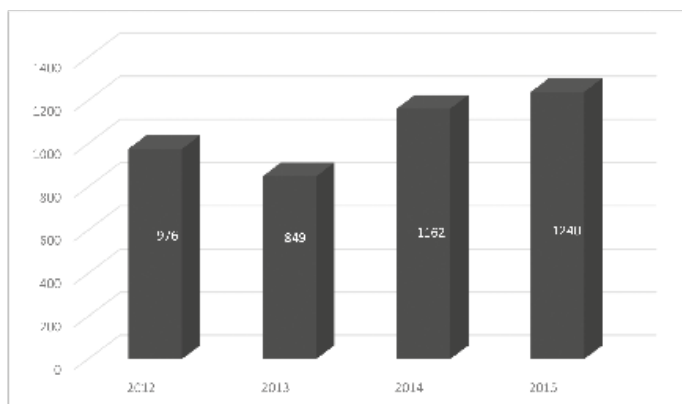
Można przypuszczać, że w pozyskaniu publikacji, odpowiadających zainteresowaniom czytelników i użytkowników Filii nr 5 kryje się przynajmniej część sukcesu działalności tej księżnicy. Dla pełnej odpowiedzi na tę hipotezę należałoby porównać czytelnictwo książek pozyskanych w latach 2011-2015 z książkami dawnymi. Zapewne wzrost czytelnictwa wynikał z właściwego doboru literatury¹³, ale zapewne nie jest to jedyna odpowiedź na postawione pytanie i nie rozwiązuje problemu badawczego.

¹³ Informacja uzyskana na podstawie wywiadu z Anną Wilczyńską-Kubiak kierownikiem Filii nr 5WiMBP w Bydgoszczy.

Diagram 4. Formy pozyskiwania książek w latach 2012-2015**Tabela 6.** Rozwój czytelnictwa w latach 2012-2015

Rok	Zarejestrowani czytelnicy	W tym do lat 15	Odwiedziny w bibliotece (wypożyczenia + czytelnia	Wypożyczenia					Odwiedziny w wypożyczalni
				Książek				Czasopism Nico-praw-ionych	
				Ogółem	Literatura piękna dla				
					Doros-tych	Dzieci	Niebe-letrys-tyczna		
2012	976	112	6552	19581	16644	842	2095	403	Brak danych
2013	849	95	6377	19344	16400	852	2092	429	5717
2014	1162	261	13014	23096	18137	2477	2482	260	10786
2015	1240	283	14814	23758	17844	2700	3214	290	9910

Źródło: Opracowanie własne na podstawie *Przydziału książek w latach 2012-2015*.

Diagram 5. Wzrost czytelnictwa w poszczególnych latach

Innym bardzo istotnym kierunkiem w działalności bibliotecznej jest czytelnictwo, którego rozwój zależy w dużym stopniu od rozpoznania zainteresowań i preferencji użytkowników biblioteki. Aby osiągnąć zamierzony cel bibliotekarz powinien poznać/stworzyć charakterystykę środowiska na obszarze działania biblioteki – min. wiek, płeć, wykształcenie zawodowe, przynależność do grupy społecznej czy też status materialny¹⁴. Uwzględniając systematyczny wzrost czytelnictwa w Filii nr 5, można przyjąć, że potrzeby czytelników zostały rozpoznane przez personel i jego skutek został uwzględniony w stopniowym dostosowaniu zasobów bibliotecznych do zainteresowań i potrzeb użytkowników Filii. Jak wynika z powyższych zestawień liczba czytelników zarejestrowanych, pomimo krótkotrwałej tendencji spadkowej w roku 2013 wzrosła i to dość znacznie – w rozpatrywanym okresie przybyło 264 czytelników (tj. 27%). Jest to dobry wynik, zważywszy na krótki okres, którym objęto badania. Zmniejszyła się natomiast liczba wypożyczeń książek w przeliczeniu na statystycznego czytelnika, porównując z rokiem 2013 jest to o 16% mniej książek wypożyczonych.

¹⁴ *Bibliotekarstwo*, pod red. Z. Żmigrodzkiego, Warszawa 1994, s. 144.

Tabela 7. Średnia ilość wizyt w bibliotece i wypożyczeń książek w roku

Rok	Odwiedziny w bibliotece (średnio w roku)	Średnia ilość książek wypożyczonych w ciągu roku
2012	6,7	20,1
2013	6,7	22,8
2014	9,3	19,9
2015	11,95	19,1

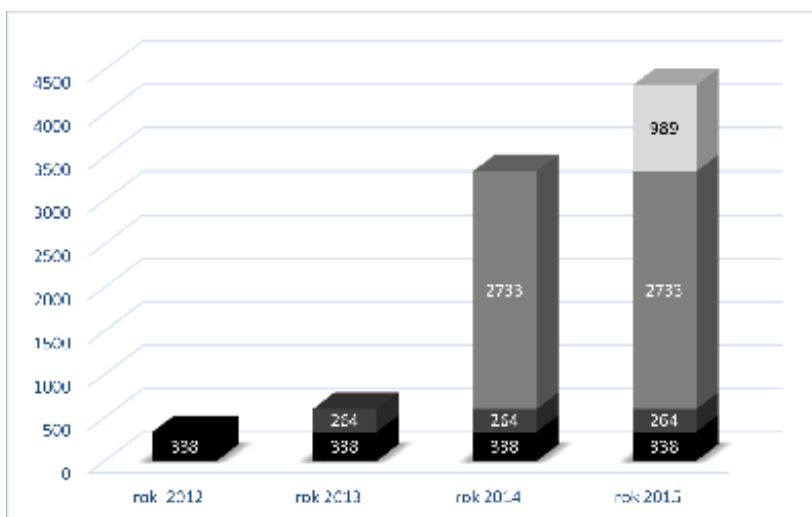
Źródło: Opracowanie własne na podstawie Miesięcznych zestawień czytelnictwa i wypożyczeń.

Zestawienie obrazuje ilość rocznych wizyt w bibliotece i wypożyczeń na zewnątrz w przeliczeniu na statystycznego czytelnika. W obliczeniach nie uwzględniono wypożyczeń czasopism nieoprawionych.

Ważną formą pracy biblioteki są udostępnienia prezencyjne. Terminem tym określane są wizyty w czytelni podczas których czytelnicy (również osoby nie zarejestrowane) korzystają na miejscu z Internetu za pośrednictwem komputerów bibliotecznych, literatury niebeletrystycznej oraz różnego rodzaju poradnictwa.

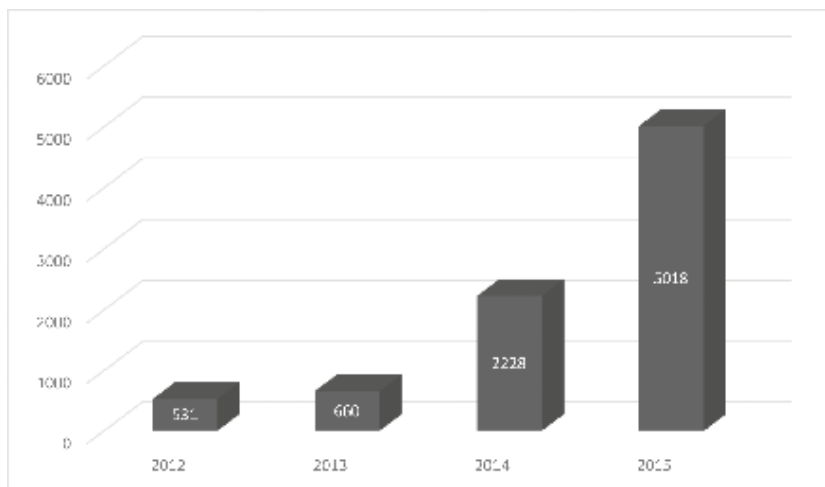
Kolejnym rodzajem działalności biblioteki jest bezpłatne udostępnianie komputerów i dostępu do sieci internetowej, która cieszy się ogromnym powodzeniem. Na przestrzeni okresu poddanego badaniom, udostępnianie wzrosło prawie trzynastokrotnie. Tak znaczny wzrost spowodowany został zwiększeniem liczby stanowisk komputerowych. Z tej formy usług bibliotecznych korzystają nie tylko dzieci, ale również dorośli (biblioteka nie prowadzi rejestru z podziałem na grupy wiekowe). Ponadto Filia nr 5 prowadzi

Na diagramie 6 ukazano wzrost usług komputerowych w okresie 2012-2015.

Diagram 6. Usługi komputerowe w Filii nr 5

Równie ważną i bardzo daną formą pracy biblioteki jest udostępnianie zbiorów biblioteki w czytelni¹⁵. Czytelnie mogą być ważnym miejscem pracy naukowej, edukacji i wypoczynku w środowiskach, w których pobyt w domu łączy się z jakimiś trudnościami, niepokojem lub dyskomfortem. Czytelnia jest ważnym miejscem ciszy w dzielnicach cieszących się „złą sławą”. Może z tych powodów korzystanie z czytelni stało się bardzo popularną formą czytelnictwa w Filii nr 5. Liczba odwiedzin w czytelni w okresie od 2012–2015 kształtowała się odpowiednio na poziomie 531, 660, 2228 oraz 5018 wizyt w ciągu roku. Na przestrzeni czterech lat, objętych badaniami liczba ta wzrosła prawie dziesięciokrotnie. Niewątpliwie przyczyniła się do tego zmiana lokalu i wyodrębnienie miejsca na czytelnię dla dorosłych oraz dla dzieci i młodzieży, ale może nie tylko?

