

ZESZYTY NAUKOWE
Akademii Nauk Społecznych i Medycznych
w Lublinie

Akademii Nauk Stosowanych

Nr 1 (14)/2025

ZESZYTY NAUKOWE
Akademii Nauk Społecznych i Medycznych
w Lublinie

Akademii Nauk Stosowanych

Nr 1 (14)/2025

Lublin 2025

Rada Naukowa

Pavol DANCÁK (*Prešovská Univerzita v Prešove*)
Andrzej KASPEREK (*Uniwersytet Śląski w Katowicach*)
Paweł PRÜFER (*Akademia im. Jakuba z Paradyża w Gorzowie Wielkopolskim*)
Marek REMBIERZ (*Uniwersytet Śląski w Katowicach*)
Cyprian ROGOWSKI (*Uniwersytet Warmińsko-Mazurski*)
Egon SPIEGEL (*Universität Vechta*)
Ondrej ŠTEFANAČ (*Univerzita Konštantína v Nitre*)
Henryk SZYMUSIAK (*Uniwersytet Ekonomiczny w Poznaniu*)
Tomasz TOMASZEWSKI (*Uniwersytet Medyczny w Lublinie*)
Irena WRONSKA (*Uniwersytet Medyczny w Lublinie*)
Agnieszka ZDUNIAK (*Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego*)
Stanisław ZIEBA (*Katolicki Uniwersytet Lubelski*)
Wioletta ŻUKIEWICZ-SOBCZAK (*Akademia Kaliska im. Prezydenta Stanisława Wojciechowskiego*)

Komitet Redakcyjny

Dorota KRASOWSKA, Janusz MARIANŃSKI, Marlena MATYSEK-NAWROCKA (sekretarz redakcji),
Wojciech ŚWIĄTKIEWICZ, Mariusz ZEMŁO (redaktor naczelny), Emilia ŻEREL

Redaktor tematyczny numeru

Marlena MATYSEK-NAWROCKA

Recenzenci tomu 1(14)/2025

Grzegorz ADAMCZYK, Józef BUDNIAK, Stanisław FEL, Dorota KORNAS-BIELA,
Halina MIELICKA-PAWŁOWSKA, Paweł PRÜFER, Marek REMBIERZ,
Tadeusz SAKOWICZ, Marta SZYMULA, Zbigniew WRÓBLEWSKI, Marian ŻUKOWSKI

© Copyright by Zeszyty Naukowe Akademii Nauk Społecznych i Medycznych w Lublinie
Akademii Nauk Stosowanych

Wydawca

Akademia Nauk Społecznych i Medycznych w Lublinie
Akademia Nauk Stosowanych
ul. Zamojska 47, 20-102 Lublin, tel. +48 668 877 454
www.ansim.pl

Druk i oprawa

Zet.Ka Lublin, cph@op.pl

Zeszyty Naukowe ANSiM

ISSN 3071-6675

e-ISSN 2719-9479

Lublin 2025

SPIS TREŚCI

NAUKI SPOŁECZNE	7
Stanisław Zięba, Mirosław Twardowski, <i>Człowiek w przyrodzie. Humans in the Natural World</i>	9
Janusz Mariański, <i>Religia i moralność oraz ich wzajemne relacje w ujęciu socjologów polskich. Religion and morality and their mutual relations as understood by Polish sociologists</i>	23
Wojciech Krzysztof Świątkiewicz, <i>Kultura europejska w narracji socjologicznej. European culture in sociological narrative</i>	53
Halina Mielicka-Pawłowska, <i>Rytuły i zachowania zrytualizowane jako forma religijności. Rituals and ritualized behavior as a form of religiosity</i>	69
Ondrej Štefaňak, <i>Highly religious young Catholics in Slovakia. ysoce religijni młodzi katolicy na Słowacji</i>	83
Sylwia Kowalska-Myśliwiecka, Anna Niedźwiecka, Emilia Żerel, <i>Społeczne oddziaływanie marketingu wielopoziomowego. The social impact of Multi-Level Marketing</i>	105
Jan Mazur OSPPE, <i>Dialog w narracji społecznej na horyzoncie myśli katolickiej. Dialogue in social narrative on the horizon of Catholic thought</i>	127
Tomasz Adamczyk, Janusz Mariański, <i>Moralność bioetyczna w opiniach i ocenie młodzieży pracującej. Bioethical morality in the opinions and evaluation of working young people</i>	143
NAUKI MEDYCZNE I NAUKI O ZDROWIU	171
Bernadeta Piszczygłowa, <i>Wynagrodzenie personelu medycznego jako problem nie tylko strukturalny – uwarunkowania, perspektywy, wyzwania. Medical staff salary as a problem not only structural – conditions, perspectives, challenges</i>	173

Edyta Kubajka, Urszula Łopuszańska, <i>Wieloczynnikowa etiologia depresji - przegląd narracyjny. Multifactorial etiology of depression - a narrative review</i>	185
Damian Margiel, <i>Zarys odpowiedzialności pielęgniarzki / położnej za błąd medyczny w polskim systemie prawnym - zagadnienia wybrane. Outline of nurse / midwives responsibility for medical error in the Polish legal system - selected issues</i>	203
Marlena Matysek-Nawrocka, Aleksandra Wiśniewska, <i>Zabiegi chemoeksfoliacji w opinii klientów gabinetów kosmetycznych, Chemoexfoliation procedures in the opinion of beauty salon customers</i>	217
RECENZJE	233
Publikacje Akademii Nauk Społecznych i Medycznych w Lublinie - Akademii Nauk Stosowanych	277
Zasady publikacji prac	279
Wymogi edytorskie	280

NAUKI SPOŁECZNE

CZŁOWIEK W PRZYRODZIE
HUMANS IN THE NATURAL WORLD

STANISŁAW ZIĘBA¹, MIROSŁAW TWARDOWSKI²

¹ WYDZIAŁ NAUK SPOŁECZNYCH, AKADEMIA NAUK SPOŁECZNYCH I MEDYCZNYCH,
UL. ZAMOJSKA 47, 20-102 LUBLIN

² WYDZIAŁ TECHNOLOGICZNO-PRZYRODNICZY, UNIWERSYTET RZESZOWSKI,
UL. ĆWIKLIŃSKIEJ D9, 35-601 RZESZÓW

Streszczenie

Człowiek należy do przyrody jako jednostka biologiczna, a jednocześnie dzięki swym dyspozycjom szczególnym wykracza poza przyrodę. Przyroda w swym rozwoju doprowadziła do zaistnienia człowieka, a jednocześnie sprzyjała mu do zajęcia w niej miejsca szczególnego. Człowiek tkwi w przyrodzie i transcenduje przyrodę. Od początku rozwoju wiedzy o człowieku świat nauki poszukuje racji zaistnienia tego fenomenu. Czynnikiem pozwalającym zrozumieć to zjawisko jest aplikacja kategorii „informacja”. Nie informacja genetyczna, gdyż ta decyduje o przynależności człowieka do przyrody. Obok tej informacji w formie hipotezy przyjmujemy istnienie informacji pozagenetycznej (antropologicznej). Hipoteza ta wymaga jednak dalszych badań, szczególnie uzasadnienia relacji między informacją genetyczną a pozagenetyczną, i ukazania mechanizmu realizacji treści informacji w zaistnieniu fenomenu człowieka.

Słowa kluczowe: przyroda, biokompleks, człowiek, ewolucja, informacja genetyczna, informacja pozagenetyczna.

Abstract

Man belongs to nature as a biological entity, but at the same time, his dispositions allow him to surpass the natural world. Nature's development led to man's existence, and simultaneously fostered his taking a special place in it. Humans are rooted in nature but also transcend nature. Since the beginning of the developing knowledge about humans, the scientific world has sought to find the reason for the existence of this phenomenon. The factor that allows us to understand this phenomenon is applying the category of "information". This does not mean genetic information, because it determines man's belonging to nature. In addition to this information, we hypothesize the existence of non-genetic (anthropological) information. However, this hypothesis requires further research, particularly substantiating the relationship between genetic and non-genetic information and demonstrating the mechanism by which information content is achieved through the emergence of the human phenomenon.

Keywords: nature, biocomplex, human, evolution, genetic information, non-genetic information.

Blaise Pascal (1623-1662) pisał „Niebezpieczne jest zanadto pokazywać człowiekowi, jak bardzo podobny jest zwierzętom, nie wskazując mu jego wielkości. Również niebezpieczne jest zanadto mu ukazać jego wielkość bez jego nikczemności. Jeszcze niebezpieczniej jest zostawić go nieświadomym i jednego, i drugiego. Ale bardzo korzystne jest ukazać mu jedno i drugie” (Myśli 347). Wobec tego kim jest człowiek? Nie tylko dla Pascala jest istotą nie do końca rozpoznaną, ale także istotą trudną do jednoznacznego określenia. Mimo tak ogromnej wiedzy na temat człowieka (dysponujemy licznymi teoriami – od biologii molekularnej po antropologię) nadal trwają dyskusje o jego pochodzeniu i jego strukturze somatyczno-psychicznej. Interesuje nas, jaki wpływ na nasze cechy miały miliardy lat ewolucji. Zastanawiamy się, w jaki sposób wyłonił się nasz psychizm, nasza świadomość. Podejmujemy próby uogólnienia danych rozproszonych w licznych naukach, aby wskazać podstawową zasadę, podstawowy algorytm, na którym można by zbudować uniwersalną koncepcję człowieka.

Pośród wielu prób rozwiązania „zagadki” zaistnienia i natury człowieka interesująca wydaje się koncepcja człowieka oparta na kategorii „informacji” pozagenetycznej. Istnieje prawie powszechna zgoda wśród badaczy przyrody na aplikację informacji biologicznej (genetycznej) do układów biotycznych. Uznają oni informację za istotny składnik, a nawet za fundament przyrody, a to znaczy, że jest ona czynnikiem realnym, składową życia biologicznego (Zięba, 2020; 2022; 2025). Czy możemy przyjąć, że również człowiek, z uwzględnieniem jego właściwości antropologicznych, wymaga aplikacji informacji pozagenetycznej?

Jedna z prac Thomasa Henry’ego Huxleya (1825-1895) nosi tytuł Stanowisko człowieka w przyrodzie i została poświęcona relacjom między człowiekiem a innymi stworzeniami (Huxley, 1874). Zdaniem tego autora bogactwo życia na Ziemi tworzy gigantyczną układankę, w której każdy gatunek ma swoje miejsce. Człowiek również jest elementem tej układanki. Jaką pełni on w niej rolę? Jedni uważają, że człowiek zajmuje miejsce w przyrodzie jak inne gatunki, drudzy zaś uznają człowieka za gatunek osobliwy, stąd i miejsce w przyrodzie wyznaczają mu osobliwe. Od myśli świata greckiego i rzymskiego narastało przekonanie, iż najważniejszym elementem w świecie jest człowiek. Każda epoka próbowała to przekonanie na swój sposób uzasadnić. Wyjątkowość człowieka widziano w jego rozumności. Człowiek posiada nieograniczone możliwości gromadzenia osobistych doświadczeń, dzięki rozumowi zdobywa i wytwarza sobie tylko właściwą kulturę i cywilizację. Inteligencja i rozum stanowią główną sprężynę aktywności ludzkich (Thaxton, Bradley i in., 2025). Blaise Pascal pisał: „Człowiek jest tylko trzciną najwęższą w przyrodzie, ale trzciną myślącą [...] Ale gdyby nawet wszechświat go zmiażdżył, człowiek byłby i tak czymś szlachetniejszym niż to, co go zabija, ponieważ wie, że umiera, i zna przemoc, którą wszechświat ma nad nim. Wszechświat nie wie nic. Cała nasza godność spoczywa w myśli” (Myśli 347).

Człowiek wie, że życie osobliwe (specyficzne) w stosunku do innych organizmów żywych. Jest on istotą myślącą, czującą, jest zdolny kształtować rzeczywistość. Czy człowiek wyłamał się z ogólnego kierunku biosfery? Czy mechanizmy ewolucji wystarczają do wyjaśnienia jego genetyki? Każdy byt ludzki należy traktować jako jedyny i specyficzny

ny; on nie jest imaginacją, którą można przewidywać. Cokolwiek uczyniło nas ludźmi – kultura, inteligencja, samoświadomość – zapewniło nam gatunkową przewagę nad pozostałym światem biotycznym. Skoro ludzkie cechy są tak korzystne, dlaczego nie mają ich wszystkie zwierzęta. Cechy te powinny pojawić się wielokrotnie w wielu różnych liniach rozwojowych.

Gdyby człowiek nie rozwinął swych zdolności racjonalnego myślenia, gdyby nie posiadał sobie tylko właściwych możliwości poznawczych, gdyby nie był zdolny do obserwacji świata, do organizowania wiedzy, do wskazywania na organizację świata od cząstek elementarnych do biosfery, nie byłoby postawionego pytania: „kim jest człowiek?” Odpowiedź na to pytanie nie jest łatwa zarówno z punktu antropologii przyrodniczej, jak i poszczególnych dziedzin: neurologii, fizjologii, psychologii i innych. Każda epoka dawała bardzo różne odpowiedzi: istota osobliwa, istota nieosobliwa, istota należąca do świata biologicznego, istota wykraczająca poza ten świat itd. (Aczel, 2000; Bałandynowicz, 2018; Bartnik, 2020; Le Fanu, 2010).

Budowanie pomostu między człowiekiem a przyrodą jest złożone, choć człowiek i przyroda nie są przeciwnymi biegunami. Miejsce człowieka w przyrodzie dalekie jest od zoocentryzmu, a także od skrajnego antropocentryzmu, dalekie jest też od koncepcji mechanistycznych i witalistycznych. Dodajmy, że w darwinizmie pojawiła się z afirmacją ciągłości między gatunkami zwierząt i człowieka, rozwijano psychologię porównawczą, poszukiwano u zwierząt obecności zdolności mentalnych. Behawioryści ograniczali się do studium zachowań, do analizy prowadzonych obserwacji zjawisk posłusznych prawom uniwersalnym, które transcendują charakterystyki każdego gatunku. Nie jest łatwo dać odpowiedź na to pytanie „kim jest człowiek?”, gdyż uzależnione jest to od aktualnego obrazu przyrody, który jest wynikiem szerokiego kontekstu historycznego, od wyboru strategii badawczej, od kompetencji danej dziedziny naukowej, od roli paradygmatu kulturowego, jak i struktury naszego sposobu myślenia o przyrodzie, od tradycji, symboli. Przykładem może być mechanistyczne ujęcie przyrody, które wynikło z budowania jej obrazu w ramach nauk fizycznych. Inny kształt przybiera obraz przyrody w naukach biologicznych czy humanistycznych. Obecnie podejmuje się próby budowania obrazu przyrody w strategii interdyscyplinarnej. Jest to dążenie do pokazania całościowego obrazu (Nagel T., 2021; Foley, 2001; Gall, 2009).

Przedmiotem nauki jest odkrywanie stosunków między przedmiotami (w naszym wypadku człowiek–przyroda), praw organizacji świata i wyjaśnianie zjawisk, które obserwujemy. Nauka organizuje poznanie w sposób systematyczny, stara się odkryć relacje między strukturami, zjawiskami i procesami. Jesteśmy zdolni poznawać świat, tworzyć tak bogaty skarbiec wiedzy, pytać „dlaczego?” Metodologia nauki daje nam narzędzie do weryfikacji naszych twierdzeń, hipotez, odkrywania zależności przyczynowo-skutkowych, które odsłaniają przed nami zmieniające się paradygmaty. Nasza relacja z przyrodą jest wieloraka: przyroda jest podstawą budowania wiedzy o świecie jako całości, przyroda jest miejscem naszego zaistnienia. Człowiek nie tylko tkwi w przyrodzie, współlistnieje z nią, ale także „wykracza” poza przyrodę. Przyrodę ujmujemy jako tkankę składającą się z milionów zagmatwanych nici. Każdy gatunek w tej tkance charakteryzuje się swoją

historią i swym miejscem. Winniśmy pamiętać, że przyroda jest zbyt złożona, by poddawać się uproszczonym schematom i podziałom (Randall, 2016: s. 88; Davies, 2014: s. 8).

Postulatem metodologii jest, aby wiedza o człowieku była obiektywna. Poznanie obiektywne jest tym, które jest wolne od przekonań osobistych, od wartości i idei metafizycznych; ono jest neutralne w stosunku do wypełnienia wszystkich cech specyficznych. Platon (ok. 427-347 p.n.e.), Kartezjusz (1596-1650) i Kant (1724-1804) ujmowali człowieka jako „byt poznający” – ens cogitans, z punktu antropologii winniśmy go ująć jako ens agens. Jeśli obserwacja jest procesem subiektywnym, wiedzę zdobywamy innymi środkami: intuicją i myśleniem. Historia wiedzy o człowieku pozwala dostrzec wykrywanie błędów, rolę symboli, intuicji, wpływy ideologii w wypracowaniu koncepcji i teorii naukowych. Odkrycie naukowe jest zdeterminowane przyjmowaną wizją świata, która pomaga w precyzowaniu paradygmatu (Kuhn, 1985).

Nauka i metodologia nauki są uwikłane we wzajemne zależności. Takie uwikłanie występuje między metodologią a naukami zajmującymi się człowiekiem. Na przykład scjentyzm przyjmuje, że poza poznaniem naukowym żadna inna forma poznania nie jest prawomocna, bowiem tylko poznanie naukowe jest pozytywne i prawdziwe. Redukcjonizm w wyjaśnianiu struktury i funkcji człowieka akcent kładzie na analityczność, uwzględnia tylko fakty realne, akceptuje czynnik pragmatyczny. Na planie epistemologicznym redukcjonizm wychodzi od prostej zasady: zachowanie każdego systemu może być poznane przez wyjaśnienie własności części. Systemy naturalne są sumą swych części konstytutywnych, nie mają one identyczności ani integralności, ani stabilności. Dla redukcjonistów wydarzenia nie mogą być uprzyczynowione przez prawo, lecz jedynie przez wydarzenia poprzednie. Uważają oni, że wyjaśnienie, kim jest człowiek, tkwi w jego strukturze, czyli u podstawy poziomu najniższego – poziomu atomowego. Czy na poziomie tym zaczyna się człowiek? Redukcjonizm prowadzi do utraty widzenia przedmiotu początkowego badań. Redukcjonisci unikają też etapu ostatecznego, momentu, w którym trzeba zebrać części. Studium procesów elementarnych staje się kwestią samą w sobie. Zwolennicy redukcjonizmu podkreślają, że redukcjonizm decyduje o sukcesach nauki, pozwala bowiem na penetrację złożonych systemów, których inaczej nie można by poddać naukowemu poznaniu. Jednak twórczość naukowa nie sprowadza się do poszukiwania elementów składowych, szczególnie dotyczy to człowieka i jego złożoności nadzwyczajnej (Stangroom, 2009: s. 149; Charap, 2006: s. 20).

W tym dziwnym kompleksie, jakim jest przyroda, człowiek jest nie tylko elementem, ale także obserwatorem zdolnym do dokonania refleksji nad swym miejscem. Jeśli nie może on poznać „intencji” przyrody względem swego gatunku, to może próbować zrozumieć jej procesy, ich rozwój i ich transformacje. Skomplikowany charakter człowieka uwidacznia się często w dyskusji nad wielkimi ideami, które dotyczą naszej wizji świata (Nagel E., 1975).

W jakim stopniu nauka może wpływać na kształt kompleksu człowiek–przyroda? Rozszyfrowanie tego kompleksu zależy od wyboru strategii badawczej. Jeśli metoda naukowa jest zwodnicza, koncepcje, które ją wykorzystują, są takie same. Jednym z funda-

mentów nauki współczesnej jest, że każde poznanie zdobywa się przez doświadczenie. Ta teza jest zgodna z koncepcją, według której każdy byt żywy jest odizolowany czasowo, lecz jest to niekompatybilne z naszą percepcją ciągłości i stabilności systemów naturalnych. Niektórzy uważają, że byty żywe rodzą się z poznaniem wrodzonym środowiska, każde pokolenie dziedziczy informację genetyczną, która akumuluje się. Procesy witalne (również życie ludzkie) nie rozwijają się w próżni, lecz są częścią integralną procesu dużo bardziej ogólnego – ewolucji ekosfery. Jeśli procesy witalne ewoluują, jest to wypełnienie funkcji biosfery, wypełnienie porządku specyficznego (Shapiro, 2025: s. 427).