¹⁵ Ustawa z dnia 27 czerwca 1997 r. o bibliotekach Dz.U. 1997 nr 85 poz. 539 [online]. [Dostęp 18.05.2016]. Dostęp World Wide Web: <http://isap.sejm.gov.pl/DetailsServlet?id=W-DU19970850539>

Diagram 7. Wzrost wizyt w czytelní w latach 2012-2015

Korzystanie z biblioteki, a szczególnie z czytelní łączy się z życzliwą postawą i miłą osobowością personelu oraz jego kompetencjami¹⁶. Użytkownicy, szczególnie dzieci, szybko nawiązują osobisty kontakt i emocjonalnie angażują się w relacje z bibliotekarką i stażystką. Z ich relacji wynika, że bardzo chętnie zaglądają do biblioteki i to nie tylko w celu spędzania czasu wolnego przy komputerze. Dzieci mają tu dobrze zorganizowane zajęcia, każde wejście do biblioteki to możliwość zapoznania się z inną książką i to taką, którą sami sobie wybiorą. Jednak nie ma przymusu czytania i w każdej chwili można lekturę odłożyć i porozmawiać z kolegami (ale niezbyt głośno), bądź posiedzieć przed komputerem. Najbardziej jednak lubią uczestnictwo w różnorodnych konkursach czy to z zakresu czytelnictwa, czy też plastycznych. Zdarza się, że zainteresowanie jest tak duże, iż nie wszyscy chętni mogą w nich uczestniczyć.

Jak wynika z przedstawionych zestawień, nawet w czasach, gdy wszechobecny jest nie tylko Internet, ale wszelkie zdigitalizowane formy publikacji, istnieje również szansa na funkcjonowanie biblioteki i rozwijanie

¹⁶ Kierownik Filii ukończyła studia magisterskie z filologii polskiej i studia podyplomowe z zakresu informacji naukowej i bibliotekoznawstwa na Uniwersytecie Mikołaja Kopernika w Toruniu.

swojej działalności, mimo że w swoich zasobach nie posiada ona żadnych tego typu nabytków. Rozwój działalności Filii nr 5 w Bydgoszczy jest nierozdzielnie związany z tradycyjnymi sposobami prowadzenia biblioteki, zgromadzeniem odpowiedniego księgozbioru, umiejętnością bibliotekarzy słuchania i szybkiego reagowania na potrzeby oraz oczekiwania czytelników. Wzrost czytelnictwa związany jest również z wprowadzeniem do bibliotek różnego rodzaju zajęć edukacyjnych w znanych już od dawna formach, które rozbudzają od wieków większe zainteresowanie takimi placówkami i zachęcają do następnych wizyt.

Na zakończenie pozwolę sobie zacytować słowa Jerzego Ratajewskiego: *Kluczowym ... jest stworzenie z każdej biblioteki „miejsca spotkań” ludzi z innymi ludźmi i ich dziełami*¹⁷. Analizując działalność Filii nr 5 na przestrzeni 4 lat, wykazałam, że zadanie to jest w pełni realizowane mimo nie wprowadzenia jeszcze do oferty Filii e-booków, filmów i innych materiałów audiowizualnych. Ta mała placówka, w ciągu krótkiego okresu, stała się miejscem ważnym na kulturalnej mapie dzielnicy, w której funkcjonuje.

¹⁷ J. Ratajewski *Wprowadzenie do bibliotekoznawstwa*, Warszawa, 2002 s. 29.

Development of libraries without e-books?

Abstrakt: The aim of the article is to answer the question whether contemporary libraries can develop their activity without making use of modern technological achievements including the production of e-books. The answer to the question has been obtained by an analysis of the activity of the Fifth sub-Province and City Public Library in Bydgoszcz in the years 2012-2015. The sub-library does not contain any publications in the form of e-books. The research took into account the location of the library building, the stock and the access to computer stands as well as the social position of the citizens who live in the district where the library is located. Research material consisted of statistical data, lists of book allotments in particular years, lists of presentations rendered accessible and the data concerning book losses in the years the research was conducted. Interviews with the library employees and the library users were also part of the research. Comparative analysis, which was the method used in the research, shows that it is possible for a library which does not possess any e-publications to continually enlarge the number of its users. What is decisive about the development of a library is its educational activity. The years 2012-2015 showed an increase in all spheres of the activity of the particular library.

Key words: public library, the development of reading, dedicated librarians

Bibliografia:

Źródła:

BLOG Filii nr 5 i FACEBOOK Wojewódzkiej i Miejskiej Biblioteki Publicznej.

Inwentarz księgozbioru za lata 2012-2015 przechowywany w Filii nr 5 Wojewódzkiej i Miejskiej Biblioteki Publicznej.

Ustawa z dnia 27 czerwca 1997 r. o bibliotekach Dz. U. 1997 nr 85 poz. 539.

Opracowania:

Papuzińska-Beksiak J., *Edukacyjne funkcje bibliotek dla dzieci*, [w] *Biblioteka i informacja w systemie informacji*, pod red. E.B. Zybert, Warszawa 1994, s. 100

Ratajowski J., *Wprowadzenie do bibliotekoznawstwa*, Warszawa 2002.

Danuta Szłapińska studentka I roku informacji naukowej i bibliotekoznawstwa UKW w Bydgoszczy.

Zdzisław Kropidłowski (Bydgoszcz-Gdańsk)

Dekoracje Ciemnicy i Grobów Chrystusa dekanatu sopockiego w Internecie

Abstrakt: W Polsce dekoracje Ciemnicy i Grobu Chrystusa wywołują duże zainteresowanie. Wynika ono z poprzedniego okresu, w którym duszpasterze i środowiska opozycyjne w dekoracjach tych wyrażali swój sprzeciw przeciwko komunizmowi w Polsce i władzom.

Po 25 latach wolności zainteresowanie tą formą duszpasterstwa nadal jest duże. Dekorowania kościołów na Wielki Czwartek i Wielki Piątek jest ambicją duszpasterzy i wielu środowisk parafialnych. W artykule zostaną przedstawione i omówione dekoracje wykonane w dekanacie sopockim w 2016 r. Celem jego jest udokumentowanie tej działalności, która jest bardzo ulotna, ponieważ dekoracje te rozbiera się po Wielkim Tygodniu, a są one świadectwem przesłania ewangelizacyjnego w danym roku za pośrednictwem wizualizacji, która utrwalana jest jedynie na urządzeniach mobilnych, aparatach cyfrowych, kamerach, które nie są archiwizowane oraz w Internecie, który jest bardzo zaśmiecony i nie pozwoli zapewne w przyszłości dotrzeć do tej dokumentacji.

Słowa kluczowe: Dekoracja Ciemnicy, dekoracja Grobu Pańskiego, Kościół katolicki, Sopot, Internet.

Dekoracje Grobów Pańskich w kościołach wywołują każdego roku komentarze i relacje, szczególnie ikonograficzne, zamieszczane na wiele sposobów w Internecie. Są to artykuły prasowe, relacje, dokumentacje parafii ukazujących na swoich stronach internetowych działalność poszczególnych parafii i klasztorów oraz związane z refleksjami osób nawiedzających kościoły, czasami wzbogacone o spostrzeżenia i uwagi oraz własne odczucia i sposób rozumienia przekazu projektanta, artysty lub duszpasterza. Można zaobserwować zmieniające się upodobania i oczekiwania projektantów, wykonawców i odbiorców. Przebija się z nich również myśl duszpasterska związana z problemami ewangelizacji zależnymi od wydarzeń politycznych, społecznych, kulturowych i lokalnych. Zmienia się również zainteresowanie internautów tym przejawem religijności i tej formy duszpasterstwa.

W ostatnim okresie PRL-u, po „wiośnie solidarności”, w najważniejszych kościołach diecezjalnych i w kościołach akademickich oraz w świątyni-

niach, w których posługiwali bardziej ambitni duszpasterze, wykonywano dekoracje Ciemnicy i Grobu Chrystusa korzystając z wielu środków przekazu, symboliki, alegorii i aluzji. Starano się w nich wyrazić sprzeciw przeciwko sytuacji politycznej, społecznej lub kulturowej. Czasami, z powodu zbyt skrajnych i kontrowersyjnych kompozycji, interweniowały nawet przedstawiciele władz komunistycznych i służby specjalne naciskając na proboszczów i biskupów, aby usunąć lub zmienić takie ujęcia. Szczególnie odnosiło się to do dekoracji, w których starano się wprost lub symbolicznie wyrazić sprzeciw społeczny przeciwko systemowi. Odwiedzanie grobów, podziwianie, składanie ofiar było pewnym wyrazem sprzeciwu wobec systemu przez osoby odwiedzające kościoły, a nawet zwiedzające po kilka z nich, które utożsamiały się z tymi aluzjami, alegoriami i przekazem dekoracji¹.

Przeglądając Internet autor szukał odpowiedzi na pytanie, na ile dawne przyzwyczajenia pozostały w środowisku duszpasterzy i wykonawców grobów w dekanacie sopockim w 2016 r. Czy wśród wykonawców, proboszczów i dekoratorów, pozostał dawny zwyczaj i zapal do pogłębionego artystycznie działania i włączenia dekoracji w obchody święta wielkanocnego, ale z zacięciem aktualnym.