Relacje między człowiekiem a przyrodą stanowią kompleks składający się z licznych składowych i zmiennych, które niekiedy trudno uchwycić. Stąd w procesie badawczym często dokonujemy uproszczeń. Metodolodzy orzekają, że charakterystyka przyrody nie ukazuje się w składowych konstytuujących system, lecz jedynie kiedy mamy na uwadze całość. Perspektywa holistyczna wskazuje na fakt, że te składowe nie współdziałają tylko między sobą, lecz także z całością. Człowiek należy do przyrody, ale również wyrasta poza nią. Winniśmy zauważyć, że koncentrujemy się na dwóch systemach bardzo złożonych. Każdy z tych systemów charakteryzuje się złożonością zarówno wertykalnie, jak i horyzontalnie. Są to systemy kompleksowe, które są zorganizowane z wielu składowych i różnych poziomów, stąd wskazanie na jeden zasadniczy algorytm jest trudne. Ani obserwacja, ani doświadczenie nie pozwalają ustanowić paradygmatu, ogólnej zasady zdolnej wyjaśnić strukturalno-funkcjonalny kompleks organizacyjny: człowiek–przyroda. Tak jest ze względu na tę wyjątkową złożoność kompleksu i sieć relacji między składnikami i indywidualami, których rezultatem jest specyficzna całość posiadająca jakości, a których nie posiada żaden składnik brany indywidualnie. Zaznaczymy, że kompleksowość jest trudnym pojęciem do zdefiniowania. Dlaczego więc sięgamy po to pojęcie? Przyroda jest kompleksem licznych elementów przynależnych do wielu kategorii. Elementy te poprzez interakcje i wielorakie typy budują całości. Systemy kompleksowe są systemami, w których całość jest realnością w sensie fizycznym (nie metafizycznym) i w sensie pragmatycznym, dając właściwości częściom i prawom ich interakcje.

Rozumowanie holistyczne oznacza, że całość nie może być wyjaśniona tylko przez charakterystykę części składowych. W rezultacie charakterystyka całości ukazuje się jako novum lub cecha emergentna. Fakt, że cechy całości nie mogą być wyprowadzone z jej części, wskazuje, że separacja nie jest charakterystyką omawianego systemu. Przyjęcie holizmu nie oznacza, że badania nad różnymi składnikami kompleksu człowiek–przyroda są nieużyteczne. Ze względu na osobliwość tego kompleksu wydaje się, że zarówno podejście analityczne, jak i holistyczne jest owocne. Studium składników jest niewystarczające, bowiem nie pozwala wskazać na oczywistą charakterystykę systemu, i odwrotnie, nieuwzględnienie składowych nie pozwala na adekwatne orzekanie o całości. Dominującą strategią badawczą jest holizm. Wynika to z faktu, że ewolucja (ściślej: koewolucja) ukonstytuowała systemy funkcjonujące jako jedność i niepodzielność. Ontologia rozwoju wszechświata, od cząstek elementarnych do biosfery, zasada się na tworzeniu całości, które wchodzą ze sobą w różnego typu relacje. Relacje przyczyn do skutku nie są tak linearne, bowiem liczne sprzężenia zwrotne, pozytywne i negatywne,

zarządzają dynamiką tego systemu. Kiedy próbujemy wyjaśnić przyrodę i jej funkcjonowanie, proponujemy generalizację, której nadajemy często formę koncepcji. Koncepcja ta bazuje na klasie zjawisk, a przede wszystkim na dostrzeżonych relacjach. Koncepcja systemowa przyrody zbudowana jest na teorii informacji, komunikacji. Jest to konstrukcja wartościowa w wyjaśnieniu funkcjonowania kompleksu człowiek–przyroda w tym sensie, że jest możliwość ujęcia zjawisk kompleksowych (wskazania na zasady ogólne, struktury i funkcje, które są wspólne układowi człowiek–przyroda).

Człowiek przekroczył żelazne prawa natury. Nasze zdolności umysłowe (świadomość samego siebie, kultura) przeniosły nas w inny świat, poza przetrwanie i reprodukcję. Jeśli człowiek umiał zaznaczyć swoją odrębność, zapanować nad całą resztą świata istot żywych, to stało się tak dlatego, że jego ewolucja bardzo szybko „wymknęła się” prawom ewolucji naturalnej w tym samym stopniu, w jakim stała się ewolucją kulturalną (Clark, 2000: s. 78). Takie twierdzenie ma swe konsekwencje metodologiczne i merytoryczne. Najłatwiej przyjąć, że świat biotyczny jest jednością, że podlega tym samym prawom przyrody (nieożywionej i ożywionej). Aktualnie obserwujemy, że świat nauki w tej materii poszukuje nowych rozwiązań.

Pytanie „kim jest człowiek?” sięga czasów, kiedy *Homo sapiens sapiens* rozpoczyna proces refleksji nad sobą i otaczającym światem. Przyroda jest w człowieku i poza człowiekiem. Stanowi ona najważniejszy układ odniesienia dla człowieka. Przyroda jest nie tylko tym, co nas otacza, jest także tym, z czego jesteśmy ukształtowani jako gatunek. Nie tylko powołała człowieka do istnienia (w sensie biologicznym), ale go także utrzymuje. Przyroda jest nie tyle dana, ile zadana, posiada bowiem swą organizację, która narzuca człowiekowi, mimo jego możliwości wyboru, różne cele i zadania. Dla Edwarda O. Wilsona (1929-2021) człowiek to istota będąca splotem predyspozycji zwierzęcych z możliwościami ludzkimi. Wilson włącza zachowania człowieka do świata zwierząt w imię integracji wiedzy. Degraduje przez to ludzkie atrybuty, takie jak wolna wola, dążenie do prawdy, religia (Wilson, 1988: s. 61).

Wyznaczenie granicy między człowiekiem a pozostałym światem biotycznym (szczerólnie światem zwierząt) jest złożone. Z jednej strony człowiek podlega ogólnym prawom biologii, z drugiej strony, dzięki licznym predyspozycjom, buduje własny świat. Dlatego wyznaczanie granic ma charakter możliwości, a nie pewności. Wielu badaczy cechy specyficzne człowieka przypisuje materii, którą uznaje za zdolną do samoorganizacji. Włączyliśmy człowieka w ramy teorii ewolucji, tym samym jego obraz musi być konsekwencją zawartych w tej teorii mechanizmów wspólnego przodka, doboru naturalnego, mutacji.

Refleksja nad naturą człowieka i nad wytworzonymi przez niego dziełami postawiła problem, w jakim stopniu należy on do świata biotycznego, a w jakim ów świat przekracza. Przysługuje mu określenie „organizm biologiczny”, ale jednocześnie określenie „człowiek”. Organizmy żywe – od bakterii do człowieka – są ukonstytuowane z jednej lub wielu komórek. Wszystkie komórki wykorzystują ten sam język genetyczny. Wszystkie korzystają z DNA (informacji genetycznej), wykonują instrukcje zawarte w DNA. Życie ma historię, w której jego formy stawały się coraz bardziej zorganizowane. W tym procesie winniśmy widzieć zaistnienie człowieka biologicznego.

Darwinizm mówi o procesach selekcji naturalnej, afirmuje ciągłość między gatunkami zwierząt i człowieka. Ważnym wydarzeniem w tej materii było opublikowanie przez Karola Darwina (1809-1882) traktatu o pochodzeniu człowieka, to jest ukazanie całościowej koncepcji dynamiki życia, z której wynika, iż człowiek to jedno z ogniw ewolucji, to rozwinięty gatunek. Jacques Monod (1910-1976) uważał, że wszechświat nie był brzemienny w życie – biosfera nie nosiła w sobie człowieka. Ludwig Feuerbach (1804-1872) mówił, że jeśli wszystko jest bezplanowe i bezcelowe, to osobliwy prymat człowieka nie jest żadnym z woli Boga wyjątkiem. Przyroda po omacku poszukuje przez ślepo błądzące przypadki i mutacje. Desmond Morris (1928-) stwierdza: człowiek to mieszanina roślinożerności i mięsożerności, ludzkości i zwierzęcości, aktualności i kulturalności, tworzenia i niszczenia, miłości i nienawiści (Morris, 1974). Każdy organizm, łącznie z człowiekiem, egzystuje dla własnych korzyści, każdy organizm walczy, aby się utrzymać przy życiu, ponieważ w przyrodzie panuje prawo konkurencji i każde indywiduum ma prawo zdobycia jak największej przestrzeni i pożywienia (Wilson, 1988).

Karol Darwin miał wątpliwości, czy przekonania rodzące się w ludzkim umyśle, który rozwinął się z umysłu zwierząt niższych, mają jakąkolwiek wartość. Czy ktokolwiek ufałby przekonaniu małpiego umysłu, o ile w takim umyśle są jakiegokolwiek przekonania. Stuart A. Kauffman (1939-) stwierdza, że nie rozumiemy ewolucji. Mamy spostrzeżenia na temat form i ich tworzenia się, które zawdzięczamy wysiłkom ludzi, od kiedy Arystoteles skodyfikował badania embriologiczne. Darwinowska teoria ewolucji jest teorią dziedziczenia. Nie wyjaśnia pochodzenia form, lecz modyfikuje te, które już powstały. Nigdy nie uda się prześledzić wszystkich czynników przyczynowych, które determinują procesy ewolucyjne (Kauffman, 2021). Sam Darwin wątpił, by mechanizmy ewolucji mogły wytłumaczyć zaistnienie człowieka. Czy w mechanizmach doboru naturalnego i selekcji naturalnej zawiera się przyczyna zaistnienia świadomości samego siebie? W dziejach rozwoju życia na Ziemi zaistnienie człowieka należy przyjąć jako wielkie wydarzenie, a wielkie wydarzenie wymaga przyczyny proporcjonalnej do skutku. Człowiek jest rezultatem mechanizmów ewolucji i w modelu drzewa życia ma swe miejsce. Przez swą materialność i wymiar anatomiczno-fizjologiczny człowiek należy do przyrody. Jest on świadomy tej przynależności. Człowiek współlistnieje z przyrodą, a jednocześnie przyrodę transcenduje. Wyodrębnianie człowieka z przyrody i uznanie go za wyjątkowy gatunek pociąga za sobą liczne implikacje natury filozoficznej i światopoglądowej.

Człowiek jest organizmem biologicznym podlegającym takim samym prawidłowościom witalnym jak inne organizmy. Należy on do świata biotycznego, jest jednak organizmem wyjątkowym. Cała gama właściwości i zachowań predysponuje go do gatunku osobliwego. Często określa się go jako wyjątkowe zjawisko, bez względu na przyjęte kryteria i skalę porównawczą. Stephen Jay Gould (1941-2002) przyjmował, że tylko człowiek cechuje się wysoką inteligencją, jest zdolny przetwarzać informacje w celu utrzymania kontroli nad sprzyjającym adaptacji elastycznym zachowaniem. Należy odróżnić te działania człowieka, które wynikają z jego osobowości (sfery intelektualno-wolitywnej), z przesłanek wewnętrznych, od tych właściwych sferze biologicznej (Gould, 1991).

Co spowodowało zaistnienie u człowieka fenomenu samoświadomości? Czy czynniki przyrodnicze zawierają taką „moc”? Czy tego typu predyspozycje mogą powstać pod wpływem jakiegoś czynnika materialnego, np. zewnętrznej siły? Odpowiedź bardzo często zależy od kontekstu światopoglądowego, kulturowego, społecznego czy politycznego. Człowiek wykształcił w sobie szereg umiejętności, które obrazowo lokujemy w jego umyśle. Żadne inne stworzenie nie posiada tych umiejętności. Jakimi mechanizmami winna dysponować przyroda, by stworzyć np. samoświadomość? Czy prawa przyrody pozwalają wyjaśnić tak zorganizowaną strukturę obdarzoną samoświadomością, zdolną do refleksji poznawczej nad kosmicznym porządkiem? Jak przeszliśmy od organizmu, który zaczął chodzić na dwóch nogach, do gatunku, który zdobywa kosmos? Według wielu przyrodników człowiek nie mógł zaistnieć przypadkowo w obojętnym sobie wszechświecie. Wprost przeciwnie – i człowiek, i wszechświat pozostają w ścisłej symbiozie: jeśli wszechświat jest taki, jaki jest, to dlatego, iż właśnie człowiek jest w nim obecny, aby go obserwować oraz zadawać pytania (Xuan Thuan, 1998: s. 286).

Czy potrafimy odtworzyć nasze ewolucyjne dzieje? Jakie mechanizmy kierują naszym rozwojem? Czy nie można zaistnienie człowieka ująć jako proces zdeterminowany przez „prawa preegzystencji”? Czy na te pytania możemy odpowiedzieć w ramach teorii ewolucji? Według Jacoba Bronowskiego (1908-1974) człowiek jest stworzeniem szczególnym. Jego uzdolnienia czynią go istotą unikatową w świecie zwierząt. W odróżnieniu od nich nie jest elementem krajobrazu, lecz jego współtwórcą (Bronowski, 2002). Kenan Malik (1960-) pisze: „istoty ludzkie są zupełnie niepodobne do żadnego innego organizmu w świecie przyrodniczym. Mamy podwójną naturę. Jesteśmy rozwiniętymi stworzeniami biologicznymi z ewolucyjną przeszłością i w tym sensie stanowimy po prostu przedmiot przyrody. Mamy jednak też samoświadomość, zdolność do działania i racjonalności, w rezultacie zaś jedyni w świecie przyrody umiemy przekraczać nasze ewolucyjne dziedzictwo oraz zmieniać siebie i świat, w którym żyjemy” (Stangroom, 2009: s. 56).

Nasza wiedza o kluczowym okresie ewolucji człowieka, czyli o czasach od 200 000 do 50 000 lat temu, uległa fundamentalnej zmianie. Ostatnie prace wykopaliskowe pokazały, że świat, który był przed nami, miał o wiele bardziej złożony obraz. W 2010 roku poznano genom neandertalczyka, ujawniono, że krzyżowaliśmy się z neandertalczycami. W tym samym roku odczytano sekwencję genomu denisowian (Higham, 2024; Wragg Sykes, 2021).

Istnieje zaskakująca przepaść pomiędzy tym, jak ludzie rozumieją świat i go doświadczać, a tym, jak robią to zwierzęta. W istocie nigdy nie było wątpliwości, że w naszych czaszkach dzieje się coś, co nie zachodzi w czaszkach narwali. Pomimo naszego głębokiego przekonania o wyjątkowości ludzkiej inteligencji tak naprawdę nikt nie ma pojęcia, czym jest inteligencja. Nie jesteśmy pewni, czy inteligencję można uznać za mierzalne zjawisko, bowiem inteligencja nie jest biologicznym faktem. Idea ludzkiej wyjątkowości na polu intelektualnym czy behawioralnym nie znajduje potwierdzenia w nauce (Gregg, 2023; Bregman, 2022).

Aktualny pozostaje problem, kiedy i w jakich okolicznościach w biosferze zaistniał *Homo sapiens sapiens*. Dlaczego uważamy się za tak wyjątkowych? Czy mamy powody do tego, czy też jest to tylko samooszukiwanie, którego podstawą jest ignorancja? Mówimy, że człowiek posiada zupełnie nowe umiejętności. Poznanie człowieka jest bardzo specyficzne, jest on bowiem zarówno obserwatorem, jak i obserwowanym. Jego wizerunek podlega determinacji społecznej i kulturowej.

Tłumacząc osobliwość człowieka, odwołujemy się najczęściej do znanych mechanizmów ewolucji, np. doboru naturalnego. Nikt nie neguje ważności praw natury przy próbie zrozumienia rzeczywistości. Czy przyroda jest zarządzana przez prawa? Zdaniem Ilii Prigogine'a (1917-2003) nauka ukazuje niemożliwość redukcji przyrody do prostych ukrytych realności zarządzanych przez prawa uniwersalne. Tylko prawa makroskopowe są prawami, które opisują ewolucję, lecz te prawa fizyczne nie konstytuują kontekstu, przez który życie powinno się definiować. Dotyczą one tylko rzeczy, które są blisko równowagi termodynamicznej i w stanie homogenności do świata, w którym każda energia znajduje się w stanie degradacji.

W miarę jak powiększa się nasza wiedza, zyskujemy przekonanie, że żyjemy nie tylko dzięki materii i energii, ale także strumienia informacji biologicznej i pozabiologicznej. Kategoria „informacja” stała się użyteczna przy wskazaniu różnicy między człowiekiem a pozostałymi bytami oraz jego miejsca wśród żywych stworzeń. „Kto sądzi, że nasz świat można opisać jedynie za pomocą wielkości materialnych, ogranicza swoje spostrzeganie. Do naszego świata należą również wielkości niematerialne, jak informacja, wola czy świadomość” (Gitt, 2009: s. 91). „Kiedyś sądzono, że DNA organizmu zawiera całą informację potrzebną do ustalenia jego postaci i zachowania. Teraz wiemy już, że tak nie jest. Genom ma olbrzymi wpływ, ale o sposobie rozwoju organizmu decyduje jeszcze kilka innych czynników” (Cohen, Stewart, 2005: s. 405). „Pierwszy kod, szereg liter genów, nie rozstrzyga o wszystkim. Istnieje bowiem jeszcze inny biologiczny system informacyjny, któremu każda nasza komórka zawdzięcza wiedzę o tym, skąd pochodzi, co przeżywa i dokąd zmierza. Kod genetyczny mówi ciału, jakie w ogóle biomolekuły może ono stworzyć; drugi, kod epigenetyczny, mówi mu, kiedy, gdzie i jakie powinno zbudować ze wszystkich możliwych biomolekuł (drugi kod funkcjonuje na innej skali czasowej niż pierwszy)” (Spork, 2011: s. 19). Przyjęcie informacji pozagenetycznej decydującej o osobliwości człowieka wymaga bardzo głębokiej refleksji.

Informacja pozwala zrozumieć organizację kompleksu, ukazać, jak wytwarza się ona na dużej skali i jak jest kontrolowana przez działające procesy. Informacja jest „mocą” determinującą działanie, zasadą wewnętrzną ukierunkowania materii i energii ku organizacji człowieka. „Naszym problemem jest organizacja układów, interesujemy się mniej właściwościami składników ją konstruujących, jak również procesami, których jest rezultatem, a także relacjami między tymi procesami, w których owe składniki są aktywne. Akcent kładziemy na całość relacji, w której tkwi sedno organizacji [...] Organizacja systemu żywego zasadza się na całości relacji [...] Owa organizacja cechuje się jednością, niezależnie od ich struktury, od materialności (Varela, 1989: s. 291).

Jako hipotezę przyjmujemy, że odpowiednie informacje są zapisane w pojedynczych komórkach, a może w całym organizmie. Strategia systemu zakłada, że owe właściwości są wynikiem wewnętrznego systemu, złożonego z interakcji koordynujących aktywności poszczególnych podsystemów. W jaki sposób informacja jest przechowywana i wykorzystywana do ukształtowania żywej istoty, szczególnie człowieka? Z biologicznej perspektywy tym, co może przypominać istotę człowieczeństwa, jest DNA, a cząstka DNA jest raczej nośnikiem mutacji – i tu zaczyna się dyskusja. Czym jest DNA ludzkie, kodem informacyjnym? DNA opiera się na strukturze, porządku i udostępnieniu informacji, które wyznaczają naszym komórkom, co i kiedy mają zrobić. „Najbardziej złożone układy, jakie znamy, to nasze organizmy. Całą sekwencję ludzkiego DNA możemy zapisać w trzydziestotomowej encyklopedii [...] Obecnie ewolucja biologiczna powoduje aktualizację ludzkiego DNA w tempie jednego bitu na rok” (Hawking, 2004: s. 78). Na czynniki biologiczne człowieka nałożyły się czynniki psychiczne, lingwistyczne, kulturowe, społeczne, ekonomiczne (Jacob, 1987: s. 92).

Wiele dziedzin, których przedmiotem jest człowiek, bazuje na informacji. Ku informacji w nauce o człowieku skłania nas istnienie praw wewnętrznych natury. Zaczynamy rozumieć, że historia świata jest naznaczona przez kreatywność, innowacje, emergencję form nowych i procesów. Czy wystarczy algorytm genetyczny do zrozumienia natury człowieka i wyjaśnienia jego właściwości? Gdzie tkwi przyczyna zaistnienia tak osobliwej konstrukcji pozasomatycznej? Gdybyśmy byli przedmiotami biologicznymi, powinniśmy zniknąć nie tylko świadomość i działanie, lecz także prawda i rozum (Stangroom, 2009: s. 69). W świetle aktualnych danych o człowieku nowe datowanie, nowe odkrycia, nowe modele ewolucji pociągają za sobą konieczność nowej i zasadniczej rewizji teorii pochodzenia i natury człowieka. Weszliśmy w epokę kreowania nowej formy spojrzenia na organizację rzeczywistości (Moore, 1966: s. 539).

Jesteśmy częścią wszechświata, jesteśmy świadomi, że jesteśmy częścią świata biologicznego, tym samym podlegamy prawom fizycznym i biologicznym. Ale czy tylko jesteśmy istotami biologicznymi? Historia świata jest naznaczona przez kreatywność, innowacje, emergencję nowych form i procesów, w relacji ze zdolnością do reagowania na zmiany i na niepewności. Informacja uzyskała status metafizyczny: stała się zarówno środkiem, jak i celem ludzkiej twórczości. Kategoria informacji przyczyniła się nie tylko do głębszego poznania organizacji kosmosu, różnorodnych układów biologicznych, ale także stanowi ważny czynnik w wyjaśnieniu genetycznej różnorodności biologicznej.

„Informacja biologiczna” nie odnosi się tylko do wiedzy, jaką zdobywa biolog, koncentrując się na roli informacji w działaniu układów biologicznych, w tym także antropologicznych. Stała się ona narzędziem budowania koncepcji życia. Informacja pełni tu rolę czynnika dyskretnego ukierunkowującego organizację ku czemuś. W wypadku genetycznej człowieka optujemy za informacją genetyczną antropologiczną. Czy informacja genetyczna i pozagenetyczna to dwie oddzielne informacje? Jedna o osobliwej treści byłaby mocą determinującą działanie, druga zasadą ukierunkowania materii i energii ku człowiekowi.

Skoncentrujemy się na roli DNA jako cząstki kodującej informację. Informacja jest istotnym czynnikiem genezy człowieka jako organizmu biologicznego. Osiągnięcia biologii molekularnej prowadzą nas do wniosku: DNA zawiera informację niezbędną do tworzenia organizmu biologicznego. Tego typu stwierdzenie nie wyjaśnia osobliwości człowieka, nie pozwala zdobyć całej wiedzy na temat funkcjonowania ludzkiego organizmu. Rozszyfrowanie struktury DNA wskazuje, że podwójna helisa spełnia dwa warunki: DNA koduje informacje, jakich potrzebuje komórka i cały organizm do rozwoju, utrzymania się przy życiu i reprodukcji; musi być w stanie precyzyjnie i stabilnie się replikować, tak by każda nowa komórka i organizm dziedziczyły komplet instrukcji genetycznych. Gen stanowi istotne źródło informacji potrzebnych do przetrwania i reprodukcji komórek, a zatem również ma wpływ na cały organizm przez instruowanie komórek, w jaki sposób mają budować różne białka (Nurse, 2020: s. 42).

Różnica między układem biotycznym a abiotycznym polega na tym, że w układach abiotycznych nie ma przetwarzania informacji. Układy biotyczne w rozwoju zdobywają informację i przekazują ją następnym pokoleniom – kod genetyczny. Człowiek należy do świata biotycznego, a jego biologizm jest zarządzany informacją biologiczną. Według Paula Daviesa (1946-) sekret życia tkwi w szczególnych umiejętnościach przetwarzania informacji przez układy ożywione. James Gleick (1954-) stwierdza: „Sądziłszy, że w odkrywaniu bazy molekularnej informacji genetycznej znajdujemy tajemnice życia. Lecz dziś dane genomiki funkcjonalnej wskazują nam co najmniej implicite przepaść, jaka istnieje między informacją genetyczną i sensem biologicznym, między poznaniem informacji danej genetycznie przez sekwencjonowanie i sensem biologicznym sekwencji DNA” (Gleick, 2012: s. 15; Gleick, 2018). Sens biologiczny rozumie się tu jako zjawisko ekstraordynaryjne życia, które utrzymuje reprodukcję wierną charakterowi z pokolenia na pokolenie, ze wskazaniem na dzieło zmienności, od którego zależy ewolucja.

Jest rzeczą naturalną, że człowiek pyta o źródło informacji. Jakie jest źródło informacji, która doprowadziła do powstania życia, w tym także człowieka? Czy procesy materialne mogły być źródłem informacji biologicznej? Jaka jest relacja między informacją genetyczną i pozagenetyczną? W świetle informacji można spojrzeć na otaczającą nas rzeczywistość, na wydarzenia, na procesy, na przemiany, jakie się dokonały od zaistnienia kosmosu. Tej kategorii nie możemy pominąć przy budowaniu koncepcji świata. Nie wiemy, czy skupienie się na informacji to początek zdobywania wiedzy o świecie, czy punkt zwrotny dalszych poszukiwań.

Od starożytności podejmuje się próby wyjaśnienia genezy człowieka, jego natury i jego relacji z pozostałymi bytami biotycznymi. Jedni uważają, że między układami biologicznymi i antropologicznymi istnieje różnica jakościowa, inni chociaż są przekonani, że człowiek różni się od świata zwierząt, jednak stawiają znak równości (nie tożsamości) między nim a zwierzętami. Niektórzy badacze zaistnienie człowieka uważają za proces pełen przypadkowych wydarzeń. Przyroda realizuje wzorce, poza które nie może wykroczyć. Wzorce te wskazują na związki między jej obiektami. Z jednej strony człowiek powiązany jest z innymi formami życia, a z drugiej strony jest specyficzny. Zarówno jego wymiar biologiczny, jak i postbiologiczny jest zjawiskiem historycznym, stąd osadze-

nie człowieka w przyrodzie wymaga uwzględnienia tych dwóch wymiarów (Niesturch, 1974; Quammen, 2020).

Aby skonstruować teorię naukową o człowieku, nie wystarczy wyprowadzić jakiegoś twierdzenie z innych, trzeba też wybrać przesłanki i człony dyskursu. Wiedza o człowieku nie ogranicza się do studium funkcjonowania jego organów, obejmuje jego predyspozycje fizyczne, biologiczne i antropologiczne. Nikt nie stworzył przekonującej teorii, szczególnie dotyczy to naszej świadomości, która nie jest potrzebna do niczego, z czym nie potrafiłby się uporać dobór naturalny (Shapiro, 2025).

Przyroda potrzebowała milionów lat, aby wyewoluował ludzki umysł zdolny do stawiania pytań. Dokonał się rewolucyjny skok w dziedzinie psychiki (nie wiemy, z punktu przyrodniczego, jaka była tego przyczyna, może tak jest zaprogramowany rozwój wszechświata). W wyniku tego radykalnego skoku w strumieniu informacji na zasadzie emergencji w informacji biologicznej nastąpiła głęboka przemiana, a nie tylko udoskonalenie przekazywania tego, co istniało (Tattersall, 2001). Wydarzyło się coś, co zmieniło rozwinięte zwierzę w istotę ludzką. Można przyjąć, że ewolucja, mając do dyspozycji długi czas, wytworzyła tak skomplikowaną i inteligentną istotę, która dokonała ewolucji kulturowej. Można dowodzić, że ewolucja to stopniowy postęp, którego ostatecznym celem jest istota ludzka. Nie rozstrzygnie też sprawy przyjęcie, że ewolucja to zjawisko losowe, a sekwencja wydarzeń doprowadziła do ukształtowania *Homo sapiens sapiens* (Shreeve, 1998). Człowiek jest świadomy, że jest częścią świata biotycznego i tym samym podlega prawom biologii. Stosuje się do reguł funkcjonowania natury, ale czyni to w sposób niezdeterminowany absolutnie. Ale czy tylko jest istotą biologiczną? Umysł, kultura, świadomość są czymś realnym, co nie znaczy, że są czymś, co znajduje się ponad światem biologicznym. Są to cechy zakodowane w informacji specyficznej. Cechy biologiczne wynikają z informacji biologicznej, cechy ludzkie z informacji pozabiologicznej. Jesteśmy zjawiskiem emergentnym, co znaczy, że stanowimy element ontologii wyższego szczebla, która opisuje na poziomie makroskopowym. „Człowiek – twórca samego siebie – jest taki, jaki jest, dzięki darom, w których tworzeniu nie miał udziału” (Loren Eiseley).

BIBLIOGRAFIA

1. Aczel A.D. (2000), *Prawdopodobieństwo = 1. Dlaczego we wszechświecie musi istnieć inteligentne życie*, tłum. J. Bieroń, Zysk i S-ka, Poznań.
2. Bałandynowicz A. (2018), *Człowiek cząstką wszechświata*, Difin, Warszawa.
3. Bartnik E. (2020), *Co kryje się w naszych genach? Największa łamigłówka ludzkości*, Wydawnictwo Zwierciadło, Warszawa.
4. Bregman R. (2022), *Homo sapiens. Ludzie są lepsi, niż myślisz*, tłum. E. Skowrońska, Publicat S.A., Wrocław.
5. Bronowski J. (2002), *The Identity of Man*, Prometheus Books, New York.
6. Charap J.M. (2006), *Objaśnianie wszechświata. Fizyka w XXI wieku*, tłum. P. Rączka, Prószyński i S-ka, Warszawa.
7. Clark W.R. (2000), *Płeć i śmierć*, tłum. A. Alichniewicz, A. Szczęsna, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa.
8. Cohen J., Stewart I. (2005), *Załamane chaosu, Odkrywanie prostoty w złożonym świecie*, tłum.

- M. Tempczyk, Prószyński i S-ka, Warszawa.
9. Davies P. (2014), Kosmiczny projekt. Twórcze zdolności przyrody w porządkowaniu wszechświata, tłum. A. Bielaczyc, Copernicus Center Press, Kraków.
 10. Foley R. (2001), Zanim człowiek stał się człowiekiem, tłum. K. Sabbath, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa.
 11. Gall J.-C. (2009), Des premières bactéries à l'homme. L'histoire de nos origines, Éditions L'Harmattan, Paris.
 12. Gitt W. (2009), Na początku była informacja, tłum. H. Kluzik, Wydawnictwo Theologos, Ostróda.
 13. Gleick J. (2012), Informacja, bit, wszechświat, rewolucja, tłum. G. Siwek, Znak, Kraków.
 14. Gleick J. (2018), Chaos. Narodziny nowej nauki, tłum. P. Jaśkowski, Wydawnictwo Zysk i S-ka, Poznań.
 15. Gould S.J. (1991), Niewczesny pogrzeb Darwina. Wybór esejów, tłum. N. Kancewicz-Hoffman, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa.
 16. Gregg J. (2023), Przekleństwo homo sapiens. Dlaczego myślenie zabija, tłum. M. Grabska-Ryńska, M. Grabski, Wydawnictwo Dolnośląskie, Wrocław.
 17. Hawking S. (2004), Wszechświat w skorupce orzecha, tłum. P. Amsterdamski, Zysk i S-ka, Poznań.
 18. Higham T. (2024), Nie tylko Homo sapiens. Nowa historia pochodzenia człowieka, tłum. A. Tuz, Prószyński i S-ka, Warszawa.
 19. Huxley T.H. (1874), Stanowisko człowieka w przyrodzie. Trzy rozprawy, tłum. S. Żaryn, Nakładem Redakcji Przeglądu Tygodniowego, Warszawa.
 20. Jacob F. (1987), Gra możliwości. Esej o różnorodności życia, tłum. M. Kunicki-Goldfinger, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa.
 21. Kauffman S.A. (2021), Świat poza fizyką. Powstanie i ewolucja życia, tłum. T. Lanczewski, Copernicus Center Press, Kraków.
 22. Kuhn T.S. (1985), Dwa bieguny, tradycja i nowatorstwo w badaniach naukowych, tłum. S. Amsterdamski, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa.
 23. Le Fanu J. (2010), Niezwykła istota. Zmagania nauki z tajemnicami człowieka, tłum. A. Sobolewska, Prószyński i S-ka, Warszawa.
 24. Moore R. (1966), Skamieniałymi śladami człowieka. Zarys ewolucji, tłum. M. Jurecki, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa.
 25. Morris D. (1974), Naga małpa, tłum. J. Prokopiuk, T. Bielicki, J. Koniarek, Wiedza Powszechna, Warszawa.
 26. Nagel E. (1975), Struktura nauki. Zagadnienia logiki wyjaśnień naukowych, tłum. J. Giedymin, B. Rassalski, H. Eilstein, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa.
 27. Nagel T. (2021), Umysł i kosmos. Dlaczego neodarwinowski materializm jest niemal na pewno fałszywy, tłum. M. Bartosik, En Arche, Warszawa.
 28. Niesturch M. (1974), Pochodzenie człowieka, tłum. P. Bergman, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa.
 29. Nurse P. (2020), Czym jest życie? Biologia w pięciu krokach, tłum. Aga Zano, Wydawnictwo Marginesy, Warszawa.
 30. Pascal B. (2021), Myśli, tłum. T. Boy-Żeleński, Hachette Polska, Warszawa.
 31. Quammen D. (2020), Splątane drzewo życia. Nowe, radykalne spojrzenie na historię ewolucji, tłum. A. Wojciechowski, Zysk i S-ka, Poznań.
 32. Randall L. (2016), Ukryte wymiary wszechświata, tłum. B. Bieniok, E.L. Łokas, Prószyński i S-ka, Warszawa.
 33. Shapiro J.A. (2025), Teoria ewolucji z perspektywy XXI wieku. Dlaczego ewolucja jest tak skutecznym procesem, tłum. A. Jerzman, En Arche, Warszawa.
 34. Shreeve J. (1998), Zagadka neandertalczyka. W poszukiwaniu rodowodu współczesnego człowieka, tłum. K. Sabbath, Prószyński i S-ka, Warszawa.
 35. Spork P. (2011), Drugi kod. Epigenetyka, czyli jak możemy sterować własnymi genotypami, tłum. W. Grotowicz, WAB, Warszawa.
 36. Stangroom J. (2009), Co myślą naukowcy, tłum. A. Onysymow, Państwowy Instytut Wydawniczy Warszawa.
 37. Tattersall I. (2001), I stał się człowiek. Ewolucja i wyjątkowość człowieka, tłum. M. Ryszkiewicz, Wydawnictwo CiS; WAB, Warszawa.
 38. Thaxton Ch.B., Bradley W.L. [i in.] (2025), Tajemnica pochodzenia życia. Nieustające kontrowersje, tłum. A. Gomola, En Arche, Warszawa.

39. Varela E.J. (1989), *Autonomie et connaissance. Essai sur le vivant*, Éditions du Seuil, Paris.
40. Wilson E.O. (1988), *O naturze ludzkiej*, tłum. B. Szacka, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa.
41. Wragg Sykes R. (2021), *Krewniacy. Życie, miłość, śmierć i sztuka neandertalczyków*, tłum. A. Tuz, Prószyński i S-ka, Warszawa.
42. Xuan Thuan T. (1998), *Ukryta melodia... i człowiek stworzył wszechświat*, tłum. Z. Domański, Zysk i S-ka, Poznań.
43. Zięba S. (2020), *Informacyjny wymiar wszechświata, życia i człowieka*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
44. Zięba S. (2022), *Przyroda procesem ewolucji i informacji*, WSNS, Lublin.
45. Zięba S. (2025), *Informacja kodem organizacji wszechświata*, ANSiM, Lublin.

RELIGIA I MORALNOŚĆ ORAZ ICH WZAJEMNE RELACJE
W UJĘCIU SOCJOLOGÓW POLSKICH
RELIGION AND MORALITY AND THEIR MUTUAL RELATIONS
AS UNDERSTOOD BY POLISH SOCIOLOGISTS

JANUSZ MARIAŃSKI

WYDZIAŁ NAUK SPOŁECZNYCH, AKADEMIA NAUK SPOŁECZNYCH I MEDYCZNYCH W LUBLINIE
- AKADEMIA NAUK STOSOWANYCH, UL. ZAMOJSKA 47, 20-102 LUBLIN

Streszczenie

W niniejszym artykule analizujemy socjologiczne aspekty religijności i moralności, a dokładniej – relacje religijności i moralności w oglądzie polskich socjologów (Maria Ossowska, Hanna Świda-Ziemba, Józef Majka, Władysław Piwowarski, Krzysztof Kiciński, Aleksandra Jasińska-Kania, Wojciech Pawlik, Rafał Boguszewski). Są to przede wszystkim rozważania teoretyczne i tylko niekiedy przywołujemy wyniki z badań socjologicznych. Według jednych wskaźników religia i moralność są wartościami niezależnymi od siebie, tzn. osiągnięcie jednej z nich nie ma żadnego wpływu na realizację drugiej, według innych wskaźników istnieje między nimi zależność pozytywna, jeszcze według innych – zależność negatywna.

Słowa kluczowe: socjologia, religijność, moralność, relacje religijności i moralności. niy, bezsens życia, młódzież, wartości, narracja społeczna.

Abstract

In this article we analyze the sociological aspects of religiosity and morality, or more precisely, the relationship of religiosity and morality according to the view of Polish sociologists (Maria Ossowska, Hanna Świda-Ziemba, Józef Majka, Władysław Piwowarski, Krzysztof Kiciński, Aleksandra Jasińska-Kania, Wojciech Pawlik, Rafał Boguszewski). However, our discussion is theoretical in nature and we only occasionally cite results from sociological surveys. According to some indicators, religion and morality are independent in terms of values, i.e. the attainment of one of them has no effect on the realization of the other, while according to other indicators there is a positive relationship between them, and yet according to others there is a negative correlation.

Keywords: sociology, religiosity, morality, relations of religiosity and morality.

WPROWADZENIE

Socjologowie odnoszą swoje rozważania nad relacją religii i moralności do określonych kontekstów społeczno-kulturowych. Problem utożsamienia czy rozdzielienia, autonomii czy współzależności religii i moralności rozpatrują oni w kontekście tezy, według której w warunkach modernizacji społecznej utrata społecznego znaczenia Kościoła i religii nie musi oznaczać z konieczności rozpadu wartości i norm moralnych. Moralne przekonania – z socjologicznego punktu widzenia – mają swoje znaczenie także i bez legitymizacji religijnej. Dla wielu ludzi współczesnych moralność nie wiąże się już ze

wskazaniami Kościoła, ustawicznie emancypuje się spod wpływów religii. Próba odpowiedzi na pytanie o związek religii i moralności w świadomości ludzi współczesnych może być podjęta na podstawie badań empirycznych (Marianiński, 2014: s. 45-78).

W przejściu od społeczeństwa tradycyjnego do nowoczesnego dokonuje się wiele istotnych przekształceń, zarówno na poziomie instytucji, jak i świadomości ludzi. „Typowe premodernistyczne społeczeństwo tworzy warunki, w których religia ma dla jednostki wartość obiektywnej rzeczywistości. Modernistyczne społeczeństwo natomiast podkopuje tę pewność, odbiera jej obiektywność, rozbija jej status oczywistości, ipso facto subiektywizuje religię. Ta zmiana jest bezpośrednio związana z przechodzeniem od losu do wyboru: premodernistyczna jednostka była przywiązana do swoich bogów z takim samym nieubłaganiem przeznaczeniem, które zdominowało całość jej egzystencji. Modernistyczny człowiek stoi w obliczu konieczności wyboru między bogami, których pluralizm został mu udostępniony. Jednym z typowych warunków egzystencji człowieka premodernistycznego była religijna pewność – człowiek modernistyczny z kolei doświadcza religijnych wątpliwości” (Berger, 1990: s. 27; Urbańska, 2021: s. 35-51).

W nowoczesnych społeczeństwach nie istnieje porządek moralny, który byłby legitymizowany poprzez odniesienia do transcendentnego, uświęconego uniwersum. Moralność i religia przestały być traktowane jako jedno i to samo, a instytucje religijne przestały być społeczno-strukturalną podstawą porządku moralnego. „Narzucana przez instytucje religijne społeczna i moralna dyscyplina w szybkim tempie uległa osłabieniu. Złożone transformacje kulturowe i strukturalne, do których przypisujemy upraszczające etykiety oświecenia i rewolucji przemysłowej, przyspieszyły ten proces, oszczędzając na pewien czas jedynie peryferie modernizacji. Zarówno religia, jak i moralność stawały się coraz bardziej zindywidualizowane i sprywatyzowane – najpierw w przypadku religii, a następnie (co stanowi nawet większą sprzeczność, biorąc pod uwagę jej specyficzne funkcje) moralności. Zarówno religia, jak i moralność zwróciły się ku wnętrzu. Straciwszy swe społeczno-strukturalne miejsce w dużych instytucjach publicznych, przez pewien czas nadal zarządzały indywidualną subiektywnością. Religia przekształciła się w osobistą wiarę, moralność zaś – w subiektywne sumienie” (Luckmann, 2006: s. 942).