W Polsce, na początku XXI wieku, największe reakcje wzbudzają projekty nawiązujące do wydarzeń bieżących. Przykładowo Grób Pański w kościele pw. Najświętszej Marii Panny Wspomożenia Wiernych w Rumii w 2011 r. zawierał symboliczne nawiązanie do katastrofy smoleńskiej w 2010 r. Figura Pana Jezusa była złożona w tupolewie, a monstrancja ustawiona tuż za kabiną pilotów².

¹ *Wielkopiatkowa tradycja strojenia Grobu Chrystusa*, „Gazeta Wyborcza, z 17 04 2014, [dostęp: http://wyborcza.pl/1,91446,15819151,Wielkopiatkowa_tradycja_strojenia_grobu_Chrystusa.html].

² <http://trojmiasto.wyborcza.pl/trojmiasto/51,104524,9488828.html?i=1> [dostęp z dnia: 28 03 2016 r.]

Ilustracja 1. Widok dekoracji Grobu Chrystusa z kościoła pw. Najświętszej Marii Panny Wspomożenia Wiernych w Rumii w 2011 r.



Źródło: <http://trojmiasto.wyborcza.pl/trojmiasto/51,104524,9488828.html?i=1> [dostęp z dnia: 28.03.2016 r.]

W 2016 r. zapewne jako najczęściej oglądany i komentowany był Grób Pański wykonany w kościele w bydgoskiej parafii św. Mikołaja w Starym Fordonie. Przedstawia on Chrystusa jako emigranta umierającego na łodzi pontonowej ustawionej na niebieskim tle nawiązującym do fal Morza Śródziemnego z atrybutami ratunkowymi. Obok umieszczono fragmenty przemówienia papieża Franciszka: „Kolejne tragedie następują jedna po drugiej. Moje serce z trudem godzi się ze śmiercią tych naszych braci i sióstr, którzy decydują się na wycieńczającą podróż, uciekając przed dramatami, biedą, konfliktami i wojnami”³.

³ <http://wiadomosci.wp.pl/gid,18236884,gpage,2,img,18236899,kat,1342,title,Chrystus-ma-twarz-uchodzcy,galeria.html>

Ilustracja 2. Widok grobu z Chrystusem w łodzi emigranta

Źródło: <http://wiadomosci.wp.pl/gid,18236884,gpage,2,img,18236899,kat,1342,title,Chrystus-ma-twarz-uchodzcy,galeria.html>

Przygotowanie dekoracji na Wielkanoc, zwłaszcza w polskiej kulturze, jest czymś szczególnym. Niektóre z dekoracji pojawiają się tylko w naszym kraju, poza Polską nigdzie indziej nie są obecne w *Triduum Sacrum*. Dekoracje obejmują: Liturgię Wielkiego Czwartku, tzw. Ciemnicę, Grób Pański i Wigilię Paschalną, która rozpoczyna już radosny obchód Świąt Wielkiej Nocy. Elementy wystroju towarzyszą przeżywaniu tajemnic wiary, w ważny sposób uzupełniają bogate w treść i symbole nabożeństwa. Ponieważ celebrowanie tajemnic zbawienia jest uroczyste kwiaty, choć w skromnej formie, powinny się pojawić przed ołtarzem na wieczornej mszy Wieczery Pańskiej. Po niej dokonuje się symbolicznego obnażenia ołtarza – zdejmując obrusy, usuwa wodę święconą z kropielnic, pozostawia puste tabernakulum, by wprowadzić wiernych w stan skupienia i medytacji. Na końcu liturgii do miejsca zwanego „Ciemnicą” przenosi się Eucharystię, czyli do ołtarza wystawienia.

Wpisując w wyszukiwarce: dekoracja grobu Chrystusa: w dniu 28 marca 2016 r., czyli w drugi dzień Świąt Wielkanocy uzyskujemy 47 100 wyników⁴. A dla zapytania „ciemnica i grób pański” uzyskano 28 800 wyników⁵. Większości są to obrazy grobów wykonanych, jako dekoracje w parafiach polskich i innych, zawierające zdjęcia umieszczone w Internecie przez internautów. Na zapytanie; „Grób Pański dekoracje” uzyskujemy 22 400 wyników⁶. Natomiast po dodaniu aktualnego roku 2016 otrzymujemy 36 900 wyników dla zapytania: dekoracja grobu Chrystusa 2016 r.”⁷

Zestawiając wyniki wyszukiwania należy stwierdzić, że najczęściej przeglądane i najliczniejsze są przedstawienia dla wyszukiwania „Obrazy dla dekoracja grobu Chrystusa” z 2011 r., od którego dostrzegamy spadek zainteresowania tym tematem.

Również Katolicka Agencja Informacyjna zaprosiła Internautów do przysyłania zdjęć dekoracji ostatni raz w 2009 r. Wtedy zamieściła 50 zdjęć i 4 komentarze⁸ na swoim serwisie internetowym. Dalsze adresy kierują Internautów na strony komercyjne, reklamujące sprzedaż kwiatów i różnych akcesoriów, które mogą być wykorzystane w dekoracjach wielkanocnych. Są wśród nich również projekty typowych rozwiązań, itp.

Największy nacisk w projektach i wykonawstwie tych dwóch dekoracji kładzie się na kwiaty, które pojawiają się w najważniejszym miejscu Ciemnicy, zaznaczając najczęściej białym kolorem Najświętszy Sakrament. Podobne wrażenia mają wywołać kwiaty w dekoracjach Grobów Pańskich. Forma dekoracji Grobu jest pozostałością po średniowiecznych rozbudowanych misteriach paschalnych, jako typowo polski zwyczaj trwa do dziś. Współcześnie skupienie wywołuje bardziej prosta forma, która pozwala pochylić się nad przeżywanym misterium, wprowadzić w stan pełnego smutku opuszczenia i oczekiwania, wzbudzić emocje współczucia w obserwatorach zbawczych wydarzeń. Dyskretny charakter dekoracji i rozłożenie akcentów przygotowuje na ucztę dla oczu, jaką powinny dać elementy floralne w wystroju świątecznym.

Bywa też, że do dekoracji Grobu Pańskiego przypadkowo dobiera się kwiaty, na zasadzie: dużo i tanim kosztem, trwale i oszczędnie. Powszechnie

⁴ https://www.google.pl/?gws_rd=ssl#q=dekoracja+grob+chrystusa.

⁵ https://www.google.pl/?gws_rd=ssl#q=ciemnica+i+gr%C3%B3b+pa%C5%84ski.

⁶ https://www.google.pl/?gws_rd=ssl#q=gr%C3%B3b+pa%C5%84ski+dekoracja [dostęp w dniu: 28 02 2016 r.].

⁷ https://www.google.pl/?gws_rd=ssl#q=dekoracja+grob+chrystusa+2016+r.

⁸ <http://ekai.pl/wydarzenia/fotogaleria/x19272/ciemnica-i-grob-panski/>.

stosowane bywają tulipany, anturium czy białe kalie. Nie trudno zauważyć, iż dzieje się to z uszczerbkiem dla estetyki dekoracji Grobu. Zwłaszcza wtedy, gdy kwiaty naruszają równowagę kompozycji i nie stanowią prze-myślanego elementu całości.

Złożenie do grobu fogury Chrystusa i Najświętszego Sakramentu wystawionego w monstrancji jest fragmentem Wielkopiątkowych celebracji, nie kończy liturgii, bo ona nadal nieprzerwanie trwa do Niedzieli. Do sobotniego wieczora Kościół czuwa w ciszy nad grobem, rozpamiętując mękę i śmierć Chrystusa. Najbardziej bogata w symbole i najpiękniejsza (wypada wspomnieć, że też najdłuższa) liturgia Wielkiej Nocy rozpoczyna się po zapadnięciu zmroku w sobotę. Wszystko przybiera odświętny wygląd, prezbiterium staje się na nowo centrum wydarzeń. Kwiaty, które do tej pory były dodatkiem, teraz dają wyraz Wielkanocnej radości.

W dekanacie sopockim w 2016 r. jedynie na stronie parafii Zesłania Ducha Świętego zaprezentowano aktualne wydarzenie z Wielkiego Tygodnia i tam zamieszczono dekoracje Ciemnicy i Grobu Pańskiego, choć w zakładce: Co nowego na stronie? Znajdujemy tam błędną informację, że ostanie aktualizacje dokonane były 5 lipca 2015 r.⁹ Na stronie umieszczono jednak dekoracje z 2016 r., ale nie podano autorów projektu i wykonawców obu dekoracji. W przedstawieniu Ciemnicy wykorzystano baner, który zapewne służy parafii również na ozdabianie ołtarzy na procesję w uroczystość Bożego Ciała i umieszczono uchylone tabernakulum. Otoczenie stanowi imitacja kamieni i delikatne wznoszące się pędy i liście winogrona. W dekoracji grobu najważniejszy jest krzyż, w którym umieszczono monstrancję. Na imitacjach skał rosną winogrona. Obok leży figura Chrystusa, nieco podświetlona. Wszystko jest wykonane w kolorach brązowych (wykorzystano szary papier), które z psychologicznego punktu widzenia wzbudzają zaufanie, ale w tym zestawieniu wywołują smutek.