W ramach przyspieszonych transformacji politycznych, gospodarczych i społeczno-kulturowych mamy do czynienia z konkurencyjnością wielu wartości i interesów, z niejednoznacznością przemian, sprzecznością różnych tendencji. Typowe dla nowoczesności dychotomie (np. postęp albo tradycja, nauka albo prosta wiara) tracą na znaczeniu, „gdy globalizacja uzupełnia się z regionalizacją, gdy indywidualizacja okazuje się drugą stroną procesu uspołeczniania i standaryzacji, gdy konserwatywne postawy okazują się liberalnymi postawami sprzed wczoraj, a komunitaryzm próbuje ratować liberalizm. Proste diagnozy społeczne, operujące przeciwstawieniami biały – czarny (albo np. czerwony – czarny) nie uchwycą całego bogactwa powiązań oraz inkongruencji transformacji” (Krzychała, 2007: s. 288). Te społeczne niejednoznaczności dotyczą także relacji religii i moralności. Moralność występuje jako dziedzina różniąca się od religii, a nawet jako całkowicie jej przeciwstawna (Guzik, Marzęcki, 2018: s. 123-143).

W społeczeństwach współczesnych jednoznaczne związki przyczynowe między postawą religijną i moralną ulegają zakwestionowaniu. Wielu ludzi, którzy odeszli od

religii, postępuje w sposób godny aprobaty moralnej. Odrzucenie Boga nie staje się automatycznie przyczyną niemoralnego życia, podobnie zresztą jak wiara religijna nie gwarantuje zawsze postępowania moralnie dobrego. Religia w swoich zinstytucjonalizowanych formach traci częściowo swój potencjał integracyjny, nie jest podstawą wspólnego dla wszystkich systemu wartości i norm moralnych. Współdziałanie przekształca się w autonomię, a nawet w konflikt wartości. Według opinii niektórych socjologów w przyszłych społeczeństwach w warunkach dezinstytucjonalizacji, indywidualizacji i prywatyzacji będzie zmniejszać się społeczna rola religii (marginalizacja religii), stąd problem relacji religii i moralności rozwiąże się jakby sam z siebie (Jagodźński, 2001: s. 1013).

W rozważaniach dotyczących relacji religii i moralności wyróżnia się dwa skrajne rozwiązania: utożsamianie (identyfikacja), gdy sprowadza się religię (religijność) do etyki (moralności) lub etykę do religii; i rozdzielanie, gdy przeciwstawia się radykalnie te dwie rzeczywistości lub co najmniej traktuje się je jako od siebie niezależne (autonomia). Dla jednych niemożliwe jest istnienie moralności bez odniesienia do systemu religijnego (nakazy etyczne straciłyby swoją moc zobowiązującą, gdyż są zawarte tylko w etyce religijnej). Moralność bez religii jest niemożliwa, gdyż religia sankcjonuje wartości i normy moralne oraz pełni funkcje kontrolne i gwarantuje ich przestrzeganie. Bez religii społeczeństwu grozi chaos moralny, a nawet anomia. Wiara religijna ma wymiar moralny.

Według innych badaczy religia nie jest fundamentem religijności, a w każdym razie nie jedynym. Bez religijnych uzasadnień wartości i normy moralne nie byłyby zawieszane w próżni, zachowałyby one swoją moc wiążącą. Jest możliwy całkowicie świecki porządek moralny, bez odniesienia do Transcendencji. W rygoryzmie i presji religii upatruje się zagrożeń dla indywidualnej autonomii człowieka i ograniczenie dojrzałej i odpowiedzialnej moralności (Libiszowska-Żółtkowska, 2008: s. 303-304). W tym drugim ujęciu preferuje się niezależność moralności od religii oraz uznanie autonomii jednostek, które „dokonują samodzielnego wyboru wartości i norm postępowania, kierując się własnym interesem i preferencjami, a jednocześnie uznają prawa innych do takich wyborów” (Jasińska-Kania, 2008: s. 16). Religijne uzasadnienia nie są konieczne do akceptacji określonych wartości i norm moralnych. Tzw. wyższy autorytet sankcjonowany przez religię stanowi zagrożenie dla indywidualnej autonomii i osądu jednostkowego, gwarantującego moralność bardziej dojrzałą i wolną, wyrastającą ze społecznego doświadczenia dobra i zła.

Relacje pomiędzy religią i moralnością, ich charakter i kierunek, jak wynika to z badań empirycznych i analiz teoretycznych, jest bardziej złożony niż mogłyby to zasugerować zaprezentowane pokrótce dwa podejścia teoretyczne. Związki religii i moralności są bardzo zróżnicowane w zależności od typu i stopnia rozwoju społeczeństwa, a także od rodzaju wartości i norm religijnych i moralnych.

Za Miltonem Yingerem można wyróżnić cztery możliwe relacje między religią i moralnością:

a) Moralność stanowi integralny element religii, a stosunek człowieka do człowieka jest tu w istocie stosunkiem do Boga, zapośredniczonym przez drugiego człowieka. Wiara i sprawowanie rytuałów określają człowieka religijnego o wiele bardziej niż jego

właściwe zachowanie moralne. Jeżeli zachowanie moralne ma znaczenie religijne, to tylko dlatego, że jest ono znakiem relacji człowieka do Boga.

b) Religia jest identyczna z moralnością, a ich rozróżnienie jest niemożliwe, są one ze sobą nierozdzielnie związane. Wszelkie próby rozróżnienia życia moralnego i religijnego są czymś błędnym.

c) Religia i moralność są zupełnie niezależne od siebie, religijność jest nieistotna dla życia moralnego, a doczesne działania względem innych ludzi są religijnie nieistotne. Odnoszenie moralności do religii zaciemnia tylko sprawę, bo obie rzeczywistości są oddzielne i nie mają ze sobą nic wspólnego. Religia nie ma wpływu na to, co ludzie myślą i jak działają w sprawach politycznych czy gospodarczych.

d) Religia dostarcza albo nadprzyrodzonych sankcji dla moralności albo niezmiennych ram odniesienia, które nie mogą być podważone przez zmienne ludzkie doświadczenia (Yinger, 1957: s. 24-26).

W niniejszym artykule analizujemy socjologiczne aspekty religijności i moralności, a dokładniej – relacje religijności i moralności w oglądzie polskich socjologów (Maria Ossowska, Hanna Świda-Ziemia, Józef Majka, Władysław Piwowarski, Krzysztof Kiciński, Aleksandra Jasińska-Kania, Wojciech Pawlik, Rafał Boguszewski). Są to przede wszystkim rozważania teoretyczne i tylko niekiedy przywołujemy wyniki z badań socjologicznych. Według jednych wskaźników religia i moralność są wartościami niezależnymi od siebie, tzn. osiągnięcie jednej z nich nie ma żadnego wpływu na realizację drugiej, według innych wskaźników istnieje między nimi zależność pozytywna, jeszcze według innych – zależność negatywna.

MARIA OSSOWSKA (1896-1974)

Wśród socjologów polskich poglądy na relacje pomiędzy religią i moralnością obejmują ogromną skalę możliwości: od pełnej zgodności, poprzez częściową zgodność i częściową niezgodność, aż do przeciwstawności i sprzeczności. W jednych społeczeństwach związek między religią i moralnością słabnie, w innych ulega wzmocnieniu. Generalne rozstrzygnięcie relacji „religia – moralność” jest utrudnione ze względu na wieloznaczność obydwu terminów. „Zdajemy sobie sprawę z tego, że i moralność, i religia to dwie całości o płynnych i spornych granicach [...] będziemy mówiąc o moralności cytowali normy czy oceny zaliczane raczej bezspornie do tej dziedziny, mówiąc zaś o religii będziemy mieli na myśli systemy wierzeń zakładające w każdym razie istnienie jakichś osobowych sił nadprzyrodzonych” (Ossowska, 1983: s. 445; Kiciński, 2015: s. 524-532).

Maria Ossowska wyróżniła teoretycznie pięć możliwych form zależności między dogmatyczną treścią katolicyzmu a moralnością. Po pierwsze, jest to zależność genetyczna – istota czczona w danej religii jest równocześnie kodyfikatorem norm moralnych. Moralności przysługuje boskie pochodzenie, Bóg jest bowiem twórcą ocen i norm moralnych oraz najpewniejszą gwarancją moralności. Po drugie, jest to zależność logiczna – dyrektywy moralne wynikają z dogmatów wiary na zasadzie wyłączności i to do tego stopnia, że po zakwestionowaniu dogmatów wiary nie można znaleźć uzasadnienia dla

reguł moralnych. Po trzecie, jest to zależność psychologiczna, powstająca w umysłach ludzi, którym od dzieciństwa podawano w ramach wychowania dyrektywy moralne łącznie z prawdami wiary. Na skutek uświadomienia związku między religią i moralnością Kościół w ocenie ludzi stał się rzecznikiem i gwarantem moralności. Wiedza o dobru i złu zrosła się psychologicznie z określoną szatą dogmatyczną. Po czwarte, treść wierzeń religijnych uzależnia oceny i normy. Normy moralne podlegają wpływowi myśli religijnej. Wreszcie po piąte, możliwy jest związek między religijnością a poziomem moralnym. Uznanie zależności poziomu moralnego człowieka od jego wiary religijnej sprawia, że religia jest dostrzegana jako skuteczny hamulec opanowania tendencji odchylających się od norm. Według tego poglądu ludzie przestaliby postępować moralnie, gdyby nie obawa przed Bogiem. Istnieje wpływ wierzeń na zachowania podlegające moralnej pochwalie lub naganie (Ossowska, 1983: s. 445-452; Misztal, 1993: s. 119-123).

Dla jednych niemożliwe jest istnienie moralności bez oparcia się na systemie religijnym (nakazy moralne utraciłyby swoją moc zobowiązującą, gdyż są zawarte tylko w etyce religijnej), dla innych moralność występuje w pełnej i doskonałej formie dopiero wtedy, gdy uwolni się od wymogów i sankcji religijnych, uniezależni się od nacisku wszelkich zewnętrznych autorytetów i stanie się sprawą prywatną jednostki (gwarancji autonomii i wolności człowieka). Niektórzy badacze religii animistycznych dochodzili do wniosku, że moralność w społeczeństwach pierwotnych nie wchodziła w zakres religii. Ta ostatnia wyrażała się w wierzeniach i kulcie. Ścisły związek pomiędzy religią i moralnością ukształtował się dopiero w wysoko rozwiniętych społeczeństwach mono-teistycznych (MacIver, Page, 1984: s. 158-164).

Według Ossowskiej laicyzacja przyczyniła się do poprawy w układzie ocen i norm moralnych. „W ogóle w laicyzacji upatruję wiele elementów korzystnych dla rozwoju człowieka, nie widzę natomiast zagrożenia moralnego. Usunięcie bazy fideistycznej nic tu nie zmienia. Są rzeczy ważniejsze i bardziej niebezpieczne”. Trzeba jednak podkreślić, że Ossowska dostrzegała w religii nie tylko źródło hamulców w moralności, ale i pozytywne impulsy „jako krzewicielce współczucia, miłosiernego pochylenia się nad cierpiącym. Nie lekceważymy sobie bynajmniej tego wkładu, ale sądzimy, że nie trzeba być wierzącym, żeby pragnąć łagodzić cierpienia chorych i niepokoić się starcem porzuconym na łaskę losu bez należytego zaopatrzenia. Religia nie ma monopolu na tego rodzaju postawy i każdy, komu one są bliskie, powinien je krzewić i dążyć do tego, by przybrały one postać instytucjonalną” (Ossowska, 1983: s. 451-452 i 523).

Zmiany w moralności prowadzą według Ossowskiej do coraz większej laicyzacji. Komentując stanowisko Ossowskiej jej uczeń Krzysztof Kiciński zauważył: „Trudno się oprzeć wrażeniu, że i na ten obraz rozwoju sytuacji, będący dla Autorki faktem oczywistym, mógł wpłynąć na Jej światopogląd i system wartości, bowiem obserwacje empiryczne nie muszą do takich wniosków prowadzić. Wydaje się że procesom laicyzacji zachodzącym w pewnych środowiskach towarzyszy renesans postaw religijnych w innych kręgach, postaw, które sprzyjają szukaniu uzasadnień religijnych w dziedzinie etyki, przy czym uzasadnienia owe przybierają obecnie postać z reguły bardziej wysublimowaną niż uzasadnienia analizowane przez Ossowską” (Kiciński, 1984: s. 56; Mariański, 2020: s. 192-243).

HANNA ŚWIDA-ZIEMBA (1930-2012)

Według Hanny Świdy-Ziemby wartości moralne to coś więcej niż idee-atrybuty czy stany rzeczy, które są ważne i godne pożądania dla danej jednostki, stanowią kryteria oceny pomyślności jej własnego życia, czy obiekt i cel jej dążeń (wartości osobiste). Przez termin „wartości moralne” w sensie ścisłym rozumie się „takie wartości, które przekraczają horyzont <ja> – które stanowią kryterium oceny bardziej uniwersalnej (choć w pewnym znaczeniu do <ja> – również się odnoszącej). Są to, inaczej ujmując, takie atrybuty, za pomocą których oceniamy nie tylko siebie, ale również innych ludzi, sytuacje i stany rzeczy. Są to jednym słowem, pewne idee ogólne, których wcielenie w świecie gwarantuje pozytywną ocenę tego fragmentu świata (obiekt oceniany okazuje się <godny pochwały>, jeśli spełnia kryteria określone przez owe <idee>), a równocześnie których brak prowokuje oceny ujemne” (Świda-Ziemba, 2000: s. 520; Pawlik, 2015: s. 837-838).

Hanna Świda wyróżnia dwa odrębne modele moralności: prospołeczny i perfekcjonistyczny: w modelu perfekcjonistycznym życie moralne oznacza wierność samemu sobie. „Człowiek moralny to ten, który uznaje określone wartości (przypisując im najczęściej walor uniwersalności) i normy postępowania za bardziej właściwe od innych i dąży do tego, by zgodnie z nimi modelować własną osobowość i własne życie. Przy takim rozumieniu moralności nie jest istotna sama treść norm moralnych. Wartości moralne rozpoznaje człowiek we własnym sumieniu, a następnie – często w walce z innymi motywami i w przezwyciężaniu się wewnętrznym – stara się je realizować. Taką wartością moralną mogą być więc na przykład oszczędność w ethosie mieszczańskim, waleczność w ethosie rycerskim, miłość bliźniego, która stanowi podstawowy imperatyw moralny religii chrześcijańskiej. Nie jest tu wszakże istotna ani treść tych norm i wartości (mogą one być bardzo różnorodne, zgodne z przekonaniami różnych ludzi), ani też ich geneza (na ten temat można toczyć różne spory), lecz stosunek do nich określonej jednostki (Świda, 1987: s. 193-194). Moralność perfekcjonistyczna kierunkuje uwagę człowieka na niego samego oraz na kontrolę jego postępowania. W perfekcjonistycznym modelu moralności człowiek dąży do przestrzegania norm, które w swoim sumieniu uznaje za realizację wartości najbardziej właściwych, do doskonalenia siebie, do osiągnięcia cnót zdobiących go we własnych ocenach i wyobrażeniach (Świda, 1987: s. 194).

Na zmniejszający się związek między postawą wobec religii i postawą wobec moralności zwracała uwagę Hanna Świda-Ziemba w interpretacji wyników badań socjologicznych zrealizowanych w 1996 i 1997 roku w Warszawie oraz w dziewięciu miastach województwa mazowieckiego. We wcześniejszych badaniach z 1993 roku tzw. autentyczni katolicy (wierzący i praktykujący) najczęściej, a niewierzący – najrzadziej utożsamiali sens życia z postępowaniem moralnym, i odwrotnie, niewierzący najczęściej a autentyczni katolicy najrzadziej odrzucali moralność jako wartość. Szczególnie osoby głęboko wierzące odznaczały się częstością wiązania postępowania moralnego z sensem życia oraz tym, że najrzadziej deklarowały dobre strony „amoralizmu”.

Według Hanny Świdy-Ziemby akceptacja znaczenia norm moralnych w życiu przez głęboko wierzących i niewierzących jest związana z poczuciem i świadomością

„bycia innym” w stosunku do reszty zbiorowości młodzieży, czyli bycia oryginalnym, a u głęboko wierzących – także podstawa wobec religii. Natomiast u katolików wierzących i praktykujących ich religijność zdaje się faktem mało znaczącym dla moralności. Swoją religijność wiążą oni raczej ze wspomagającą rolą religii dla ich życia psychicznego, zwłaszcza dla dobrego samopoczucia wewnętrznego (Świda-Ziemba, 2000: s. 197-201).

Socjolog Hanna Świda-Ziemba w ankiecie „W co wierzy ten, kto nie wierzy?”, opisała swoje credo człowieka niewierzącego i swoje przekonania moralne. Jakkolwiek kwestionuje ona prawdziwość wszelkich religii, to jednak nie oznacza to postawy zakwestionowania wartości i norm moralnych. Pisze: „Głęboko wierzę w wartości etyczne. W moim doświadczeniu owe wartości jawią się jako absolutne pewniki, nie wymagające żadnych wymogów, uzasadnień i poświadczeń. Uchwytuję je w wewnętrznym doświadczeniu oczywistości jako idee z wyższych obszarów ludzkiej egzystencji. Etyka – tak jak jej doświadczam – nie może być do niczego sprowadzalna. To ona nadaje wyższy wymiar przebiegowi ludzkiego życia” (Świda-Ziemba, 2002: s. 149). Ludzie niewierzący, odrzucający wyobrażenia Boga, jego relację do człowieka, jego wymagania itp., mogą przyjmować wartości etyczne aktem autentycznej wiary, nawet jeżeli ich realizacja wymaga dynamicznego trudu, przewycięzania przeszkód, niemałego trudu.

Świda-Ziemba przedstawia swój katalog wartości etycznych:

a) Szacunek i dążenie do zrozumienia „innego”, jego odrębności, jego poglądów, uwikłań życiowych, wyborów, a także współodczuwanie z jego cierpieniem, upokorzeniem, bólem, identyfikowanie się z bliźnim. Taka postawa wyklucza małostkowość, zaświść, pamiętliwość, urazy, uprzedzenia.

b) Bezinteresowność nastawień i działań, czy to na rzecz innych ludzi, dobra wspólnego, kultury, a nawet własnego rozwoju. Działanie bezinteresowne to działanie „na rzecz sprawy”, a nie dla celów ubocznych, np. dla zysku materialnego.

c) Uczciwość, zwłaszcza uczciwość wewnętrzna, rozumiana jako patrzenie „prawdzie w oczy” i dociekanie tej prawdy bez względu na to, jak byłaby ona niewygodna, a także umiejętność rozrachunku z sobą samym, bez próby zrzucenia odpowiedzialności na innych ludzi, własną naturę czy okoliczności.

d) W żadnej formie nie można stosować wobec dojrzałych ludzi środków przymusu, choćby pośredniego, a tym bardziej przemocy, chyba że wchodziłaby w grę ochrona bezpieczeństwa czy wolności innych (Świda-Ziemba, 2002: s. 149-150).

Wymienione wartości etyczne są dla Hanny Świdy-Ziemby jej osobistym doświadczeniem istoty dobra, fundamentem światopoglądu aksjologicznego, podstawą etycznej oceny spraw konkretnych. Według niej odkrywanie określonych wartości jest niezależne od społeczno-kulturowych czynników zewnętrznych, objawia się ono u pewnych ludzi bez względu na ich usytuowanie społeczne czy wpływy kulturowe. Wartości te, które mogą być odkrywane „w ludzkim” akcie wiary, są także obecne w innych religiach, mają swoje religijne zaplecze, mogą one tworzyć coś, co jest nazywane „moralną wspólnotą” ludzi o różnych światopoglądach (Świda-Ziemba, 2002: s. 150).

W badaniach nad religijnością i moralnością młodzieży polskiej Hanna Świda-Ziemba zwracała szczególną uwagę na permissywizm moralny. Permissywizm moralny wyraża się w tolerancji dla łamania norm moralnych. Towarzyszy mu abstrakcyjne uzna-

nie norm moralnych, a nawet społeczna zgoda co do ich treści i przypisywanie tej treści rangi uniwersalnej. Uznanie jest do tego stopnia abstrakcyjne i przynależy do innej warstwy osobowości niż osąd siebie i innych. Ludzi o postawie permissywnej charakteryzuje swoiste „pęknięcie” między uznaniem norm a reakcją na ich łamanie. Relatywizm z kolei: a) wyraża się w uznaniu historycznej, kulturowej i środowiskowej odmienności kodeksów moralnych, co sprawia, że czyn uznawany w pewnych kręgach społecznych za niemoralny, w innych jest albo nie jest objęty oceną moralną, albo nawet uznawany za czyn godny pochwały (relatywizm poznawczy); b) w tolerancji dla różnorodności przeświadczeń moralnych i relatywizowaniu ocen moralnych do przekonań oceniającego, potępiać można człowieka łamiącego własne (a nie „moje”) zasady moralne (relatywizm etyczny); c) w przekonaniu, że w jednych kontekstach określona norma obowiązuje, w innych może być łamana (relatywizm kontekstualny). W życiu codziennym występuje też relatywizm potoczny wyrażający się w przekonaniu, że wszystko jest względne, że wszystko zależy od sytuacji, że kodeksy moralne nie są ważne itp. Ta forma relatywizmu moralnego – często o charakterze bezrefleksyjnym – staje się w istocie argumentem za negacją wagi zjawisk moralnych. Według Hanny Świdy-Ziemby dla społeczeństwa polskiego bardziej charakterystycznym jest permissywizm moralny niż relatywizm.

Według Hanny Świdy-Ziemby w obszarze życia społecznego w Polsce zaznacza się aprobatą norm moralnych, której towarzyszy daleko posunięta tolerancja wobec faktu ich łamania. Jeżeli te normy są łamane przez osoby bliskie, znajomych, a nawet osoby anonimowe (ale nie przeciwnicy i wrogowie), to nie spotykają się one z potępieniem, wykluczeniem czy zgorzeniem, ich czyny są na różne sposoby usprawiedliwane. Przyzwolenie dotyczące łamania norm, czyli tzw. permissywizm, odnosi się nie tylko do norm moralnych, ale do wszelkich norm: obyczajowych, subkulturowych, środowiskowych, a nawet norm prawnych. Normy są dalej uznawane, ale ich uznanie jest izolowane od podstawowych mechanizmów psychicznych i społecznych. Moralność jest ważna i cenna, ale usprawiedliwione jest nieprzestrzeganie norm moralnych. Uznanie norm w strukturze poznawczej ludzi przestało być równoznaczne z zobowiązaniem do ich przestrzegania. „Permissywizm występuje przy uznaniu względnie wysokiej rangi wartości moralnych, w ich wymiarze ogólnieabstrakcyjnym, a także przy względnej zgodzie co do treści obowiązujących norm moralnych. Towarzyszy temu wszakże – paradoksalnie – duża tolerancja wobec nieprzestrzegania tych norm, odnosząca się tak do siebie, jak i innych ludzi. W ten sposób cenione normy moralne tracą swoją moc regulacyjną” (Hanna Świda-Ziemba, 2008: s. 143).

Z badań socjologicznych przeprowadzonych przez Świdę-Ziembę w latach dziewięćdziesiątych XX wieku i na początku XXI wieku wynika, że młodzież licealna nie charakteryzowała się skłonnością do uprzedzeń, nienawiści, ideologicznych haseł opartych na przekonaniu o jedynej prawdzie, haseł nawołujących od przemocy. Młodych cechowała postawa łagodnej tolerancji wobec otoczenia, tendencja „rozumienia odmienności”. Jednocześnie młodzież wykazywała skłonność do postaw permissywizmu moralnego wobec siebie i innych, a normy, których znaczną część uznawała w formie ogólnej, nie stwarzała dla niej skutecznych regulatorów sterowania własnym życiem i nie stawały się one podstawą więzi zbiorowej. W postawach badanej młodzieży moż-

na było odnaleźć paradoksy charakterystyczne dla świadomości moralnej przeważającej części polskiego społeczeństwa: z jednej strony przekonanie o znaczeniu i uniwersalizmie pewnych wartości i norm moralnych, z drugiej zaś „tolerancji” i brak wyczulenia wobec ich – nawet nagminnego naruszania (Świda-Ziemba, 2002: s. 451-452; Świda-Ziemba, 2008: s. 143-162).

JÓZEF MAJKA (1918-1993)

Ks. Józef Majka zauważa, że socjologię moralności umieszcza się w tzw. nauce o moralności, która nie stawia sobie za zadanie wypracowanie norm moralnych, ani też badanie słuszności ocen moralnych. Nauka o moralności traktuje moralność jako zjawisko psychologiczne lub socjologiczne i ogranicza się do opisu zjawisk moralnych i ustalenia sposobów moralnego zachowania się i myślenia moralnego, zarówno ludzi indywidualnych, jak i grup społecznych. Przywołując pracę Marii Ossowskiej „Podstawy nauki o moralności” (Warszawa 1947) podkreśla, że tak uprawiane psychologia czy socjologia moralności niczego nie oceniają, ani też niczego nie zalecają. Za cel stawiają sobie ustalenie stanu faktycznego i jakichś prawidłowości (uogólnień) w moralnym myśleniu i zachowaniu ludzi. Socjologia moralności zwraca uwagę na wpływ środowiska społecznego na kształtowanie się ocen moralnych i ustala środowiskowe zróżnicowanie moralności (czynniki wpływające na kształtowanie się ocen moralnych i zachowań w pewnych środowiskach społecznych). Badania socjologiczne idą także w kierunku ustalania wpływu instytucji społecznych (religia, prawo, gospodarka itp.) na zachowanie się moralne człowieka, pokazania rozwoju ocen i norm moralnych. W tego typu badaniach stosuje się metody socjologiczne (indukcja). (Majka, 1981: s. 272-273).

Według Majki u podstaw tak pojętej nauki o moralności kryje się założenie ewolucjonizmu moralnego, zmienności norm moralnych w czasie i przestrzeni oraz założenie naturalizmu moralnego w znaczeniu zaprzeczenia pochodzenia moralności ze źródła nadprzyrodzonego. Wskazywane w nauce o moralności źródła moralności można sprowadzić do trzech: a) moralność jako zjawisko psychologiczne (psychologizm etyczny); b) moralność jako zjawisko socjologiczne (socjologizm etyczny); c) moralność jako przejaw kultury danej epoki. W każdej z tych grup można wymienić kilka kierunków etycznych. Majka wyraża wątpliwość, czy metody stosowane przez naukę o moralności są adekwatne do badania zjawisk moralnych i czy da się określić granice zjawisk tego rodzaju (Majka, 1981: s. 273). Uważał także, że oderwanie nauki o moralności od koncepcji dobra najwyższego oraz celu ostatecznego człowieka stwarza takie trudności w określeniu przedmiotu tej nauki, że skonstruowanie jej jako dyscypliny odrębnej od socjologii czy psychologii wydaje się niemożliwe. Jeżeli nie możemy określić jej przedmiotu, to nie możemy także wybrać odpowiednich metod badawczych. Nauka o moralności jest więc albo częścią socjologii, albo po prostu etyką formalną. Majka nie przeczy możliwości prowadzenia badań empirycznych nad moralnością, co więcej ich wyniki mogą być wysoce użyteczne dla etyki normatywnej. Kwestionuje jedynie status tzw. nauki o moralności.

W swoich rozważaniach nad moralnością wprowadził różnicę między faktami psychicznymi i społecznymi dotyczącymi moralności (fakty moralne) i faktami etycznymi.

Te pierwsze odnoszą się do działań i zachowań ludzkich, a nawet wytworów człowieka, które jesteśmy skłonni traktować jako moralne w sensie oceny (moralne – niemoralne), jak i w sensie klasyfikacji (moralne – pozamoralne). Odrębność faktów moralnych jest problemem świadomości ludzi będących ich podmiotami. Ludzie przeżywają swoją moralność (świadomość), postępują moralnie lub niemoralnie i ta rzeczywistość moralna jest faktem humanistycznym, który może być i jest przedmiotem badań naukowych. Jeżeli jednak psychologowie czy socjologowie chcą odróżnić fakty moralne od pozamoralnych, muszą odwołać się do określenia istoty moralności ludzkiej, czyli odwołać się do podstawowych konstrukcji etycznych, tzn. ideału etycznego, godności osoby ludzkiej i ostatecznego celu człowieka (Majka, 1981: s. 88-90; Mariański, 2015: s. 379-382).

Moralność w ujęciu socjologicznym to zespół przekonań, postaw i zachowań funkcjonujących w grupie społecznej, który ma swoje wyraźne lub domniemane odniesienie do godności osobowej człowieka. Odniesienie to oznacza zarówno kryterium oceny, jak i podstawę wyboru, choć nie zawsze jego wpływ jest bezpośredni. Postawy i zachowania poszczególnych członków grupy mogą kształtować się w wyniku tendencji do adaptacji, a nie na skutek wyraźnej refleksji własnej godności osobowej. Ogólną racją kształtowania się jakiegoś systemu norm i zachowań w grupie są określone przekonania o godności człowieka lub honorze grupy (Majka, 1983: s. 302).

„Faktami zatem etycznymi są postawy, motywacje, działania, zachowania się i wytwory człowieka, które modyfikują jego stosunek do ideału moralnego i celu ostatecznego, bądź też bardziej bezpośrednio pozostają w określonym stosunku do jego godności osobowej” (Majka, 1981: s. 89). Fakty etyczne mają autonomiczny i obiektywny charakter, to coś więcej niż tylko pewien sposób badawczego podejścia do faktów psychologicznych lub socjologicznych. Socjologia powinna zająć się faktami moralnymi i faktami etycznymi. Szkoda, że ks. Józef Majka nie rozwinął tego twierdzenia w szerszym zakresie. Można jednak powiedzieć, że Józef Majka jest prekursorem personalistycznej socjologii moralności.

Życie codzienne, w tym także życie moralne, konkretyzuje wymiar religii, która w przeciwnym przypadku pozostawałaby czymś abstrakcyjnym i niejasnym, trudno uchwytnym dla empirycznych nauk społecznych. W badaniach empirycznych socjologia moralności – według Majki – zwraca uwagę na wpływ środowiska społecznego na kształtowanie się ocen moralnych i ustala środowiskowe zróżnicowania moralności (czynniki wpływające na kształtowanie się ocen moralnych i zachowań w pewnych środowiskach społecznych). Badania socjologiczne idą także w kierunku ustalania wpływu instytucji społecznych (religia, prawo, gospodarka, polityka) na zachowania moralne człowieka, pokazanie rozwoju ocen i norm moralnych oraz moralnego zachowania się człowieka. W przemianach moralności, a zwłaszcza moralności religijnej, Majka dostrzega nie tylko kwestionowanie lub odrzucanie pewnych nakazów religijno-moralnych, ale i zacieśnianie się zakresu religijnych motywacji norm moralnych.

„Nie zawsze dzieje się tak dlatego, że odrzuca się motywację religijną; bardzo często nie uważa się jej po prostu za potrzebną. Wysuwa się na pierwszy plan racje naturalne, rozumowe, i na nich się poprzestaje. Prowadzi to siłą rzeczy do osłabienia autorytetów religijnych w dziedzinie moralnej. Oczekuje się nie tylko nakazów i zakazów, ale także ich wystarczających uzasadnień. W konsekwencji nie docenia się bardzo często roli łaski

w doskonaleniu moralnym człowieka i przyjmuje się nakazy i zakazy moralne podobnie jak dyrektywy techniczne. Uważa się, że ich wykonanie wymaga w większym stopniu szczegółowych instrukcji technologicznych aniżeli pomocy łaski Bożej. Nawet przy wysokiej kwalifikacji wartości religijno-moralnych w systemie wartości wielu ludzi wydaje się przywiązywać większą wagę do skuteczności zabiegów psychoterapeutycznych aniżeli do działania łaski uczynkowej” (Majka, 1970: s. 171).

Jest to – być może – przejawem procesu inwazji mentalności pragmatyczno-instrumentalnej w dziedzinie moralności ludzkiej. Wyniki dotychczasowych badań socjologicznych zdają się świadczyć o marginalizacji problematyki religijnej w świadomości katolików. „Przejawia się ona jako ścieśnienie perspektywy religijnej i takie wyobcowanie spraw religijnych w świadomości człowieka, że nie przenikają one wszystkich dziedzin życia codziennego, lecz są odnoszone wyłącznie do pewnej sfery tego życia. W związku z tym i zainteresowania religijne nie zajmują naczelnego miejsca w świadomości dzisiejszego, młodego zwłaszcza człowieka. Religia schodzi do rangi jednego z przedmiotów zainteresowań, umieszczanego na którymś tam z kolei miejscu wśród innych spraw i zagadnień” (Majka, 1983: s. 453-454). Naukę Chrystusa i Kościoła przyjmuje się wtedy, kiedy odpowiada ona potrzebom i oczekiwaniom człowieka (zwłaszcza w zakresie moralności), traktuje się ją nie jako obowiązek, lecz jako wybór i swego rodzaju próbę i to nie wiadomo, czy na zawsze czy tylko na jakiś określony czas (Majka, 1988: s. 88). Taka filozofia życiowa oznacza brak, a przynajmniej pomniejszenie, wpływu religii na wartości ukierunkowujące życie codzienne i stanowiące o jego sensie.

Według Józefa Majki badania nad moralnością i kulturą moralną nie mogą być prowadzone w całkowitym oderwaniu od jakichkolwiek koncepcji o charakterze normatywnym. Tym bardziej nie da się określić poziomu moralności w oderwaniu od koncepcji normatywnych, które są związane z godnością człowieka. „Z moralnością więc i tworzeniem kultury moralnej spotykamy się wszędzie tam, gdzie przez działanie człowiek kształtuje się, zmienia i doskonali jako człowiek. Nie każde zatem doskonalenie i zmiana człowieka stanowi element kultury moralnej, lecz tylko to, przez które człowiek doskonali się jako człowiek. Obok tego bowiem człowiek może doskonalić się jako wytwórca takich czy innych elementów kultury, a więc jako myśliciel, artysta, wychowawca, konstruktor, rzemieślnik itp. Jakkolwiek więc każda działalność kulturotwórcza, czy też każde oddziaływanie dóbr kulturowych na człowieka, zmienia go i doskonali, to jednak każda z nich doskonali go w podwójnym znaczeniu, pod dwoma różnymi względami: z jednej strony w jakiejś szczególnej doskonałości, z drugiej zaś jako człowieka” (Majka, 1987: s. 157). Człowiek jako człowiek nie może być podporządkowanym jakimś wartościom pozamoralnym, które by go zniewalały czy alienowały.

Człowiek – pomimo swej historycznej zmienności – jest najbardziej trwałą wartością i istotą godną szacunku. Moralność, mająca międzyosobowy czy nawet międzygrupowy charakter, daje się w ostatecznej instancji sprowadzić do wymiarów personalistycznych. Wartości moralne są określane przez wartości osobowe. Stąd moralność zakłada możliwość samookreślenia się wobec różnych możliwości działania w sytuacji mniej lub bardziej świadomych i wolnych wyborów. Urzeczywistnianie, rozwijanie i udoskonalanie własnego człowieczeństwa (stawanie się bardziej ludzkim) jest obowiązkiem moralnym każdej

jednostki. Dobro i zło powstaje i trwa, rozwija się lub gaśnie w człowieku jako osobie, a społeczne uwarunkowania moralności nie przekreślają osobowych decyzji jednostek (zasady uspołecznienia i personalizacji nie są *ex definitione* ze sobą sprzeczne). Ostatecznym punktem odniesienia dla działań społecznych i moralnych nie jest społeczeństwo jako abstrakcyjna całość, lecz człowiek w swojej godności i w odniesieniach społecznych.

WŁADYSŁAW PIWOWARSKI (1929-2001)

Ks. Władysław Piwowarski wypracował szeroki program badań nad moralnością religijną. Parametr życia moralnego traktował jako element konsekwencyjny, ale w konkretnych badaniach był on raczej pojmowany jako równorzędny z innymi parametrami życia religijnego. W zakres moralności religijnej wchodziły przykazania zawarte w Dekalogu, normy ewangeliczne i przykazania czysto kościelne. Istotne znaczenie ma nie tyle charakter normy, ile raczej uzasadnienia, sankcje i motywacje stojące za zinternalizowaną lub tylko uznaną normą. Zespół tych norm, ujętych w system, tworzy model moralności obowiązujący w określonej instytucji i społeczności religijnej. W konkretnych badaniach empirycznych nad moralnością Piwowarski stosował najczęściej instytucjonalno-normatywny model moralności, chociaż równocześnie uwzględniał redefinicje wielu pojęć, nakazów i zakazów Kościoła katolickiego w terminach zwyczajowo-lokalnych.

W modelu instytucjonalno-środowiskowym są zawarte wartości, normy i wzory zachowań, które Kościół instytucjonalizuje i uzasadnia oraz zobowiązuje wiernych do ich realizacji. Zwraca się w nim uwagę nie tylko na akceptację i przestrzeganie norm moralnych, ale także na ich hierarchizację i swoiste uzasadnienia religijne. W badaniach nad moralnością religijną muszą być spełnione dwa warunki: po pierwsze, należy stwierdzić przynależność badanych do społeczności religijnej, w której określony model moralności jest uznawany za obowiązujący, i po drugie, sam model musi być znany, bowiem znajomość lub nieznanie norm moralnych wychodzących w skład tego modelu różnicuje znaczenie funkcji wskaźnikowych moralności (Piwowarski, 1977: s. 212-213; Mariański, 2004: s. 291-292).

Instytucjonalno-środowiskowy układ odniesienia zawiera szeroki zakres norm i ocen moralnych objętych wspólną nazwą „moralność religijna”. W badaniach socjologicznych na Warmii i w Puławach oraz w okolicznych parafiach uwzględniono trzy grupy problemów: problemy moralności małżeńskiej i rodzinnej, problemy wzajemnego współżycia i współdziałania ludzi, problemy dyscypliny kościelnej oraz rolę autorytetów kościelnych w rozwiązywaniu konfliktów moralnych. Problematyka ta była rozważana w dwóch aspektach: opinii i zachowań moralnych. Weryfikowano w trakcie badań empirycznych kilka hipotez: po pierwsze, że wpływ współczesnych przemian społeczno-kulturowych bardziej zaznacza się w postawach niż w zachowaniach moralnych katolików, i po drugie, że z trzech wątków moralności religijnej: naturalnej, ewangelicznej i kościelnej, najbardziej przestrzegana jest ta ostatnia, co świadczy o ugruntowanym wśród katolików polskich rytualizmie, także w odniesieniu do moralności (Piwowarski, 1977: s. 214-215). Dane empiryczne odnoszące się do opinii i zachowań moralnych wskazywały na słabe powiązania między religią i moralnością.

Religia dostarcza norm i reguł raczej ogólnych, człowiek religijny musi te normy i wskazania zinterpretować w decyzjach życia codziennego. Stąd też postawy i zachowania moralne tylko wtedy mogą być interpretowane jako religijne, gdy wiążą się z pozostałymi parametrami religijności, a ściślej – gdy są religijnie motywowane. Piwowski badał przede wszystkim moralność religijną katolików polskich, zarówno na płaszczyźnie opinii i przekonań moralnych, jak i zachowań moralnych. W badaniach nad religijnością wiejską wyróżnił kilka typów katolików (głównie ze względu na zachowania moralne); a) katolicy aktywni; b) katolicy spokojni; c) katolicy połowiczni; d) katolicy konfliktowi. Najbardziej rozpowszechniony w środowiskach wiejskich w latach sześćdziesiątych ubiegłego wieku był typ drugi, mniej – typ trzeci i czwarty i najmniej – typ pierwszy. Piwowski dostrzegł powolne kształtowanie się nowego typu katolików odchodzących od tradycyjnego rytualizmu, przy akcentowaniu jednoczesnym konsekwentnego parametru życia religijnego.