⁹ <http://misjonarze.sopot.pl/aktualnosci/co-nowego-na-stronie/> [dostęp: 1 04 2016 r.].

Ilustracja 3. Widok dekoracji Ciemnicy i Grobu Pańskiego w parafii Zesłania Ducha Świętego w Sopocie.



Źródło: <http://misionarze.sopot.pl/wielki-czwartek-pierwszy-dzien-triduum-paschalnego/> [dostęp: 1 04 2016 r.],
<http://misionarze.sopot.pl/wielki-piatek-2016/>

Ciemnicę w kościele św. Bernarda wykonał ks. Dominik Cichy z kandydatami do bierzmowania, którzy przyjmą sakrament w roku 2016. Wykorzystano kilka elementów. Podświetlono na czerwono baner przedstawiający związanego baranka oraz tabernakulum w formie skrzyni zamkniętej na dużą starą kłódkę. U podstawy na kamieniach łupanych ułożono atrybuty męki, młotek, bicz, czarny całun, a na nim materię w dwóch kolorach białym i czerwonym, która zlewa się od uwięzionego Chrystusa po stopniach w kierunku widzów. W napisie: „Wszystko, czego nie uczyniliście...” podkreślono „nie” malując je na czerwono. Projektant wykorzystał prawą stronę ściany prezbiterium, co powodowało, że dekoracja była widoczna dla wszystkich wchodzących do świątyni.

Grób natomiast ustawiono w kaplicy bocznej, na ścianie frontowej. Jego projektantką była dr Magdalena Schmidt-Góra z Akademii Sztuk Pięknych w Gdańsku. Może dlatego dekoracja oparta jest na głębokiej symbolice. Tło stanowią dwie płaszczyzny. Ostatnia bardziej oświetlona, a pierwsza

ciemna, może imitująca skałę, w której wycięto trójkąt równoramienny, symbolizujący Tróję Świętą. Wpisana w nią była korona cierniowa, w której centrum ustawiono monstrancję. U dołu położono figurę Chrystusa, ale została ona okryta całunem, bo tak owinięte w grobie leżało ciało Chrystusa. Chroni ją płótek drewniany, a ozdabiają tylko cięte tulipany białe. Dekoracji tych nie umieszczono w Internecie, a szkoda, ponieważ są one najlepiej wykonane pod względem staranności, symboliki i oddziaływania na widza i uczestnika Triduum Paschalnego.

Ilustracja 4. Dekoracja Ciemnicy w parafii pw. św. Bernarda w Sopocie



Źródło: Fotografia autora.

Ilustracja 4. Dekoracja Grobu Chrystusa w parafii św. Bernarda w Sopocie

Źródło: Fotografia własna autora.

Natomiast w parafia Najświętszego Serca Pana Jezusa w Sopocie nie odnawia swojej strony Internetowej. W zakładce „Galeria” nie znajdujemy żadnych zdjęć.

Ilustracja 5. Widok strony Internetowej Parafii Najświętszego Serca Pana Jezusa w Sopocie

Źródło: http://www.nspjs.diecezja.gda.pl/index.php?option=com_content&task=category§ionid=7&id=29&Itemid=48 [dostęp z dnia 1 04 2016 r.].

Dekoracja Ciemnicy została wykonana tradycyjnie, wykorzystano obraz przedstawiający Pana Jezusa w Ogrójcu i dodano napis z Łk 22, 42, który ustawiono na bocznym ołtarzu po lewej stronie prezbiterium. Na rogu ołtarza ustawiono też tabernakulum, dwie świece i białoczerwone kwiaty. Z boku na ścianie powieszono koronę cierniową i bicze.

Ilustracja 6. Dekoracja Ciemnicy i Grobu Chrystusa w kościele Najświętszego Serca Pana Jezusa w Sopocie



Źródło: Fotografia własna autora.

Natomiast dekoracja Grobu Chrystusa została wykonana bardziej ambitnie. Figura martwego Chrystusa leży na ołtarzu bocznym na tle imitującym skały, na których stoi monstrancja. Po lewej stronie jednak ustawiono krzyż, który symbolizuje drogę porośniętą drzewami prowadzącą do Światłości. Po drugiej stronie umieszczono jeszcze tablice dziesięciorga przykazań. Warto podkreślić, że wartę honorową przed grobem trzymali harcerze, ministranci i panowie z „Semper Fidelis”. Wykonawcami tych dekoracji były duszpasterstwa parafialne.

Natomiast w najmniejszym sopockim kościele, św. Andrzeja Boboli, ciemnice i dekorację grobu wykonał proboszcz, ks. dr Jan Jasiewicz. Ciemnia została wykonana bardzo skromnie, choć pomysłowo. Po prostu tabernakulum zostało zasłonięte banerem przedstawiającym głowę ukrzyżowanego Chrystusa, a przed ołtarzem ustawiono jedną świeczkę. Deko-

rację grobu ustawiono po prawej stronie ołtarza głównego. W prostokącie z granitowej kostki kamiennej ułożono figurę zmarłego Chrystusa, za którą ustawiono pojedyncze tulipany i ciernie. Obok krzyż z monstrancją, jedną, tą samą świecę i dzbanek z trzema różami. Po drugiej stronie prostokąta wyglądała mała prymulka. Gdyby nie róże i prymulka, kompozycja byłaby bardzo subtelna i wymowna.

Ilustracja 7. Widok dekoracji ciemnicy i grobu Chrystusa w parafii św. Andrzeja Boboli w Sopocie



Źródło: Fotografie własne autora.

W kościele garnizonowym pw. św. Jerzego również wykorzystano ołtarze boczne. Po prawej stronie wykonano dekorację ciemnicy. Najświętszy sakrament schowano do tabernakulum, które przysłania przezroczysta tkanina biało-czerwona. Ponad nim zawieszono obraz Chrystusa cierniem ukoronowanego. Dekorację wzbogacono bukietem anturium i jedną różą czerwoną wsuniętą w kraty osłaniające tabernakulum. Obok ustawiono szklany czerwony świecznik wygięty i dwie świece ołtarzowe.

Natomiast dekoracja Grobu Chrystusa została oparta na banerze wykorzystywanym w czasie Bożego Ciała z napisem „Nawracajcie się i wiercie w Ewangelię” – hasło ubiegłego roku liturgicznego. Namalowano na nim wyciągnięte przebite ręce Chrystusa i krzyż w tle. Na tej wysokości umieszczono monstrancję, poniżej figurę leżącego Chrystusa. Wszystko

było podświetlone na fioletowo. Po boku postawiono wazon z liśćmi palmy i krzyż z całunem w kolorze fioletowo-czerwonym. Po drugiej stronie wykonano imitację skały na której ułożono kwiaty. Dekorację wykonała p. Zofia Wiśniewska, pracownica parafii.

Atrakcją tej dekoracji była warta honorowa żołnierzy Wojska Polskiego z 33 Dywizjonu Rakietowego Obrony Powietrznej Kraju, którzy co pół godziny maszerowali przez kościół z bronią, w mundurach polowych i trzymali straż przy Grobie Chrystusa.

Ilustracja 8. Widok dekoracji ciemnicy i grobu Chrystusa w parafii św. Jerzego w Sopocie



Źródło: Fotografia własna autora.

W parafii pw. Najświętszej Marii Panny Wniebowziętej – Gwiazda Morza obie dekoracje umieszczono na ołtarzach bocznych. Ciemnica zawierała atrybuty Męki Pańskiej, młotek i bicz, sznury i włócznię. Po bokach ustanowiono kraty symbolizujące więzienie. Natomiast Grób Chrystusa udekorowany został na biało. Biały jest krzyż, całun z niego zwisający i wyłożenie grobu pod figurą Chrystusa. Na antependium zawieszono chustę Weroniki z odcisniętą umęczoną twarzą Chrystusa. Dekoracje wykonał pan Piotr Elwardt, pracownik parafii.

Ilustracja 9. Widok dekoracji ciemnicy i grobu Chrystusa w parafii pw. Najświętszej Marii Panny Wniebowziętej – Gwiazda Morza



Źródło: Fotografia własna autora.

Głównym elementem ciemnicy w kościele pw. Św. Michała Archanioła była karata z łądyg bambusowych powiązanych i ustawionych na tle ołtarza i tabernakulum, w którym schowano Najświętszy Sakrament oraz rozrzucone drobne kamyki białe i większe pomalowane na czerwono. Obok leżały krzaki krzewu cierniowego, a sznur owija fragment złamanej kolumny. Ciemnica była ustawiona w kościele dolnym. Grób natomiast w kościele górnym i zawiera elementy harcerskie. Tło dekoracji zostało wykonane z żerdzi brzoźowych, w których wycięto krzyż grecki. W tej przestrzeni ustawiono monstrancję. Ciało Chrystusa złożono przed tłem, w konstrukcji w formie grotu wykonanej z kamienia brukowego. Grocie owija misterna dekoracja kwiatowa, róż i anturium oraz zeschnięte gałązki wikliny. Przy grobie wartę trzymali harcerze i harcerki. Dekoracje wykonała siostra karmelitanka Miriam ze Zgromadzenia Sióstr Karmelitanek Dzieciątka Jezus, przy pomocy wspólnoty modlitewno-ewangelizacyjnej „Michael”.

Ilustracja 10. Widok dekoracji ciemnicy i grobu Chrystusa w parafii pw. św. Michała Archanioła



Źródło. Fotografie własne autora.

Porównując dekoracje należy stwierdzić, że w dekanacie sopockim wykonano całą paletę kompozycji: formy tradycyjne, zawierające elementy bardziej symboliczne, ale również o dużym poziomie artystycznym. Najlepsze efekty przynosiło współdziałanie duchownych mających ambicje artystyczne ze wspólnotami duszpasterskimi, które stanowiły pewną pomoc i zaplecze organizacyjne. Wykonanie takich dekoracji łączyło się bowiem z pomysłem lub projektem i ze zdobyciem odpowiednich materiałów. Ważna była również ilość rąk do racy. Najskromniejszą dekorację (co nie świadczy źle o jej walorach artystycznych) wykonał ks. dr Jan Jasiewicz, muzykolog z wykształcenia, proboszcz najmniejszej sopockiej parafii. Najbardziej okazałe i bogate w treści dekoracje wykonał ks. Dominik Cichy z młodzieżą przygotowującą się do bierzmowania. Równie dobre efekty przyniosła współpraca zakonnicy s. Miriam ze wspólnotą modlitewno-ewangelizacyjną „Michael”.

Natomiast pracownicy parafialni wykonywali dekoracje częściowo w ramach swoich obowiązków, ale również społecznie, z powodów religijnych, czyli szczególnej czci do Chrystusa umęczonego na krzyżu. We wszystkich kościołach można dostrzec troskę o godny, wymowny i artystyczny wystój tych dekoracji. Ale jednorazowe, roczne ich przedstawienie niewiele mówi o poziomie artystycznym i trendach w Kościele gdańskim. Dopiero śledzenie tego procesu w kolejnych latach pozwoli dowiedzieć się więcej na temat rozwoju i misji tej formy duszpasterstwa u początków XXI wieku. Niestety większość z nich nie została umieszczona w Internecie. Dlatego ta forma publikacji umożliwi utrwalenie tej działalności Kościoła w Sopocie, mieście liczącym ok. 30 tys. mieszkańców, o znacznym odsetku inteligencji i dobrze wykształconego duchowieństwa oraz laikatu.

Decorations of the Dungeon and Christ's Graves in Sopot decanate available in the Internet

Abstrakt: The decorations of the Dungeon and Christ's Grave are of great interest in Poland. The interest is a result of the previous period during which the clergy and political opposition treated the decorations as a form of resistance to the communist authorities in Poland. After 25 years of freedom the interest in this form of priesthood is still quite visible. Decorating churches on Great Thursday and Friday is an ambition of many priests in various parishes. The article will present and discuss decorations made in Sopot decanate in 2016. Its goal is to record the activity which is very transitory as the decorations are dismantled after the Great Week. The decorations are an evidence of evangelic premise in a particular year. They are captured only in mobile devices, digital cameras or the Internet which is immensely cluttered up and probably will not make it possible to reach the records in the future. the decorations are not accessible in any archives.

Key words: The decoration of the Dungeon, the decoration of Christ's Grave, the Catholic Church, Sopot, the Internet

Bibliografia:

- <http://trojmiasto.wyborcza.pl/trojmiasto/51,104524,9488828.html?i=1> [dostęp z dnia: 28 03 2016 r.]
- <http://wiadomosci.wp.pl/gid,18236884,gpage,2,img,18236899,kat,1342,title,Chrystus-ma-twarz-uchodzcy,galeria.html> [dostęp w dniu: 28 03 2016 r.]
- https://www.google.pl/?gws_rd=ssl#q=dekoracja+grobu+chrystusa [dostęp w dniu: 28 02 2016 r.]
- https://www.google.pl/?gws_rd=ssl#q=ciemnica+i+gr%C3%B3b+pa%C5%84ski [dostęp w dniu: 28 02 2016 r.]
- https://www.google.pl/?gws_rd=ssl#q=gr%C3%B3b+pa%C5%84ski+dekoracja [dostęp w dniu: 28 02 2016 r.]
- https://www.google.pl/?gws_rd=ssl#q=dekoracja+grobu+chrystusa+2016+r [dostęp w dniu: 28 02 2016 r.]
- <http://ekai.pl/wydarzenia/fotogaleria/x19272/ciemnica-i-grob-panski/> [dostęp w dniu: 28 02 2016 r.]

<http://misjonarze.sopot.pl/aktualnosci/co-nowego-na-stronie/> [dostęp: 1 04 2016 r.]

Wielkopiatkowa tradycja strojenia Grobu Chrystusa, „Gazeta Wyborcza, z 17 04 2014, [dostęp:http://wyborcza.pl/1,91446,15819151,Wielkopiatkowa_tradycja_strojenia_grobu_Chrystusa.html].

Ks. dr hab. Zdzisław Kropidłowski, prof. UKW, kierownik Katedry
Informacji Naukowej i Bibliologii UKW.
zkropidlowski@wp.pl

Podwójne „obywatelstwo” socjologa religii

Rec. *Podstawowe pojęcia socjologii religii w eksplikacji ks. Janusza Mariańskiego*, red. Marek Marczewski, Wydawnictwo Polihymnia, Lublin 2013, s. 232.

Peter Berger napisał kiedyś: „bez przesady można powiedzieć, że każdy, kto zmuszony jest do namysłu nad religią, musi być swego rodzaju teologiem”¹. Napisać tekst naukowy o religii, czy religijności stanowi nie lada wyzwanie. Co dopiero, kiedy przychodzi badaczowi krytycznie patrzeć na zjawisko religii bez naruszania postulatu neutralności aksjologicznej nauk opisowych. Przed socjologiem religii stoi jeszcze trudniejsze zadanie przyjęcia pewnego rodzaju metodologicznego agnostycyzmu po to, by móc badać religijność, jej treści i formy jedynie w perspektywie tego, jak jednostka postrzega religię. Socjolog nie stawia tez o prawdziwości religii, lecz opisuje, interpretuje i wyjaśnia historycznie i społecznie znane formy religii od strony ludzkiej świadomości i działania oraz międzyludzkiej komunikacji.

Günter Kehrler zauważa, iż nie tak dawno socjologom religii zagrażało dwojakie niebezpieczeństwo wypływające z postaw walczącej wiary i walczącej niewiary. Niebezpieczeństwo ze strony pierwszej postawy polegało na tym, że badacz z obawy przed rzekomo uświęconą istotą religii nie ośmielał się traktować wszystkich bez reszty zjawisk religijnych jako zjawisk doczesnych. Niebezpieczeństwo ze strony drugiej postawy polegało na tym, że badacz mógł wykorzystywać swoje przedsięwzięcie do walki z religią². Profesjonalny kierunek rozwoju socjologii religii, obcy powyższym dwóm trendom, obrał w swoich zainteresowaniach naukowych Janusz Mariański – wybitny uczony, przez wiele lat związany z Katolickim Uniwersytetem Lubelskim Jana Pawła II, powszechnie uznawany za współtwórcę i niekwestionowany autorytet współczesnej socjologii religii i moralności. W swoich analizach ogranicza się on do empirycznych i społecznych wymiarów religii. Być może takie stanowisko jest nieco irytujące dla teologów, jednakże socjologia religii stara się być obiektywną, niewartościującą dyscypliną

¹ Peter L. Berger, *Pytania o wiarę. Sceptyczna zachęta do chrześcijaństwa*, tłum. Jerzy Łoziński, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 2007, s. 18.

² Günter Kehrler, *Wprowadzenie do socjologii religii*, tłum. Janusz Piezga, Zakład Wydawniczy NOMOS, Kraków 1996, s. 7.

naukową, badającą wzajemne związki religii i społeczeństwa. Socjolog religii nie jest bowiem uprawniony do wypowiadania się na temat genezy i prawdziwości religii.

Profesor Janusz Mariański w swoich rozważaniach naukowych objął kierunek personalistycznej wizji socjologii religii, gdyż w centrum analizy socjologicznej punktem istotnym pozostaje w dalszym ciągu człowiek jako osoba. W zakres przedmiotu zainteresowania socjologii religii (jak i każdej empirycznej nauki o człowieku) mogą być uwzględniane wyłącznie dające się obserwować zachowania ludzkie, o ile odnoszą się one do zjawisk religijnych i mogą być opisane jako zachowanie społeczne. Owo ograniczenie do sfery obserwowalnych zachowań nie oznacza oczywiście wyłączenia poza ramy analiz elementów warunkujących to zachowanie. Lubelski socjolog uznaje istnienie zjawisk wykraczających poza działania społeczne przy zachowaniu schematu interpretacyjnego opartego na układzie tego, co społeczne. Odrzuca tym samym przesocjalizowaną koncepcję człowieka, która podkreśla wyłącznie jego społeczną naturę.

Geniusz Janusza Mariańskiego łączącego, a nie dzielącego różne dziedziny nauki, których przedmiotem jest właśnie religia, doskonale wybrzmiał w recenzowanej pozycji. Opracowania i wyboru zagadnień podjął się bowiem nie socjolog, a teolog pastoralista. Marek Marczewski podejmując się eksplikacji podstawowych pojęć z socjologii religii stara się wprowadzić Czytelnika w zrozumienie dokonujących się procesów w przestrzeni religii i religijności poprzez ich sytuowanie w kontekście ciągłości, bądź zmian społecznych i kulturowych. Słowa uznania dla Redaktora pozycji należą się tym bardziej, iż na poziomie redakcyjnym stara się on wyjść z założenia, iż zdobywanie wiedzy o społeczeństwie nie może dokonywać się w etycznej próżni. Dlatego też w analizach socjologicznych zdecydowano się na zabieg nieprzestawiania na sądach czysto opisowych. W pewnych kwestiach wypowiedane są otwarte oceny z uwzględnieniem postulatu neutralności aksjologicznej nauk opisowych. Takie podejście istotnie charakteryzuje naukowy rozsądek Janusza Mariańskiego, który daleki jest od wyznaniowego konformizmu, przy jednoczesnym zachowaniu naukowej solidności.