Kościół katolicki głosi, interpretuje i uzasadnia pewien zespół norm moralnych i oczekuje od swoich wyznawców, że te normy będą przez nich przyjęte (internalizowane) i realizowane. Oddziaływanie Kościoła dokonuje się w ramach określonej kultury i środowiska społecznego, co w praktyce oznacza, że oficjalny model moralności jest w świadomości wiernych dostosowywany do kultury i potrzeb środowiska lokalnego (redefinicja wielu pojęć i nakazów Kościoła w terminach zwyczajowo-lokalnych). W tych warunkach „dobrym” katolikiem nie był ten, kto akceptował nakazy i zakazy Kościoła niejako w „czystej postaci”, lecz ten, kto spełniał wymagania zwyczaju lokalnego (model empiryczno-środowiskowy).

W operacjonalizacji parametru „moralność religijna” Piwowski wymieniał następujące wskaźniki: najważniejsze obowiązki katolika, pośrednictwo Kościoła w konfliktach moralnych, nierozzerwalność małżeństwa, planowanie rodziny, wychowanie religijne, powstrzymywanie się od prac służebnych w dni święte, etyczna ocena niektórych czynów, np. kradzieży mienia prywatnego i społecznego, bezinteresowna pomoc bliźnim, kłótnie, alkoholizm. Parametr moralności religijnej jest pewnym sprawdzianem skuteczności wiary religijnej, wiedzy religijnej, doświadczenia i praktyk religijnych w życiu codziennym, w jego świeckich zakresach. Postawy i zachowania moralne tylko wtedy mogą być interpretowane jako religijne, gdy wiążą się z pozostałymi parametrami religijności, a ściślej mówiąc, gdy są religijnie motywowane (Piwowski, 1986: s. 65-67).

Układ odniesienia, czyli model instytucjonalno-środowiskowy moralności obejmuje szeroki zakres wartości, norm i ocen moralnych, określonych wspólną nazwą „moralność religijna”. W badaniach empirycznych Piwowski stwierdził, że na postawy moralne badanych wpływa z jednej strony „otwartość” środowiska społecznego, z drugiej – poziom wykształcenia, rodzaj wykonywanego zawodu i wiek. Przewidywał on, że upowszechnienie się nowego typu społeczeństwa poprzemysłowego pogłębi jeszcze ustalone zależności, w konsekwencji czego model instytucjonalny moralności będzie jeszcze bardziej tracił na znaczeniu. Biorąc pod uwagę wskaźniki opinii i zachowań moralnych, wśród katolików polskich istnieje raczej słabe powiązanie między religią i moralnością, co jest jedną z istotnych cech katolicyzmu polskiego (Piwowski, 1977: s. 235-253).

Prace teoretyczne, a zwłaszcza badania empiryczne nad moralnością, prowadzone przez Władysława Piwowarskiego i jego uczniów, przyczyniły się do uprawomocnienia socjologii moralności jako ważnej subdyscypliny socjologicznej w środowiskach kościelnych. Opowiadał się on za współpracą socjologa z etykiem w tworzeniu systemu etycznego, adekwatnego do obiektywnych wymagań natury ludzkiej. Podejmując problem współpracy socjologii moralności i etyki normatywnej Piwowarski wskazywał na problem prawa naturalnego znajdującego się u podstaw etyki jako zagadnienie, które może być również podjęte przez socjologa. Socjologia oddaje etyce wielką pomoc w poszerzaniu wiedzy o prawie naturalnym. Jeżeli prawo naturalne pojmować jako to, co wypływa z natury ludzkiej i umożliwia człowiekowi wszechstronny rozwój, to normy tego prawa wchodzą w zakres pojęcia moralność.

Słusznie w tym kontekście konkludował lubelski socjolog: „Jeśli socjologia moralności zajmuje się normami moralnymi składającymi się na etos grup ludzkich, a <prawo naturalne> tworzy pewien zespół reguł moralnych, w jakimś stopniu nurtujących w społeczeństwach, to nie ulega wątpliwości, że może ono stanowić przedmiot badań socjologicznych. Socjologowie niechętnie jednak używają określenia <prawo naturalne>, gdyż wiąże się ono z różnymi ideologiami, które się nim posługiwały w zależności od swoich potrzeb. Wolą natomiast mówić o powszechnie uznanych normach moralnych. Ostatecznie jest to kwestia terminologiczna, bo w obydwu przypadkach chodzi o badanie powszechnych i niezmiennych norm moralnych. Stąd postawione powyżej pytanie: czy i o ile socjologia moralności może badać <prawo naturalne> - można wyrazić inaczej: czy i o ile socjologia moralności może poszukiwać powszechnie uznanych norm moralnych?” (Piwowarski, 1970: s. 95).

Piwowarski nie wyklucza tego, że socjolog zajmie się badaniem powszechnie uznanych norm moralnych, chociaż podkreśla, że nie jest to zadanie łatwe, bo musiałby rozpocząć badania obejmujące ludy o różnych kulturach. Proponuje więc badania nad tymi normami we własnym społeczeństwie, by następnie rozszerzać je na inne kultury. Porównawcze i systematyczne badania socjologiczne stwarzają szansę na uzyskanie ważnych rezultatów i udzielenie wyczerpującej odpowiedzi na pytanie, czy istnieją powszechnie uznane wartości i normy moralne. Piwowarski wydaje się podzielać dość optymistyczny pogląd belgijskiego filozofa i socjologa Jacques’a Leclercq’a, że w przyszłości socjologia moralności wniesie wiele nowych elementów w zakresie bliższego poznania natury ludzkiej i jej wymagań, do poznania rzeczywistej moralności ogólnoludzkiej, wyrażonej w prawie naturalnym, a nawet do jej przebudowy stosownie do wymagań natury ludzkiej (Piwowarski, 1970, s. 100-104). Postulaty empirycznego badania prawa naturalnego byłyby drogą do bliższego określenia treści tego prawa i byłyby komplementarne w stosunku do badań filozoficznych i teologicznych. Propozycja uwzględnienia w badaniach nad moralnością koncepcji prawa naturalnego, wskazującego na pewne normy etyczne wspólne wszystkim ludziom, w każdym czasie i w każdym miejscu (normy powszechne, uniwersalne, elementarne, fundamentalne), jest zagadnieniem interesującym, ale z punktu widzenia socjologii czymś niezwykle trudnym, przynajmniej dla socjologii moralności uprawianej w tradycyjnych kształtach (Piwowarski, 1966: s. 67-74; Mariański, 2015: s. 572-574).

KRZYSZTOF KICIŃSKI (ur. 1938)

Według Krzysztofa Kicińskiego moralność i religia (wiara) nie są ze sobą w świadomości Polaków powiązane integralnie, lecz co najwyżej luźno. Przeprowadzane przez niego badania socjologiczne wskazywały, że około połowa respondentów uważała, że wiara może pomagać w wyborze właściwego postępowania, ale nie jest do tego niezbędna. Kilka procent badanych mówiło o koniecznym związku religii i moralności oraz mniej niż połowa nie dostrzegała związku między religią i moralnością. Wśród mieszkańców Warszawy w 2002 roku 67% respondentów uznało, że wychowanie moralne w szkole nie powinno odwoływać się do uzasadnień religijnych, lecz do zasad wspólnych ludziom wierzącym i niewierzącym. Separowanie moralności od religii wskazuje na wyraźną tendencję sekularyzacji społeczeństwa polskiego. Pogląd o niezależności moralności od religii ułatwia – według Kicińskiego – redukcję dysonansu poznawczego u ludzi, którzy nie chcą rezygnować ze swojej tożsamości religijnej, ale już przyswoili sobie wiele idei moralnych i sposobów myślenia o problemach etycznych, które są charakterystyczne dla liberalnego nurtu moralnego (Kiciński, 2005: s. 345; Pawlik, 2015: s. 284-285).

Na osłabienie związków między religią i moralnością w społeczeństwie polskim wskazywały badania z lat siedemdziesiątych i osiemdziesiątych ubiegłego wieku, zwłaszcza w środowiskach wielkomiejskich. W 1977 roku wśród mieszkańców Warszawy 5% badanych wybrało odpowiedź, że tylko człowiek wierzący jest w stanie postępować naprawdę porządnie i moralnie; 51% – wiara pomaga w wyborze właściwego postępowania, ale i bez niej człowiek może postępować moralnie; 42% – nie ma specjalnego związku pomiędzy moralnością i religijnością; 1% – tylko człowiek niewierzący jest w stanie postępować naprawdę porządnie i moralnie (mieszkańcy Warszawy w 1984 roku odpowiednio: 11%, 57%, 31%, 0,2%; mieszkańcy Warszawy w 1991 roku – 7%, 49%, 43%, 0,4%; nauczyciele Warszawy w 1991 roku – 1,7%, 59,7%, 36,7%, 0,0%). Przekonanie, że wiara pomaga w wyborze właściwego postępowania, ale nie stanowi warunku koniecznego w dziedzinie takich wyborów, było szczególnie popularne wśród osób najlepiej wykształconych, najmniej zaś w grupie osób z najniższym wykształceniem (Kiciński, 1993: s. 145-146).

W zbiorowości młodzieży szkół ogólnokształcących w Warszawie i w jej okolicach 8% badanych akceptowało zdanie, że tylko człowiek wierzący jest w stanie postępować naprawdę porządnie i moralnie, 67% – że wiara pomaga w wyborze właściwego postępowania, ale i bez niej człowiek może postępować moralnie, 20% – że nie ma specjalnego związku między moralnością i religijnością, 2% – że tylko człowiek niewierzący jest w stanie postępować naprawdę porządnie i moralnie, 3% – to nie mający zdania lub nie udzielający odpowiedzi (nauczyciele liceów ogólnokształcących – 2%, 60%, 36%, 0%, 2%). Większość badanych preferowała odpowiedzi stwierdzające istnienie pozytywnego, ale nie koniecznego związku między moralnością i religijnością, czyli postrzegała związek istniejący pomiędzy religią i moralnością jako dość luźny. Inaczej mówiąc, również ludzie niewierzący mogą postępować moralnie i nie można im odmówić prawa do uczestnictwa w „moralnej wspólnoty” (Kiciński, 2001: s. 295-301).

Krzysztof Kiciński skonstatował w swoich badaniach z trzech ostatnich dekad XX wieku, że najczęściej był reprezentowany pogląd, że wiara pomaga w wyborze właściwego postępowania, ale i bez niej człowiek może postępować moralnie (od 50% do 70% w zależności od okresu badań i charakteru próby), znacznie rzadziej pogląd, że nie ma specjalnego związku między religijnością i moralnością (od 20% do 40%) i najrzadziej pogląd, że tylko człowiek wierzący jest w stanie postępować naprawdę porządnie i moralnie (od 2% do 11%). Moralność jest w pewien sposób zintegrowanym porządkiem, ale złożonym ze zmiennych wartości i norm oraz wzorów postępowania oraz rozmaicie uzasadnianych i formułowanych. „Dominujące wyobrażenia ludzi o analizowanym przez nas związku i w tym przypadku stanowią zbitkę sądów wartościujących i deskryptywnych: moralność jest ponad religią, tzn. nie uzasadnienia religijne nadają wartość zasadom moralnym lecz obecność tych zasad w religii podnosi jej wartość; zasady moralne są uniwersalne również w tym sensie, że są obecne w wielu religiach (niektórzy stwierdzają – w każdej); empiryczne doświadczenie ma wskazywać, że równie często ludzie wierzący (religijni), jak i ludzie niewierzący (niereligijni) są moralni lub niemoralni itp.” (Kiciński, 2002: s. 384).

Rozdział religii i moralności w świadomości wielu Polaków nie pozostaje w sprzeczności z tezą, że w społeczeństwie polskim do zmiennych najsilniej determinujących poglądy moralne należy stosunek do wiary. Wśród ludzi określających się jako głęboko wierzący odsetek deklarujących w spornych kwestiach moralnych (choć nie wszystkich) opinie zbieżne z moralnością katolicką jest znacznie większy niż wśród luźniej związanych z religią. Ci ostatni – zwłaszcza lepiej wykształceni – rozmiągają się bardzo często z tą moralnością, reprezentując poglądy bliższe nurtowi liberalnemu. Należą do nich poglądy na instytucję małżeństwa, przedmałżeńskie i pozamałżeńskie stosunki seksualne, aborcję, antykoncepcję, eutanazję, zapłodnienie in vitro, homoseksualizm, czy problemy związane z postępem genetyki. Kiciński rozpatruje relację religii i moralności z perspektywy socjologii empirycznej, śledząc szczególnie konfrontację nurtu moralności katolickiej i liberalnej oraz wskazując na tendencję uniezależniania się moralności od religii (Kiciński, 2005: s. 351-352).

Separowanie się moralności od religii może wskazywać na wyraźną tendencję zmian zachodzących w świadomości religijnej społeczeństwa polskiego. Kiciński podkreśla, że tezę o sekularyzacji moralności należy opatrzyć pewnymi zastrzeżeniami. „Otóż sekularyzacja ta, nie ma nic wspólnego z klimatem ideowym wyrażającym się w usiłowaniach przeciwstawiania sobie moralności i religii, w poszukiwaniu alternatywnych wobec tradycji chrześcijańskiej <niezależnych> systemów etycznych, w zasadniczej krytyce Kościoła jako instytucji krzewiącej moralność <fałszywą>, w planowanym lub rzeczywistym laicyzowaniu się społeczeństwa, a więc z tym stanem świadomości społecznej, który był charakterystyczny np. dla klimatu Oświecenia, a w formie skrajnej ujawnił się w dobie Wielkiej Rewolucji Francuskiej. Przeciwnie – towarzyszy jej przekonanie o ważnej roli, jaką religia i Kościół w krzewieniu moralności mogą odegrać, oraz nieodczuwanie potrzeby tworzenia ośrodków etycznej myśli niezależnej, choćby na skalę poczytną z okresu II Rzeczypospolitej. Czy można w związku z tym powiedzieć, że sekularyzacja ta jest <plytsza> niż ta, która towarzyszyła klimatowi tamtych laicyzacji? Teza taka wydaje się ryzykowna, charak-

terystyczne dla laicyzacji poglądy wyrażali bowiem we wspomnianych okresach z reguły ludzie niewierzący (stanowiący z reguły, zwłaszcza w społeczeństwie polskim, mniejszość), natomiast poglądy będące wskaźnikiem laicyzacji w przyjętym tu rozumieniu wyrażają w większości osoby wierzące, które jednocześnie często podkreślają swój pozytywny stosunek do wiary i Kościoła. Stosunek ten nie stanowi jednak istotnego czynnika określającego kształty ich świadomości moralnej, jest ona bowiem zdeterminowana przede wszystkim przez charakter struktury mentalnej” (Kiciński, 2002: s. 384-385).

Deklarowany związek między religijnością i moralnością zależy od stosunku respondentów do wiary. Według Kicińskiego „zależności pomiędzy stosunkiem do wiary a wyobrażeniami na temat związku pomiędzy religijnością i moralnością człowieka są bardzo wyraźne, ale mimo wszystko nie jest tak, by np. głęboko wierzący wybierali najczęściej odpowiedź podkreślającą ścisły związek między moralnością i religijnością, zaś niewierzący i raczej niewierzący uznawali, że tylko człowiek niewierzący może postępować moralnie (stwierdziło to jedynie 16,7% przedstawicieli obu tych połączonych kategorii). Większość osób wierzących preferuje zdecydowanie odpowiedź nr 2, stwierdzającą istnienie pozytywnego, ale nie koniecznego związku między moralnością i religijnością, zaś w przypadku osób pozostających w różnym dystansie wobec religii (w tym wierzących na swój indywidualny sposób, ale z wyłączeniem zdecydowanie niewierzących), wybory rozkładają się proporcjonalnie między odpowiedzi nr 2 i 3 (brak związku lub związek niekonieczny między religijnością i moralnością człowieka)” (Kiciński, 2001: s. 299-300).

We współczesnym świecie kategorie etyczne dobra i zła tracą swój charakter obiektywny, zależą one od następstw, które dadzą się przewidzieć w jakimś działaniu („taniecie moralności”). W warunkach braku obowiązującego wszystkich systemu normatywnego łatwo mówi się o „rynku” wartości i norm moralnych. Skoro nie ma obiektywnych wartości moralnych, ludzie mogą różnić się w kwestiach moralnych w uprawniony sposób. Pluralizm moralny staje się swoistą „sygnaturą” czasów ponowoczesnych, podobnie jak i sekularyzacja moralności rozumiana jako proces uniezależniania jej od religii. Wydaje się, że rację ma Krzysztof Kiciński, gdy podkreśla, że tezę o sekularyzacji moralności należy opatrzyć pewnymi zastrzeżeniami.

Świadomość moralna katolików w Polsce jest dość zróżnicowana, nie opiera się na jednoznacznych przesłankach i kryteriach. Jej elementy „układają się w pewien syndrom. Permisywizm może pozostawać w psychologicznym związku z sytuacjonizmem, gdyż niechęć wobec jednoznacznej oceny zachowania łamiącego normę sprzyja zwracaniu uwagi na to, że taka ocena zależy od okoliczności. Kierunek zależności może być odwrotny: wówczas wiara w etyczną słuszność sytuacjonizmu rodzi niechęć do ferowania jednoznacznych ocen. Katolik rozstrzygający problemy moralne zgodnie z założeniami sytuacjonizmu nieuchronnie popada w konflikt z autorytetami swojego Kościoła odpowiadającymi się za pryncypializmem etycznym. Jego reakcją może być umacnianie się w przekonaniu o swojej autonomii moralnej, która uniezależnia go od autorytetów. Nie chcąc zaś zakwestionować swej religijnej tożsamości, będzie skłonny przyjmować, że moralność i religia są ze sobą powiązane luźno lub nie są powiązane wcale” (Kiciński, 2005: s. 349).

ALEKSANDRA JASIŃSKA-KANIA (ur. 1932)

W badaniach nad wartościami i normami moralnymi Polaków Aleksandra Jasińska-Kania analizuje różnorodne ich uwarunkowania demograficzne, społeczne i kulturowe, w tym także wpływ religii i Kościoła. Uznawanie absolutyzmu moralnego było – według sondażu z 1999 roku – silnie skorelowane ze starszym wiekiem badanych, religijnością, uczestnictwem w praktykach religijnych i zaufaniem do Kościoła oraz z prawcowymi poglądami politycznymi. Jasińska-Kania zauważa, że „rygoryzm w sferze moralności osobistej wyznaczany jest przede wszystkim wpływem instytucjonalnym Kościoła, rygoryzm w zakresie moralności społecznej i obywatelskiej determinowany jest przekonaniem, że transformacja ustrojowa w Polsce wymaga umacniania i konsolidacji władzy politycznej. Jak wykazują wyniki badań w krajach Europy Zachodniej, a także nowszych badań w Polsce, większy rygoryzm w sferze publicznej (potępienie korupcji, uchylania się od płacenia podatków, domagania się nieuprawnionych świadczeń od państwa) może być coraz silniej związany z akceptacją demokracji i wartości postmaterialistycznych” (Jasińska-Kania, 2008: s. 33).

Wydaje się, że powoli zmniejsza się odsetek tych, którzy uznają istnienie jednoznacznych, stosujących się do wszystkich i niezależnych od okoliczności kryteriów dobra i zła moralnego. Poglądy te stają się w mniejszym stopniu zależne od religijności badanych osób. Polaków charakteryzuje jednak jeszcze dość silny rygoryzm moralny i skłonność do surowego potępienia odstępstw od przyjmowanych norm społecznych. Permisywizm moralny zaznacza się w odniesieniu do spraw prywatnych, w szczególności do życia seksualnego. Bardziej surowo oceniane są zachowania naruszające normy współżycia społecznego w miejscach publicznych. Wzrasta także rygoryzm oczekiwań dotyczących przestrzegania moralności obywatelskiej. Równocześnie widoczna jest fragmentaryzacja, wyodrębnianie się i autonomizacja wartości oraz zróżnicowanie kryteriów ocen moralnych w różnych obszarach życia społecznego.

Świadomość moralna Polaków pozostaje pod wpływem wielu przeciwstawnych sił, z jednej strony doktryny moralnej Kościoła katolickiego i innych wyznań chrześcijańskich, z drugiej strony zaś silnych prądów liberalnych, lokalnej kultury religijnej z jednej strony i zmian o charakterze globalnym – z drugiej. Tworzy się swoiste napięcie i ewentualne konflikty, w każdym razie różnego rodzaju dysonanse poznawcze. Aleksandra Jasińska-Kania uważa, że w społeczeństwach przełamujących bariery parafialnego tradycjonalizmu i tendencji totalitarnych, przyspieszających procesy modernizacji i stykających się z krytyką ideałów nowoczesności z perspektywy postmodernistycznej, myślenie moralne podlega sprzecznym tendencjom. Akceptacja zasad i norm moralnych, oceny postępowania ludzi napotykają z jednej strony, granice fundamentalizmu, absolutyzmu, rygoryzmu, które stoją na straży zachowania ciągłości społecznej i zabezpieczają koordynację działań zbiorowych, z drugiej strony – utylitaryzmu, relatywizmu, permissywności, które bronią praw jednostek i ich dążeń do realizacji własnych interesów i autonomii osobowości (Jasińska-Kania, 2004: s. 397-398).