Publikacja składa się z analizy podstawowych pojęć z zakresu socjologii religii. Konstrukcja książki została pomyślana w taki sposób, by na podstawie materiału zgromadzonego w książkach Profesora Janusza Mariańskiego uwypuklić te zagadnienia, które współcześnie oscylują wokół dylematów związanych z modernizacją i nowoczesnością (m.in. sekularyzacja, dese-

kularyzacja, nowa duchowość, pluralizm, indywidualizacja). Dla przejrzystości każde zagadnienie zostało opatrzone stosowną bibliografią, która jednocześnie wskazuje na wykorzystane opracowania przy powstawaniu poszczególnych haseł. Przyjęty w ten sposób styl pozwala na bardzo łatwe dotarcie do źródeł, a tym samym poszerzanie informacji esencjonalnie skupionych w konkretnym fragmencie książki.

Wyjaśnienie kluczowych terminów znalazło się w recenzowanej pozycji w „Słowniku” terminów fachowych w końcowej jej części. W ten sposób znacznie ułatwiono Czytelnikowi poruszanie się w na kartach pracy. Całość wieńczy obszerny fragment poświęcony *stricto* socjologii religii jako subdyscyplinie socjologicznej zajmującej się religijnymi wymiarami społeczeństwa oraz społecznymi wymiarami religii i ich zmianami. Dodatkowo w tekście wyróżniono odsyłacze, które następnie kierują do odniesień haseł szczegółowych. To wszystko sprawia, iż lektura ta nie powinna sprawiać kłopotu nawet tym, którzy dopiero wdrażają się w tematykę socjologii religii. Tak przygotowana formuła jest przyjazna nie tylko dla wyrafinowanych znawców tematu, gdyż zawarte treści, wychodzące znacznie poza „obraz” leksykalny czy encyklopedyczny, nie przysłaniają całości perspektywy problemu, lecz precyzyjnie prowadzą zamierzoną przez Autora myślą główną.

Recenzowana pozycja nie jest jedynie zwykłym zbiorem wybranych terminów socjologicznych z zakresu socjologii religii, a to m.in. za sprawą wprowadzenia przez Janusza Mariańskiego pewnego stanu metodologiczno-teoretycznej niepewności, który uwidacznia się w stawianiu konkretnych pytań mających swoje odniesienia praktyczne związane z zawodem socjologa: „Czy socjologowie, w tym i socjologowie religii i moralności, mogą w sposób uprawniony zastanawiać się nad ideą dobrego społeczeństwa i drogami prowadzącymi do jego urzeczywistnienia? Czy jesteśmy tylko skazani na opis i interpretacje tego, *kim jesteśmy?, co nas łączy i co nas dzieli?, jedna czy dwie Polski?*, czy też mamy prawo – jako socjologowie – postawić pytanie, dokąd idziemy i czy jest to właściwy kierunek drogi?” (s. 170). Janusz Mariański zauważa, iż są to pytania wykraczające poza zakres empirii, zwłaszcza tej, która zatrzymuje się w swoich dociekaniach wyłącznie na społecznej dystrybucji wartości i norm moralnych. Lubelski socjolog otwiera jednakże drogę dla naukowej debaty, czy socjolog rzeczywiście może wypowiadać pomysły (na gruncie nauki) na lepszą przyszłość? Czy może wziąć na siebie współodpowiedzialność za uczynienie świata lepszym? Jak przezwyciężyć subiektywistyczny etos nowoczesności? Jak

podkreślając prawo człowieka do samorealizacji i poszukiwania osobistego szczęścia, uchronić go od nadmiernej koncentracji na własnym „ja”, wykluczającym odpowiedzialność za innych? Mariański stara się uświadomić Czytelnikowi, iż socjologia nie może całkowicie abstrahować od ważnych społecznie pytań, dotyczących m.in. kształtowania życia wspólnotowego i wspólnych podstaw życia społecznego w czasach (po)nowoczesnych. Są to kwestie dotyczące głębi społeczeństwa, na które w przestrzeni współczesnej socjologii próbuje się dopiero wstępnie szukać odpowiedzi, a przynajmniej owych pytań nie wykluczać z dyskursu naukowego.

W całości opracowania niewątpliwie przyjęty został socjologiczny punkt widzenia, neutralny aksjologicznie, jednakże pojawiają się niekiedy akcenty aksjologiczne. Lubelski socjolog dotyka tym samym bardzo wrażliwej przestrzeni każdego naukowca, w której stykają się dwie rzeczywistości – z jednej strony uczony stara się zachować obiektywizm w obserwowaniu życia społecznego i religijnego, z drugiej każdy badacz zjawiska jest w pewnym sensie związany z jakąś przestrzenią religijną, z której chociażby się wyrasta, a którą można nazwać zapleczem wiary, czy nabytym doświadczeniem religijnym. Owo balansowanie pomiędzy dwoma typami „obywatelskości” często spotyka się z zarzutem niektórych teologów, iż przyjmując świecki punkt widzenia nie można dotrzeć do istotnych aspektów religii. Nie jest to bynajmniej rolą empirii, by zajmować się istotą wiary, która niezaprzeczalnie związana jest z transcendencją. Niemniej są i tacy, którzy twierdzą, iż to właśnie socjologowie częściej mówią o *sacrum*, niż sami teologowie³. Socjologia może wiele dokonać poprzez opis, interpretację, porządkowanie i wyjaśnianie tego wszystkiego, co należy do „ludzkiego” świata religii. Taka właśnie idea wyłania się z całokształtu lektury recenzowanej pozycji.

Prezentowana książka zawiera bardzo ciekawą interpretację analizy głównych scenariuszy przemian religijnych. Zostały one skonstruowane na podstawie wieloletnich badań religijności młodzieży polskiej. W odniesieniu do zmieniającej się religijności w warunkach społeczeństwa (po)nowoczesnego Mariański wyróżnił: scenariusz postępującej sekularyzacji i swoistego zeświecczenia Kościoła poddanego *duchowi czasu*; scenariusz stabilizacji lub nawet rewitalizacji religijności i Kościoła katolickiego w środowiskach młodzieżowych; scenariusz fundamentalizmu religijnego; scenariusz pluralizacji religijności i Kościoła katolickiego w warunkach

³ Kieran Flanagan, *Zniszczony fundament. Rozmowa z Kieranem Flanaganem*, rozmawiał: Tomasz Rowiński, tłum. Natalia Łajszczak, „Christianitas” 2015, nr 53–54, s. 164. (158–172)

globalizacji. Opisane scenariusze religijności nie muszą wykluczać się wzajemnie, mogą także współistnieć w życiu społecznym na zasadzie komplementarności bądź konkurencyjności względem siebie. Lubelski socjolog zakłada, iż przemiany w polskiej religijności będą dokonywać się w zróżnicowany sposób i w różnych kierunkach, zarówno w kierunku rozpadu struktur aksjologicznych i utraty religijnego charakteru postaw i zachowań, jak i w kierunku pogłębienia i reorientacji religijnych. Takie podejście sprawia, iż poruszany temat pobudza do refleksji także niesocjologów.

Zawartość recenzowanej książki Profesora Mariańskiego otwiera nowe spojrzenie na religijną problematykę czasów współczesnych, a jednocześnie stawia pytania o przyszłość religii i o główne kierunki zmian. Książka zasługuje na uważne przeczytanie i wynikające z lektury przemyślenia. Tak jak zauważono wcześniej, wiele kwestii zawartych w pracy ma charakter otwarty. Niech to będzie tym samym prośba o ukazanie kolejnych studiów Profesora, w których zawarte w niniejszej pozycji elementy wybranych problemów zostaną poddane dalszej, bardziej szczegółowej analizie socjologicznej.

Recenzja Jarosław Kozak

O bibliotekach po mojemu

Profesor zwyczajny, doktor habilitowany Jacek Wojciechowski to wybitny bibliotekoznawca, długoletni dyrektor Wojewódzkiej Biblioteki Publicznej w Krakowie, kierownik Katedry Bibliotekarstwa, nauczyciel i mentor kilku pokoleń polskich bibliotekarzy w Instytucie Informacji Naukowej i Bibliotekoznawstwa Uniwersytetu Jagiellońskiego. Wydał książkę: *O bibliotekach po mojemu*, Wydawnictwo Stowarzyszenia Bibliotekarzy Polskich, Warszawa 2012, ss. 203, [1] ISBN 978 83 61464 50 1. Jest ona przedmiotem niniejszej recenzji.

W 1959 r. ukończył studia Na Wyższej Szkole Pedagogicznej w Krakowie. W 1990 r. uzyskał stopień doktora habilitowanego nauk humanistycznych w zakresie literaturoznawstwa, specjalność historia literatury polskiej – tytuł rozprawy habilitacyjnej *Powieść historyczna w świadomości potocznej*. 24 lutego 1996 r. uzyskał tytuł profesora w dziedzinie nauk humanistycznych. Kierował pracami naukowo-badawczymi *Biblioteka w komunikacji publicznej*, których instytucją wykonawczą był Uniwersytet Jagielloński; Wydział Zarządzania i Komunikacji Społecznej; Instytut Informacji Naukowej i Bibliotekoznawstwa. Promotor wielu prac doktorskich oraz recenzent prac doktorskich i rozpraw habilitacyjnych¹. Autor ma w swoim dorobku ponad 500 publikacji z zakresu bibliotekarstwa – podręczników akademickich (19 wydawnictw zwartych i 2 jako redaktor), artykułów i fragmentów prac zbiorowych (245), felietonów oraz recenzji (187)².

Z dużym zaciekawieniem sięgnęłam po zbiór felietonów Jacka Wojciechowskiego, wydany przez Stowarzyszenie Bibliotekarzy Polskich. Te krótkie teksty były publikowane na łamach *Bibliotekarza*, *Przeglądu Bibliotecznego* oraz online w *EBiB-ie na przestrzeni* lat 2004–2010. Publikacja podzielona została na trzy części/segmenty: *Aktualia archiwalne*, *Bibliotekarstwo kłopotliwe* i *Co zaprzęta innych*. Całość opatrzona jest wstępem, autorstwa J. Wojciechowskiego, pod przewrotnym tytułem *Na dobry początek*.

Już po przeczytaniu pierwszych wersów wstępu można się zorientować, że książka nie jest taka jak wydawało się na początku. Przede wszystkim

¹ Ośrodek Przetwarzania Informacji [online]. [Dostęp 11.05.2016]. Dostęp World Wide Web: <http://nauka-polska.pl/dhtml/raporty/ludzieNauki?rtype=opis&objectId=10428&lang=pl>

² Instytut Informacji Naukowej i Bibliotekoznawstwa Uniwersytetu Jagiellońskiego [online]. [Dostęp 11.05.2016]. Dostęp World Wide Web: <http://www.inib.uj.edu.pl/prof.-jacek-wojciechowski-publicacje>

uwagę zwraca dosadny styl autora. Zdziwienie? Szok? Raczej tak, zdecydowanie tak, bo któż by się spodziewał, że poważny profesor szacownej uczelni będzie przyrównywał się do „wróbla tkwiącego w szambie”.³ Dla tego, kto zetknął się z twórczością tegoż autora, styl ten nie będzie niczym nowym. U innych, po raz pierwszy sięgających po twórczość J. Wojciechowskiego może wywołać zdziwienie. Czym? Językiem niezwykle barwnym, cudownie soczystym, dosadnym i konkretnym, precyzyjnie trafiającym w sedno oraz oddającym oczekiwania autora. Tekst, nie pozbawiony autoironii: „Popytałem doświadczonych bibliotekarzy o zakres profesjonalnej niewiedzy – ale bezskutecznie. Zapytałem więc sam siebie, lecz również bez skutku. Nawet nie wiemy czego nie wiemy. (...)”⁴, zmusza czytelnika do myślenia, do zastanowienia się jak naprawdę wygląda bibliotekarska rzeczywistość. Zagłębiając się stopniowo w lekturze zaczynamy inaczej postrzegać swoisty styl pisarski. Że dosadny? A jak w inny sposób zwrócić uwagę na problemy, od których z premedytacją się ucieka i udaje, że nie istnieją? Wydaje się, że stosowanie porównań, które balansują na granicy dobrego smaku może być uciążliwe, ale zamierzeniem autora było właśnie wywołanie skrajnie różnych reakcji odbiorcy i zmuszenie go do przyjęcia określonej postawy wobec omawianej problematyki. A że wytoczone zostały ciężkie działa? – a dlaczego nie, jeżeli odpowiedzialni za stan bibliotek, ba nawet samo środowisko bibliotekarzy udaje, że nie widzi żadnych problemów, a jeżeli problemów się nie widzi to znaczy, że ich nie ma. Ale czy tak jest naprawdę? Wydaje się, że gdyby autor posłużył się językiem łagodnym, spokojnym, to jego publikacja utonęłaby w morzu masowej produkcji nijakiej w wymowie literatury. A tak budzi nie tylko kontrowersje stwierdzeniami typu „tego nie zapewniają wystawy książek obesranych przez muchy (...)”⁵

Jaka jest poruszana tematyka w omawianej publikacji? Przede wszystkim szalenie niepopularna w dzisiejszym, skomputeryzowanym społeczeństwie. A ta publikacja o czym traktuje? Oczywiście, że nie o najnowszych programach komputerowych, wręcz przeciwnie – traktuje o książkach, czyli o słowie drukowanym, o bibliotekach – instytucjach, które zajmują się gromadzeniem i bezpłatnym udostępnianiem swoich zbiorów. Czasami zawierających więcej nowości, czasami mniej, ale wszystkie wypożyczają

³ J. Wojciechowski, *O bibliotekach po mojemu*, Warszawa 2012, s. 9.

⁴ Tamże, s. 27.

⁵ Tamże, s. 86.

publikacje, organizują różnego rodzaju zajęcia, również dla dorosłych. Często są jedynymi ośrodkami w regionie pozwalającymi na bezpłatne korzystanie z dóbr kultury, niestety nadal zbyt mało osób z takiej oferty korzysta. I w związku z tym konieczne jest odpowiednie finansowanie działalności bibliotek, tak aby z tych funduszy można było wygospodarować środki na wszystkie potrzeby łącznie z odpowiednią promocją tejże działalności. Jak sam autor zauważa polskie ksiąźnice nie są odosobnione w borykaniu się z niedofinansowaniem, niemniej w krajach zachodnich zjawisko to występuje w znacznie mniejszej skali.

Dużo miejsca poświęcone jest problematyce związanej z kształceniem bibliotekarzy. Autor, nie bez przyczyny, wskazuje, że kandydaci na studentów bibliotekarstwa mają złe wyobrażenie o zawodzie i raczej szukają ucieczki przed problemami niż pracy, wymagającej dużego zaangażowania. Przy czym nie jest to wina początkujących studentów, ale osób kreujących wizerunek tego zawodu. Błędna też, zdaniem autora, jest zamiana bibliotekarza w bardziej nowoczesnego i na „topie” pracownika informacji. W efekcie spowodowało to kryzys świadomości zawodowej.

W segmencie *Bibliotekarstwo kłopotliwe* piętnuje wiele (...) „najuciężliwszych bzdur prawnych (...)”⁶, wśród których wymienia min. obowiązek dokonywania zakupów książek w drodze zamówień publicznych. Jednak, mimo błyskotliwości, ciętych uwag, zwięzłego i trafnego wytykania błędów, w pewnym momencie książka ta zaczyna nas przytłaczać wizją pozbawioną jakiegokolwiek perspektywy na przyszłość. Może warto byłoby wpieść w tekst parę pozytywnych przykładów, chociażby dla pokazania, że jednak mimo ograniczeń i niedogodności można osiągać dobre wyniki, że jest to nie tylko kwestia odpowiednich regulacji prawnych, ale również indywidualnych predyspozycji osób wykonujących zawód bibliotekarza, że mimo (...) „siadania tyłkiem na brzytwie”⁷ nie brakuje osób, chcących przywrócić odpowiednią pozycję dla zawodu bibliotekarza.

Innym aspektem jest fakt, że wiele problemów poruszanych przez autora ma raczej wartość retrospektywną, ponieważ na publikację składają się teksty publicystyczne z lat 2004–2011. Chociażby poruszany przez Wojciechowskiego problem automatyzacji bibliotek, które przez czas, jaki upłynął od momentu napisania tekstu i jego pierwszej publikacji do zamieszczenia w książce, zostały w znacznym stopniu skomputeryzowane.

⁶ Tamże, s. 108.

⁷ Tamże, s. 87.

Ale dobrze, że takie publikacje znalazły się w omawianej pozycji, gdyż zapoznanie się z nimi pozwala na szersze zapoznanie się z trudnościami i problemami występującymi w bibliotekarstwie. A może przyczynią się do unikania poprzednich błędów?

Na pierwszy rzut deprymująco wyglądają nasze biblioteki w zestawieniu z bibliotekami innych krajów. Ale brnąć dalej w tekst, okazuje się, że tam też nie wszystko jest w porządku, że zdarzają się badania, które nie są poparte żadnymi dowodami, ot pisane na wyrost ku zadowoleniu gawiedzi i dla lepszego samopoczucia autora, a biblioteki fińskie stanowią ewenement na skalę światową i trudno z nimi porównywać nawet te ze światowej czołówki. „Pocieszającym” i jednocześnie „zadziwiającym” jest sposób postrzegania przez społeczeństwo bibliotekarzy angielskich i uczniowskich rodziców rodzimych bibliotek szkolnych, których działalność jest tak samo źle oceniana jak naszych, polskich. Z segmentu tego jednoznacznie wynika, że problemy w branży są na całym świecie, niektóre podobne do naszych, niektóre inne, ale wygląda na to że przyłgnęły się do bibliotek na stałe. Niedofinansowanie, spadek zainteresowania czytelnictwem, czy chociażby „internetowe spłylenie poziomu komunikacji”⁸ są to sprawy nieobce żadnej bibliotece.