W społeczeństwach ponowoczesnych wartości religijne i moralne stają się przedmiotem negocjacji, kojarzą się z przykrymi ograniczeniami jako przeciwieństwo szczęś-

cia, lub stają się przedmiotem swobodnego wyboru. Negocjuje się je z Bogiem i z partnerami życia społecznego. W wielu dziedzinach życia wartości i normy moralne tracą swój niekwestionowany charakter. Trzeba się zastanawiać nad alternatywnymi normami i dokonywać spośród nich doraźnych wyborów. Wielu członków Kościoła katolickiego ignoruje jego przykazania, a pożądana integracja normatywna przekształca się w integrację sytuacyjną według logiki wyboru. Przybywa także tych, którzy doradzają, co należy wybrać i z czego zrezygnować. Kultura współczesna zdominowana przez naturalistyczny sposób wyjaśniania rzeczywistości, ignoruje w większym lub mniejszym stopniu odniesienia do Transcendencji. Religijnie obowiązujące kryteria dobra i zła moralnego są wówczas odrzucane, jednostka czuje się odpowiedzialna jedynie przed sobą i przed swoim sumieniem (osobiste przekonania). Już nie Bóg, społeczeństwo czy inne instancje zewnętrzne, lecz przede wszystkim sam człowiek jako jednostka chce decydować o swoim miejscu w świecie, o swoich relacjach z innymi członkami społeczeństwa. Badania europejskie wydają się potwierdzać tezę „o wpływie procesów modernizacji na indywidualizację wyborów moralnych, relatywizację ocen moralnych i zmniejszenie rygoryzmu moralnego” (Jasińska-Kania, 2002: s. 414). Religijność i moralność poddawane są procesom negocjacji, uzależnione od przebiegu interakcji pomiędzy partnerami w procesach społecznych, są zmienne, płynne, oparte na indywidualnych preferencjach.

Aleksandra Jasińska-Kania wydaje się przyjmować, teorię Ronalda Ingleharta, że w warunkach modernizacji społecznej i ponowoczesności dokonuje się zmiana: od uznania tradycyjnych wartości, tradycyjnych wzorów rodziny, wartości i celów wychowawczych, instytucji i autorytetów, zwłaszcza religijnych, identyfikacji z narodem i dumy narodowej, do wartości świecko-racjonalnych podkreślających indywidualne osiągnięcia, skuteczność i niezależność, szeroką partycypację w życiu politycznym oraz racjonalno-prawne legitymizowanie instytucji. W krajach bogatych, o wysokich wskaźnikach rozwoju gospodarczego, poziomie edukacji i swobód politycznych występuje wyższa akceptacja wartości świecko-racjonalnych oraz indywidualistycznych i postmaterialistycznych, a także większa relatywizacja ocen moralnych i permissywidm. Procesy te oznaczają osłabienie korelacji religii i moralności (Jasińska-Kania, 2008: s. 17-18).

Jeszcze na przełomie XX i XXI wieku religijność wywierała znaczny wpływ na określony typ orientacji moralnych w społeczeństwie polskim. Polska była jedynym krajem w Europie, w którym przeważało przekonanie, że istnieją absolutne, niepodważalne i niezmiennie zasady pozwalające odróżnić dobro od zła. W większości krajów europejskich dominował pogląd, że kryteria dobra i zła są zmienne i zależne od sytuacji. Przeprowadzone przez CBOS pięć lat później badanie wykazało, że także i w Polsce pogląd ten był przyjmowany przez ponad połowę badanych i nastąpiło zmniejszenie się odsetka Polaków uznających istnienie jednoznacznych, stosujących się do wszystkich i niezależnych od okoliczności kryteriów dobra i zła. W zestawieniu z badaniami wcześniejszymi poglądy te ostatnio w mniejszym stopniu były zależne od religijności badanych (Jasińska-Kania, 2007: s. 115).

Wydaje się, że powoli zmniejsza się odsetek tych, którzy uznają istnienie jednoznacznych, stosujących się do wszystkich i niezależnych od okoliczności kryteriów dobra

i zła moralnego. Poglądy te stają się w mniejszym stopniu zależne od religijności badanych osób (Jasińska-Kania, 2007: s. 115). Polaków charakteryzuje jednak jeszcze dość silny rygorizm moralny i skłonność do surowego potępiania odstępstw od przyjmowanych norm społecznych. Permisywizm moralny zaznacza się w odniesieniu do spraw prywatnych, w szczególności do życia seksualnego. Bardziej surowo oceniane są zachowania naruszające normy współżycia społecznego w miejscach publicznych. Wzrasta także rygorizm oczekiwań dotyczących przestrzegania moralności obywatelskiej.

„Rygorizm norm dotyczących problemów osobistych – życia i śmierci oraz stosunków seksualnych – w największym stopniu zależy od wiary w Boga i zaufania do Kościoła, a także do prawicowych i autorytarnych postaw politycznych. Wiara w Boga i zaufanie do Kościoła nie mają natomiast wpływu na ocenę wykroczeń przeciw normom moralności społecznej i obywatelskiej, które zależą przede wszystkim od postaw wobec władzy – domagania się zwiększenia jej autorytetu oraz niechęci do akcji protestacyjnych. Wartości odczuwane jako bezpośrednio atrakcyjne mają większy wpływ na ocenę zachowań w sferze prywatnej i usprawiedliwianie <ponęty grzechu> [...], wykroczeń wynikających z indywidualnych potrzeb i emocji” (Jasińska-Kania, 2007: s. 116-117).

W wyjaśnianiu wielowymiarowych procesów przemian wartości i norm moralnych oraz związanych z nimi mechanizmów wpływających na kształtowanie się wartości, celów i postaw, Aleksandra Jasińska-Kania odwołuje się do kilku zasadniczych czynników: globalne procesy cywilizacyjne, indywidualizacja, procesy „długiego trwania”, przekształcenia polityczno-ustrojowe.

a) Globalne procesy cywilizacyjne łączące się z dominacją wytworzonych w kręgu cywilizacji zachodnioeuropejskiej standardów i mechanizmów rozwoju nowoczesności i racjonalności. Poziom rozwoju gospodarczego i modernizacji społecznej, powiązany z pluralizacją światopoglądów, sekularyzacją, instrumentalizacją i fragmentaryzacją, prowadzi do poważenia uznania tradycyjnych wartości i norm oraz tradycyjnych instytucji, zwłaszcza instytucji religijnych.

b) Indywidualizacja jako dominująca cecha społeczeństw, które osiągnęły wysokie wskaźniki rozwoju. Oznacza ona uznawanie samodzielnego wyboru wartości przez jednostki kierujące się własnymi interesami i preferencjami. Zgodnie z koncepcją Ronald Ingleharta w społeczeństwach bogatych, wchodzących w stadium postindustrialne i ponowoczesne, upowszechniają się wartości postmaterialistyczne wyrażające potrzeby samoekspresji i samorealizacji, zainteresowanie jakością i komfortem życia, a także wewnętrznymi duchowymi aspektami wierzeń religijnych. W Polsce zaznacza się jeszcze przewaga wartości materialistycznych nad postmaterialistycznymi. Wybory wartości świadczących o sekularyzacji, indywidualizacji i poszukiwaniu samoekspresji są bardziej wyraziste u osób młodych, lepiej wykształconych, o wyższym statusie społecznym, mieszkających w wielkich miastach. Przyspieszenie rozwoju gospodarczego i modernizacji kraju oraz dynamiczny rozwój edukacji pozwala przewidywać wzrost uznania dla wartości postmaterialistycznych i odczuwanie ich atrakcyjności.

c) Procesy „długiego trwania”, które w ciągu wieków wpływały na kulturowe różnicowanie wartości europejskich i wiązały się przede wszystkim z podziałami religijnymi (np. kraje katolickie i protestanckie). Wyższym uznaniem wartości religijnych i moral-

nych o proveniencji religijnej charakteryzują się kraje (w tym Polska), które w okresie formowania się nowoczesnych narodów były pozbawione własnej państwowości, a kształtowanie się ich tożsamości narodowej splatało się silnie z identyfikacją wyznaniową.

d) Przekształcenia rewolucyjne, polityczne i ustrojowe, które w XX wieku powodowały odmienność doświadczeń historycznych w różnych częściach Europy. W krajach dawnego obozu komunistycznego, w tym i w Polsce, niższe są wskaźniki poparcia dla demokracji, większa wiara w efektywność rządów ekspertów, mniejsze zainteresowanie polityką i zaangażowanie obywatelskie w działalność organizacji społecznych, rzadziej są wyrażane postawy zaufania i tolerancji. Przystąpienie Polski do Unii Europejskiej stwarza szansę awansu cywilizacyjnego, unowocześniania struktury społecznej i instytucji politycznych, podnoszenia poziomu kultury stosunków międzyludzkich, bardziej efektywnych przemian w kierunku gospodarki rynkowej i demokracji (Jasińska-Kania, 2007: s. 127-129; Jasińska-Kania, 2014: s. 52-58).

Aleksandra Jasińska-Kania jako socjolog nie rozstrzyga arbitralnie relacji religii i moralności, lecz ukazuje funkcjonowanie obydwu typów wartości: religijnych i moralnych w społeczeństwie polskim. Zgodnie z koncepcją Ronalda Ingleharta przyjmuje, że wartości religijne i moralne w swych tradycyjnych kształtach będą tracić na znaczeniu na rzecz wartości świeckich (sekularnych) i racjonalnych. Dynamika tych przekształceń jest współokreślana przez wiele czynników, nie tylko gospodarczych i politycznych, ale także i społeczno-kulturowych oraz działalnością instytucji religijno-kościelnych.

WOJCIECH PAWLIK (ur. 1954)

Wojciech Pawlik próbuje określić w swoich badaniach, jakie znaczenie odgrywa uniwersum religijne w życiu codziennym i w decyzjach moralnych współczesnych Polaków, zwłaszcza zaś młodzieży polskiej. Badania socjologiczne wydają się potwierdzać tezę, że kwestie moralne są postrzegane jako podlegające przede wszystkim indywidualnej, wewnętrznej ocenie człowieka, mniej zaś stałym kryteriom moralnym. W badaniach nad młodzieżą licealną w 1997 roku na pytanie, czym najczęściej kierujesz się w swoim postępowaniu, 17,2% ankietowanych wybrało odpowiedź: „to, co jest dobre i złe, określa Dekalog i tradycja religijna. Dla mnie jest to najważniejszy drogowskaz postępowania”; 19,8% - „najważniejsze jest to, co przekazali mi rodzice i dziadkowie. Zawsze staram się o tym pamiętać”; 3,8% - „w życiu człowieka bardzo ważni są przyjaciele i koledzy. W swoim postępowaniu staram się liczyć z ich sądem”; 59,2% - „kieruję się wyłącznie własnym sumieniem i rozeznaniem sytuacji”. Wydaje się, że uniwersum religijne nie spełnia ważnej funkcji w kontrolowaniu kryteriów dokonywania wyborów moralnych i postępowania (Pawlik 2007: 244-246; Kiciński, 2015: s. 552-554).

Wybór uzasadnień i kryteriów moralnych wiąże się jednak dość mocno z religijnością badanej młodzieży. Prymat normatywnego znaczenia Dekalogu wybrało 61,7% ankietowanych określających się jako głęboko wierzący, 21,7% – wierzących wyznania katolickiego, 5,1 % – raczej wierzących wyznania katolickiego, 1,1% – spośród wierzących na swój indywidualny sposób i nikt spośród niewierzących. Odwrotna prawidłowość występuje w wyborze odpowiedzi wskazującej na indywidualną autonomię moral-

na. Kierowanie się wyłącznie własnym sumieniem i rozeznaniem sytuacji deklarowało 26,7% ankietowanych głęboko wierzących, 54,9% – wierzących wyznania katolickiego, 62,8% – raczej wierzących wyznania katolickiego, 81,8% – wierzących na swój indywidualny sposób i 76,0% – niewierzących. W świadomości większości młodzieży licealnej znacznie większą rolę odgrywa samodzielny i autonomiczny proces podejmowania decyzji niż odgórne (w tym i religijne) ustalenia normatywne. Kościół, rodzice, przyjaciele i koledzy nie pełnią już dzisiaj tak jak dawniej funkcji „doradcy moralnego”, znacznie ważniejsze jest indywidualne sumienie (Pawlik 2007: 245-247).

„Pomijanie przez większość młodzieży uzasadnień o charakterze religijnym nie oznacza jednak, że aksjologia i postępowanie młodych ludzi są zasadniczo sprzeczne z treściami nauczania religijnego. Sprzeczność ta, w wymiarze pragmatyki życia codziennego, dotyczy tylko niektórych norm (w sposób otwarty jest ona artykułowana głównie w obszarze etyki seksualnej) i dlatego tezę o sekularyzacji myślenia potocznego interpretuję tu nie tyle jako tezę o radykalnej dekonstrukcji warstwy aksjonormatywnej uniwersum symbolicznego, ile raczej jako stwierdzenie nieobecności kategorii religijnych w refleksji moralnej i strukturze uzasadniania wyborów moralnych młodzieży. Konkretne treści tych wyborów mogą w wielu przypadkach być tożsame z treściami nauczania moralnego Kościoła, jednak religia, Bóg i sacrum, jako kategorie metaetyczne, są tą częścią uniwersum symbolicznego, która na co dzień nie jest przywoływana przez młodzież jako ważna w wymiarze moralno-pragmatycznym” (Pawlik 2007: 246).

W świadomości Polaków kategorie religijne ustępują miejsca instancji własnego sumienia jako wyznaczniku codziennego postępowania. Świat moralny Polaków – zwłaszcza młodzieży – jest w znacznym stopniu autonomiczny wobec religii, jest także mocno zindywidualizowany. Autonomia moralna polega jednak nie tyle na przeciwstawianiu własnej moralności treściom uniwersum symbolicznego, którego instytucjonalnymi nośnikami są Kościół i rodzice, ile jest zaniechaniem potrzeby odwoływania się do zobiektywizowanego porządku znaczeń symbolicznych i instytucji. „Osłabienie znaczenia Dekalogu w życiu społecznym nie oznacza [...] radykalnej negacji aksjologicznej, polega ono raczej na relatywizowaniu znaczeń i zakresów stosowania poszczególnych norm. Interpretując Dekalog po swojemu, ale go nie odrzucając, młodzi ludzie podtrzymują jego znaczenie jako swojej konstytucji moralnej naszego kręgu cywilizacyjnego, a zarazem, w codziennych praktykach normotwórczych, radzą sobie bez bezpośredniego odwoływania się do niej” (Pawlik 2007: 247).

Według Wojciecha Pawlika teza o słabnięciu roli religijnego uniwersum symbolicznego w życiu codziennym znajduje – w świetle danych z badań socjologicznych – mocne uzasadnienie. „Kategoria autonomii moralnej nie musi zatem oznaczać chaosu aksjologicznego i radykalnej dekonstrukcji moralności. Rudymentarna warstwa tego, czym jest moralność, nie została przez nią zanegowana. Funkcjonalnej redukcji uległa natomiast współcześnie <metafizyka moralności> – sposób uzasadniania i definiowania źródeł moralności. Zostały osłabione głównie abstrakcyjne metauzasadnienia (religijne uniwersum symboliczne) jako struktury usprawiedliwiające i generujące codzienne moralne wybory i decyzje życiowe” (Pawlik 2007: 251).

Przeprowadzanie przez Pawlika badania empiryczne wskazywały, że młodzież nie przywiązuje zbyt dużej wagi do „metafizyki moralności” oraz jej uzasadnień religijnych i transcendentnych. Nie oznacza to jednak, że charakteryzuje ją relatywizm sytuacyjny czy jednoznaczny permissywizm moralny. To jednak, że w swoich deklaracjach często nie łączy moralności z religią, jest ważnym wskaźnikiem przemian świadomościowych młodzieży. Moralność jakby traci swój wymiar transcendencji, w znacznym stopniu jest „uziemiona”, a sama młodzież jest wychulona na punkcie swojej autonomii, podmiotowości i prywatności. „Młodzież kwestionuje autorytety zewnętrzne, instytucjonalne, reaguje negatywnie na samą myśl, że mogłaby być do czegoś przymuszana, zobowiązana, że społeczne i <uświęcone> imperatywy ograniczają jej <wewnętrzną wolność>. W tym sensie badania rejestrują relatywizację jej postaw: religia i moralność nie są dla niej niezmiennym, symbolicznym uniwersum, za którym stoi tradycja, transcendencja i metafizyka imperatywów kategorycznych. Świat znaczeń moralnych jawi się jej jako przez nią stworzony lub przynajmniej przez nią <kontrasygnowany>” (Pawlik 2007: 256).

RAFAŁ BOGUSZEWSKI (ur. 1980)

Książka Rafała Boguszewskiego pt. „Religijność i moralność w społeczeństwie polskim: zależność czy autonomia? Studium socjologiczne” (Toruń 2012) dotyczy analizy, interpretacji i wyjaśniania wyników badań nad religijnością, systemami wartości i moralnością w społeczeństwie polskim w świetle sondaży Centrum Badania Opinii Społecznej z ostatnich dwudziestu lat. Autor koncentruje się na związkach pomiędzy empirycznymi wskaźnikami religijności i moralności, określa charakter tych związków w oparciu o bogate źródła empiryczne. Zakłada przy tym, że proces modernizacji społecznej i związany z nią proces pluralizacji i indywidualizacji sprzyja osłabieniu, a nawet w pewnych dziedzinach zanikowi więzi pomiędzy religią i moralnością, co oznacza sekularyzację sfery moralnej oraz jej autonomizowanie się na płaszczyźnie normatywnej oraz funkcjonalnej.

W hipotezie głównej podkreśla się, że moralność wielu Polaków, w ogromnej większości określających się jako katolicy i wierzący, nie wiąże się ze wskazaniami Kościoła katolickiego. W warunkach modernizacji społecznej następuje osłabienie społecznego znaczenia Kościoła i religii, ale nie oznacza to daleko idącego rozpadu wartości i norm moralnych. Jest to raczej proces reorganizacji i coraz większa subiektywizacja w tworzeniu własnego kodeksu postępowania. Moralne przekonania mają swoje znaczenie także bez religijnej legitymizacji. W analizach szczegółowych Boguszewski próbuje określić zasięg tych zjawisk w społeczeństwie polskim, tempo dokonujących się przemian w religijności i moralności oraz w ich wzajemnych relacjach.

W świetle przeprowadzonych analiz wydaje się uzasadnione mówienie o sekularyzacji moralności, rozumianej jako uniezależnianie się od religii. Sekularyzacja ta nie ma wiele wspólnego z klimatem ideologicznym, wyrażającym się w usiłowaniach przeciwstawienia sobie religii i moralności, w poszukiwaniu alternatywnych wobec tradycji chrześcijańskiej niezależnych systemów etycznych. Wciąż większość Polaków jest przekonanych o ważnej roli, jaką religia i Kościół katolicki mogą odegrać w krzewieniu

moralności, w dalszym ciągu można mówić o istotnych zależnościach pomiędzy religijnym i moralnym wymiarem życia Polaków, bez względu na to, że w deklaracjach wielu ankietowanych religijne uzasadnienia szeroko rozumianej moralności wydają się tracić na znaczeniu.

Nie ulega wątpliwości, że omawiane w książce problemy – ze względu na swój złożony charakter – wymagają dalszych dodatkowych i bardziej wszechstronnych analiz, także takich, które będą opierać się na badaniach jakościowych. Związki pomiędzy religijnością i moralnością wydają się nie do końca jednoznaczne, a więc trudno jest prognozować, w jakim kierunku i z jaką intensywnością będą następować procesy przemian w dziedzinie moralności i religijności. Diagnozowanie tych zależności będzie interesującym zadaniem badawczym dla socjologów religii i socjologów moralności w najbliższych dekadach XXI wieku, Sondaże CBOS będą dostarczać nowych materiałów empirycznych dla ważnych analiz statystyczno-koleracyjnych.