Wzruszające są nostalgiczne wspomnienia, poświęcone wybitnym przedstawicielom bibliotekarskiej profesji, którzy odeszli. Chwila zadumy nad przemijaniem i nieuchronnością tego co nieuchronne nie spowodowała jednak zmiany stylu i tu pojawiają się błyskotliwie-ironizujące określenia autora.

Szata graficzna omawianej publikacji jest ascetyczna, wręcz skąpa, ale zawiera się w niej credo przesłania – biblioteki zdominowane przez Internet, biblioteki hybrydowe, biblioteki XXI wieku i broker informacji... Czcionka czytelna, odpowiednie interlinie, marginesy dość wąskie, poszczególne felietony i artykuły rozdzielone dodatkową spacją, papier biały, o gramaturze ok. 100g/m², publikacja klejona w oprawie broszurowej. Brak ozdóbników graficznych – szata graficzna bloku książki odpowiednia do okładki.

Rzadko mamy okazję zapoznawać się z tekstami pełnymi erudycji, a jednak pisanymi z ogromną swadą i swobodą, które, nawet nie związane z naszymi zainteresowaniami, nie pozwalają na ich niedokończenie i odłożenie na półkę w połowie lektury. Sądzę, że publikacja warta jest

⁸ Tamże, s. 186.

jak najbardziej tego, aby po nią sięgnąć. Również wtedy, gdy nie jest się zainteresowanym problematyką bibliotekarstwa, warto zapoznać się z pięknym stylem, w którym ironia miesza się z nostalgią, błyskotliwość z pospolitością, ale przede wszystkim w tekście ponad wszystko przebija się troska o biblioteki i przyszłość całego środowiska bibliotekarskiego. Może po zapoznaniu się z tą lekturą wielu czytelników zupełnie inaczej spojrzy nie tylko na bibliotekę, jako instytucję, ale również na bibliotekarzy, Donkiszotów polskiej rzeczywistości.

Danuta Szłapińska (Bydgoszcz)

Informacje dla autorów nadsyłających materiały

**„Universitas Gedanensis” jest pismem naukowym punktowanym.
Od 23 grudnia 2015 r. Ministerstwo Nauki i Szkolnictwa
Wyższego przyznało mu 5 pkt.**

Autor zgłaszający tekst jest zobowiązany zagwarantować, że tekst, który przysyła do Redakcji nie był dotąd publikowany oraz nie został złożony do druku w innej redakcji. Nadesłane teksty Redakcja ocenia, przekazuje do recenzenta zewnętrznego a następnie kwalifikuje do druku. Autor otrzymuje informację dotyczącą przyjęcia lub odrzucenia artykułu. Po zakończeniu prac redakcyjnych Autor otrzymuje tekst artykułu do zatwierdzenia. Redakcja zastrzega sobie prawo do umieszczenia wydrukowanych materiałów na stronie internetowej półrocznika „Universitas Gedanensis”. Recenzje powinny dotyczyć najnowszych publikacji (polskojęzyczne – do roku wstecz, obcojęzyczne – do trzech lat wstecz). Do tekstu artykułu należy dołączyć uporządkowaną alfabetycznie literaturę, streszczenie w języku polskim (ok. 1400 znaków ze spacjami) i angielskim (ok. 1400 znaków ze spacjami) wraz z angielskim tłumaczeniem tytułu a także alfabetycznie uporządkowane słowa kluczowe w języku polskim (do 10) i angielskim (również do 10).

Autor powinien sporządzić krótką notę na swój temat wg wzoru: imię i nazwisko, rok urodzenia, tytuł naukowy, miejsce pracy i zajmowane tam stanowisko, adres do korespondencji, e-mail. Autor zgadza się na to, że wersja elektroniczna jest wersją podstawową. Od tomu 40 jest możliwość publikowania tekstów w języku angielskim. Prawa wydawnicze przechodzą na wydawcę. Egzemplarz autorski artykułu lub recenzji autorzy otrzymują w formie nadbitki.

Materiał powinien odpowiadać następującym warunkom:

1. Tekst artykułu (wraz z wykazem literatury, streszczeniami, tłumaczeniem tytułu na język angielski, słowami kluczowymi i notą o autorze) powinien zostać przesłany w jednym pliku zapisanym w formacie: *.doc, *.docx lub RTF;
2. Objętość artykułu łącznie z ewentualnymi tablicami, rysunkami, itp. nie powinna przekraczać 20 stron formatu A4;
3. Tekst powinien być napisany czcionką Times New Roman 12 z odstępami 1,5 wiersza bez przenoszenia wyrazów oraz bez wcięć. Akapity należy zaznaczyć enterem. W tekście nie należy stosować wyróżnień;

4. Przypisy i odnośniki bibliograficzne powinny mieć formę wg wzoru zamieszczonego na stronie internetowej „Universitas Gedanensis”;
5. Tekst powinien być przejrany przez polonistę. Należy stosować zasady pisowni słownictwa religijnego ustalone przez Radę Języka Polskiego.
6. Zachęcamy do zapoznania się z najnowszymi numerami „Universitas Gedanensis”, które są dostępne w formacie pdf na stronie internetowej czasopisma;
7. Teksty, które nie spełniają ww. wymogów, nie będą przyjmowane do druku.

Zapraszamy do współpracy.

Redakcja półrocznika „Universitas Gedanensis” informuje, że wersją pierwotną (referencyjną) czasopisma od tomu 46 jest **wersja elektroniczna** (ISSN 1230-0152). Każdorazowo po ukazaniu się półrocznika redakcja zamieszcza pełny tekst artykułów, spis treści i streszczenia w języku polskim i angielskim, ze słowami kluczowymi i bibliografią oraz notą o autorze.

Procedura zabezpieczająca oryginalność publikacji (tzw. zapora ghostwriting)

Zgodnie ze standardami określonymi dla czasopism naukowych przez Ministerstwo Nauki i Szkolnictwa Wyższego, redakcja uprzejmie prosi Autorów o ujawnianie informacji o podmiotach, które przyczyniły się do powstania publikacji (wkład merytoryczny, rzeczowy, finansowy etc.). Autorzy opracowań powinni w sposób przejrzysty i rzetelny prezentować rezultaty swojej pracy, niezależnie od tego, czy są jej bezpośrednimi autorami, czy też korzystali z pomocy wyspecjalizowanego podmiotu (osoby fizycznej lub prawnej). „Ghostwriting” to sytuacja, w której ktoś wniósł wkład w powstanie publikacji, bez ujawnienia swojego udziału jako jeden z autorów lub bez wymienienia jego roli w podziękowaniach zamieszczonych w publikacji); „guest authorship” to sytuacja, w której udział autora jest znikomy lub w ogóle nie miał miejsca, a pomimo to jest autorem/ współautorem publikacji).

Aby zapobiec tym niepożądanym zjawiskom, stosownie do powołanych wyżej wytycznych MNiSW, redakcja „Universitas Gedanensis” przyjmuje następujące zasady:

Autorzy publikacji powinni ujawnić wkład poszczególnych osób w powstanie publikacji (z podaniem afiliacji oraz kontrybucji, tj. informacji, kto jest autorem koncepcji, założeń, metod, protokołu itp. wykorzysty-

wanych przy przygotowaniu publikacji), przy czym główną odpowiedzialność za ujawnienie wskazanych danych ponosi składający opracowanie. W przypadku stwierdzenia zjawisk typu „ghostwriting” oraz „guest authorship” redakcja dokumentuje te przypadki oraz powiadamia o tym fakcie instytucję zatrudniającą autora oraz stowarzyszenia, zespoły i towarzystwa naukowe, których jest członkiem.

W przypadku finansowania badań wykorzystanych w publikacji autor zobowiązany jest podać źródło finansowania.

Procedura recenzowania artykułów naukowych w czasopiśmie „Universitas Gedanensis”

1. Procedura jest zgodna z zasadami recenzowania zawartymi w Komunikacie Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego z dnia 29 maja 2013 r.
2. Autorzy przysyłający swoje prace do publikacji w „Universitas Gedanensis” wyrażają zgodę na poddanie ich procesowi recenzji.
3. Nadesłane prace są poddawane najpierw ocenie przez członków Redakcji, która nadaje pracy numer identyfikacyjny dla dalszego procesu redakcyjnego, a następnie po zakwalifikowaniu, przesyła do dwóch rzetelnych recenzentów posiadających co najmniej stopień doktora.
4. Nadesłane prace nie będą poddawane ocenie osób mogących wchodzić z Autorami w konflikt interesów.
5. Praca recenzentów jest poufna i anonimowa.
6. Recenzentom nie wolno wykorzystywać wiedzy na temat pracy przed jej publikacją.
7. Recenzent przekazuje sporządzoną recenzję na formularzu w wersji papierowej z odręcznym podpisem, która przechowywana jest w Redakcji przez 5 lat.
8. Pisemna recenzja zawiera jednoznaczny wniosek recenzenta o dopuszczeniu tekstu do druku lub warunki dopuszczenia do druku lub odrzucenie tekstu.
9. Ostateczną kwalifikację dopuszczenia artykułu do druku podejmuje Redaktor Naczelny po analizie uwag zawartych w recenzjach i ostatecznej wersji artykułu dostarczonej przez Autora.
10. Raz w roku Redakcja zamieszcza na stronie internetowej aktualną, pełną listę Recenzentów, z którymi współpracuje.