W świetle sondaży CBOS trudno byłoby mówić o jakimś radykalnym odrzuceniu religii i religijnego uzasadniania moralności. Pomniejszenie roli religii podważyło nieco obowiązywalność dotychczasowych zasad moralnych, nie dając w zamian nowych stabilnych systemów etycznych. „Z pewnością też nadal można mówić o istotnych zależnościach pomiędzy religijnym i moralnym wymiarem życia Polaków, bez względu na to, że w deklaracjach religijne uzasadnienia szeroko rozumianej moralności zdają się tracić na znaczeniu. Obecny charakter związków pomiędzy religią i moralnością w Polsce jest zatem złożony i pomimo wielu przesłanek za sekularyzacją moralności, często trudno doszukiwać się wyraźnego i jednoznacznego trendu odchodzenia od uzasadnień religijnych w głoszonych opiniach, postawach czy postępowaniu. Wzrasta wprawdzie w tym zakresie motywacja indywidualistyczna – sugerująca, że to własne sumienie stanowi wyznacznik uznawanych i realizowanych norm, jednak siła związku pomiędzy analizowanymi wskaźnikami religijności i moralności pozostaje w ostatnich latach w miarę stabilna” (Boguszewski, 2012: s. 391-392).

W sondażach CBOS stawiano respondentom pytanie o źródła zasad moralnych. W lipcu 2005 roku 46% badanych dorosłych Polaków stwierdziło, że to, czym jest dobro i zło, powinno być przede wszystkim wewnętrzną sprawą każdego człowieka; 22% – że o tym, czym jest dobro i zło, powinno decydować przede wszystkim społeczeństwo; 27% – że o tym, czym jest dobro i zło, powinny decydować prawa Boże; 5% – trudno powiedzieć (w październiku 2021 roku odpowiednio: 65%, 16%, 13%, 6%). W latach 2005-2021 zwiększyła się ważność kryteriów indywidualnych (od 46% do 65%), zmniejszyła się ważność kryteriów społecznych (od 22% do 16%) i kryteriów religijnych (od 27% do 13%). Przekonanie o subiektywnym (indywidualnym) charakterze norm moralnych prezentowało 39% praktykujących religijnie kilka razy w tygodniu, 61% – raz w tygodniu, 68% – przeciętnie jeden lub dwa razy w miesiącu, 73% – kilka razy w roku i 65% – w ogóle niepraktykujący. Osoby praktykujące kilka razy w tygodniu były jedyną wyróżnioną kategorią społeczno-demograficzną, w której przekonanie o subiektywnym charakterze norm moralnych nie było dominujące. W pozostałych kategoriach odpowiedź ta była wybierana najczęściej (Boguszewski, 2022: s. 3-4).

W sondażach CBOS od kilkunastu lat jest stawiane pytanie o relację między religią i moralnością. W lutym 2009 roku 24% badanych dorosłych Polaków deklaroowało pogląd, że tylko religia może uzasadniać słuszne nakazy moralne, 38% – dla mnie religia uzasadnia moje reguły moralne, ale sądzę, że można je sobie uzasadniać i bez niej, 33% – nie czuję potrzeby uzasadniania moralności przez religię, wystarczy mi własne sumienie, 5% – nie interesuję się tą sprawą; w grudniu 2013 roku (odpowiednio) – 16%, 33%, 41%, 10%; w listopadzie 2016 roku – 12%, 30%, 48%, 10%; w październiku 2021 roku – 12%, 32%, 46%, 10%. Łącząc dwie pierwsze odpowiedzi, otrzymujemy wskaźnik 62% uznających w 2009 roku religijne uzasadnienie moralności i 44% – w 2021 roku (spadek o 18%). Wśród głęboko wierzących wskaźnik ten kształtował się na poziomie 73%, wśród wierzących – 45% i wśród niewierzących – 12%; praktykujący kilka razy w tygodniu – 74%, raz w tygodniu – 66%, przeciętnie jeden lub dwa razy w miesiącu – 43%, kilka razy w roku – 30%, w ogóle nie praktykuje – 15%. Warto jeszcze podkreślić, że niemal piąta część głęboko wierzących (19%) oraz dwie piąte wierzących (44%) a także blisko jedna czwarta praktykujących przynajmniej raz w tygodniu (23%) stwierdziła, że nie potrzebuje religijnych uzasadnień dla swojego postępowania (Boguszewski, 2022: s. 5-6).

„Analizując zmiany opinii Polaków w czasie można zauważyć, że od 2009 roku następuje systematyczne odchodzenie od tzw. absolutyzmu moralnego w kierunku relatywizmu, co nierzadko dotyczy także osób określających się jako wierzące (a nawet głęboko wierzące) oraz regularnie praktykujące religijnie. Z drugiej strony, choć zasady moralne proponowane przez Kościół katolicki w opinii większości badanych (w tym także katolików) uznawane są za częściowo aktualne i/lub niewystarczające, w pewnym zakresie ciągle znajdują uznanie i akceptację także znacznej części osób niewierzących i niepraktykujących religijnie” (Boguszewski, 2022: s. 9).

Na podstawie wyników ogólnopolskich sondaży CBOS Rafał Boguszewski sformułował uogólniony wniosek: „W Polsce coraz wyraźniej uwidaczniają się symptomy <sekularyzacji moralności>, która wyraża się w tym, że Polacy w coraz mniejszym stopniu odczuwają potrzebę religijnego uzasadniania własnych zasad moralnych i w wielu kwestiach deklarują poglądy moralne niezgodne z wyznawaną przez siebie religią, a rozstrzygnięcie o dobru i złu pozostawiają własnemu sumieniu. Nierzadko dotyczy to osób, które deklarują się jako wierzące (a nawet głęboko wierzące) oraz regularnie praktykujące religijnie. Niemniej jednak zasady moralne proponowane przez Kościół katolicki, choć przez większość katolików są uznawane za niezbyt dobrze przystające do dzisiejszej rzeczywistości i wymagające uzupełnienia, w wielu kwestiach znajdują uznanie i akceptację – również wśród osób określających się jako niewierzące i niepraktykujące religijnie” (Boguszewski, 2017: s. 11). Polacy nie rezygnują ze swojej tożsamości religijnej, ale równocześnie przyswoili sobie wiele idei i rozwiązań o charakterze etycznym, które nie są zgodne z oficjalną nauką Kościoła katolickiego, lecz są charakterystyczne dla nurtu liberalno-laickiego.

UWAGI KOŃCOWE

Ukazane w rozważaniach teoretycznych stanowiska dotyczące relacji religii i moralności mają swoje odniesienia do rzeczywistości społecznej. W badaniach socjologicznych ujawniają się zarówno ci, którzy opowiadają się za korelacją religijności i moralności, jak i ci, którzy są skłonni uznawać autonomię moralności ale nie wykluczają jej uzasadnień transcendentnych, w końcu także ci, którzy dokonali już rozdzielenia obydwu rzeczywistości ludzkiego etosu. Na poziomie konkretnej świadomości zbiorowej – twierdzi Andrzej Wójtowicz – odróżnia się fakty religijne i fakty moralne. „Intuicja potoczna, stereotyp, mówi, choć mówi to też pewna koncepcja religijności, iż to, co moralne, jest definiowane przez to, co religijne, a nie odwrotnie. Otóż nie ma żadnej sprzeczności w tym, że ludzie mogą być bardzo religijni i mogą w życiu moralnym nie przestrzegać reguł moralnych własnej religijności. W naszym życiu zbiorowym nastąpiło rozróżnienie faktyczne, empiryczne, na poziomie doświadczenia. Ono jest dodatkowo w katolicyzmie wzmocnione wieloma praktykami religijnymi, czyli wewnątrz religii dokonało się instytucjonalne rozróżnienie między tym, co należy ściśle do praktyk religijnych, a tym, co jest sformułowane na poziomie norm etycznych, i tym, co moralne – co ludzie uznają za dobre i złe. Oznacza to, że równocześnie mogą być złoczyńcą i bardzo wybitnym katolikiem” (O religii i religijności, 2009: s. 50).

Przemiany w relacjach religijności i moralności dokonują się w społeczeństwie polskim. W społeczeństwie polskim moralność katolicka jest ważnym elementem dziedzictwa kulturowego. Dla wielu Polaków religia jest najbardziej wiarygodną instancją w ustalaniu oraz uzasadnianiu wartości i norm moralnych. Niekiedy podkreśla się, że religia jest jedynym fundamentem moralności, bez którego wszelkie wartości i normy moralne są jakby zawieszona w próżni. Związek pomiędzy religią i moralnością wydaje się wówczas niepodważalny. W rzeczywistości wiele spraw życia codziennego traktuje się o wiele poważniej niż religię. Praktyka codziennego życia moralnego odbiega znacznie od wskazań religii zinstytucjonalizowanej. Relacje pomiędzy religią i moralnością ulegają osłabieniu, w konsekwencji wiara religijna wiąże się z różnymi normami i praktykami życiowymi (pluralizm moralny). W sekularyzującym się świecie maleją wpływy religii na kulturę, moralność, politykę i w ogóle życie publiczne. Niektórzy wskazują na kres porządku teologiczno-etycznego. Ci, którzy wyglądają końca religii, są narażeni wciąż na nowe rozczarowania.

Co najważniejsze, ewidentna sprzeczność deklaracji w zakresie religijności z postawami w dziedzinie moralności nie jest przypadkowa i nieświadomiona. Uprawniona zatem wydaje się teza, że świadomość moralna Polaków oglądana z klasycznej perspektywy jawi się jako mechanizm kontroli, który utracił wiele tradycyjnych atrybutów. Sugeruje to, że współczesny Polak – również ten, który określa się mianem wierzącego i regularnie uczestniczącego w praktykach religijnych – nie musi i często nie podejmuje decyzji moralnych na podstawie jednoznacznych kryteriów dobra i zła opierających się na tezach głoszonych przez wyznawaną religię, lecz kieruje się opcjami aksjologicznymi opartymi na zindywidualizowanych kryteriach, co w efekcie oznacza możliwość stosowania różnych rozstrzygnięć w jednakowej sytuacji. Instytucje religijne i kościelne nie

służą już, lub służą jedynie w ograniczonym zakresie jako społeczno-strukturalna baza dla moralności, zwłaszcza w odniesieniu do jej wymiaru małżeńsko-rodzinnego (Boguszewski, 2015: s. 664).

Z socjologicznego punktu widzenia religia i moralność stanowią dwa sprzężone ze sobą, ale nie identyczne obszary świadomości i działalności ludzkiej. Z chwilą, gdy moralność zostaje wtopiona w orbitę życia religijnego i całkowicie mu podporządkowana, kształtuje się w świadomości ludzi przekonanie o ich nierozdzielnym związku, niemal tożsamości. Normy etyczne są wówczas uznawane za stałe, niezienne i zawsze obowiązujące; jako pochodzące od Boga ustanawiają ład moralny w życiu, dają właściwe wytyczne działania, będąc ostoją moralności i źródłem wzniosłych perspektyw (religia dysponuje nie tylko różnymi karami, ale i rozbudowanym systemem nagród). Religijne cele i ich uzasadnienia są dla wielu ludzi inspiracją w dążeniu do dobra moralnego i unikaniu zła moralnego. Inni nie wiążą swojego postępowania z jakimś jednym, ściśle określonym systemem wartości. Następuje w ich życiu rozluźnienie więzi religijno-moralnych (Boguszewski, 2014: s. 123-139).

Moralność indywidualna i społeczna emancypuje się ustawicznie spod wpływów religii. Niezależnie od różnorodnych teoretycznych stanowisk etyków, psychologów i socjologów w sprawie relacji religii moralności należy zauważyć, że dla wielu ludzi współczesnych religijne uzasadnienia nie są konieczne dla akceptacji określonych wartości i norm moralnych. Można mówić według nich o zasadach etycznych bez odwoływania się do religii jako czynnika je uzasadniającego. W niektórych środowiskach społecznych jest stosunkowo upowszechnione przekonanie o istnieniu etyki niezależnej, laickiej czy humanistycznej, oddzielonej od założeń religijnych, i przyjmowanej bez zorganizowanych presji kościelnych („moralność bez Kościoła”). W wysoko rozwiniętych społeczeństwach współczesnych moralność nie ma odniesienia do religii w wielu dziedzinach życia ludzkiego (Mariański, 2007: s. 1209-1224).

Dla jednych niemożliwe jest istnienie moralności bez oparcia się na systemie religijnym (nakazy moralne utraciłyby swoją moc zobowiązującą, gdyż są zawarte tylko w etyce religijnej), dla innych moralność występuje w pełnej i doskonałej formie dopiero wtedy, gdy uwolni się od wymogów i sankcji religijnych, uniezależni się od naciśku wszelkich zewnętrznych autorytetów (gwarancja autonomii i wolności człowieka). Analiza empiryczna związków między religią i moralnością wykazuje, że korelacja postaw religijnych i moralnych przedstawia się w sposób niejednolity. Postawy religijne i moralne pozostają w pewnej relacji do siebie, a siła i charakter tych relacji różnicują się w zależności od analizowanych spraw. Według jednych wskaźników religia i moralność są wartościami niezależnymi od siebie, tzn. osiągnięcie jednej z nich nie ma żadnego wpływu na realizację drugiej, według innych wskaźników istnieje między nimi zależność pozytywna, według jeszcze innych – zależność negatywna. Wiele kwestii moralnych związanych z religijnością pomijano w dotychczasowych badaniach empirycznych. W społeczeństwach współczesnych narastają wątpliwości co do koniecznego związku religii i moralności. Zwłaszcza Kościołom chrześcijańskim odmawia się kompetencji w sprawach moralnych, sakralizuje się własne „ja” jako źródło moralności. Przekonania moralne mają swoje znaczenie także bez legitymacji kościelnej (emancypacja moralności

spod wpływów religii i Kościoła). (Doktór, 2001: s. 229-251; Doktór, 2004: 159-165; Libiszowska-Żółtkowska, 1991: s. 150-161; Libiszowska-Żółtkowska, 2008: s. 301-322).

Jeżeli nawet bez religii możemy cenić wiele zasad moralnych, nadać sens i znaczenie naszemu życiu, to jednak można mieć wątpliwość, czy jesteśmy w stanie ustanawiać je jako nienaruszalne, absolutnie wiążące i bezwarunkowo obowiązujące. Nawet ci, którzy negocjują bezpośrednie i wyłączne relacje między religią i moralnością, dość często przyznają, że religia jak żadna inna instytucja społeczna troszczy się o zasady etyczne i zobowiązania moralne, do tego stopnia, że jej osłabienie, a tym bardziej zanik, przyczyniłoby się do osłabienia moralnych doświadczeń i ludzkiego etosu. Z socjologicznego punktu widzenia można stawiać pytania, czy ludzie, podejmując pewne działania czy zaniechując inne, kierują się motywacją czy inspiracją religijną, czy poszukują uzasadnień religijnych dla swoich działań, czy raczej podejmują niezależnie od religii swoje decyzje i działania (Adamczyk, 2013: s. 149-162; Adamczyk, Jarek, 2020: s. 45-58).

BIBLIOGRAFIA

1. Adamczyk G. (2013), Orientacje moralno-religijne Polaków w świetle wyników badań socjologicznych, w: Religijne wymiary życia społecznego, red. H. Mielicka-Pawłowska, Wydawca: Uniwersytet Jana Kochanowskiego w Kielcach, Kielce, s. 149-162.
2. Adamczyk G., Jarek M. (2020), Autonomia czy współzależność? Religijność a typy moralności młodzieży z Diecezji Tarnowskiej, „Zeszyty Naukowe WSNS”, nr 1, s. 45-58.
3. Berger P. L. (1990), Modernizacja jako uniwersalizacja herezji, w: Religia a życie codzienne, cz. I, red. H. Grzymała-Moszczyńska, Instytut Religioznawstwa Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków, s. 13-46.
4. Boguszewski R. (2012), Religijność i moralność w społeczeństwie polskim: zależność czy autonomia? Studium socjologiczne, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń.
5. Boguszewski R. (2014), (Nie)religijna moralność katolików w Polsce, „Zeszyty Naukowe KUL”, nr 1, s. 123-139.
6. Boguszewski R. (2015), Religia i moralność, w: Leksykon socjologii moralności. Podstawy – teorie – badania – perspektywy, red. J. Mariański, Zakład Wydawniczy NOMOS, Kraków, s. 659-666.
7. Boguszewski R. (2022), Źródła zasad moralnych, „Komunikat z badań CBOS”, nr 1.
8. Doktór T. (2001), Orientacje moralne, w: I. Borowik, T. Doktór, Pluralizm religijny i moralny w Polsce. Raport z badań, Zakład Wydawniczy NOMOS, Kraków, s. 229-251.
9. Doktór T. (2004), Obraz Boga a postawy moralne, w: Światopogląd: między transcendencją a codziennością, red. I. Borowik, H. Hoffmann, Zakład Wydawniczy NOMOS, Kraków, s. 159-165.
10. Gouldner A. W. (2010), Kryzys zachodniej socjologii, tl. P. Tomanek, Zakład Wydawniczy NOMOS, Kraków.
11. Guzik A., Marzęcki R. (2018), Niemoralna religijność. Wzory religijności i moralności młodego pokolenia Polaków, „Roczniki Nauk Społecznych”, nr 1, s. 123-143.
12. Jagodzinski W. (2001), Kirche und Moral, w: Gute Gesellschaft? Verhandlungen des 30. Kongresses der Deutschen Gesellschaft für Soziologie in Köln 2000, hrsg. von J. Allmendinger, Leske und Budrich, Opladen, s. 1112-1118.
13. Jasińska-Kania A. (2002), Przekształcenia moralności w Polsce i w Europie, w: Wymiary życia społecznego. Polska na przełomie XX i XXI wieku, red. M. Marody, Wydawnictwo Naukowe SCHOLAR, Warszawa, s. 397-418.
14. Jasińska-Kania A. (2007), Orientacje aksjologiczne Polaków na tle europejskim, w: Jedna Polska? Dawne i nowe zróżnicowania społeczne, red. A. Kojder, Wydawnictwo WAM. Polska Akademia Nauk Komitet Socjologii, Kraków, s. 111-131.
15. Jasińska-Kania A. (2008), Wartości i normy moralne a procesy przemian w Polsce i w Europie, w: Wartości, postawy i więzi moralne zmieniającym się społeczeństwie, red. J. Mariański, L. Smyczek, Wydawnictwo WAM, Kraków, s. 15-34.
16. Jasińska-Kania A. (2014), Przemiany wartości Polaków, „Instytut Idei”, nr 5, s. 52-58.

17. Kiciński K. (1984), Marii Ossowskiej socjologia moralności. Analiza wybranych problemów, w: Socjologia moralności, red. K. Kiciński, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa, s. 9-56.
18. Kiciński K. (1993), Wizje szkoły w społeczeństwie posttotalitarnym, Oficyna Polska Encyklopedia Niezależna (OPEN), Warszawa.
19. Kiciński K. (2001), Młodzież wobec problemów polskiej demokracji, Wydawnictwo LTW, Warszawa.
20. Kiciński K. (2002), Orientacje moralne społeczeństwa polskiego, w: Kondycja moralna społeczeństwa polskiego, red. J. Mariański, Wydawnictwo WAM, Kraków, s. 369-403.
21. Kiciński K. (2005), Świadomość moralna Polaków – główne tendencje, w: Kręgi integracji i rozdzaje tożsamości. Polska – Europa – Świat, red. W. Wesołowski, J. Włodarek, Wydawnictwo Naukowe SCHOLAR, Warszawa, s. 341-358.
22. Kiciński K. (2015), Maria Ossowska (biogram), w: Leksykon socjologii moralności. Podstawy – teorie – badania – perspektywy, red. J. Mariański, Zakład Wydawniczy NOMOS, Kraków, s. 524-532.
23. Kiciński K. (2015), Pawlik Wojciech (biogram), w: Leksykon socjologii moralności. Podstawy – teorie – badania – perspektywy, red. J. Mariański, Zakład Wydawniczy NOMOS, Kraków, s. 552-554.
24. Krzychała S. (2007), Ryzyko własnego życia. Indywidualizacja w późnej nowoczesności, Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej Edukacji TWP, Wrocław.
25. Libiszowska-Żółtkowska M. (1991), Postawy inteligencji wobec religii. Studium socjologiczne, Polska Akademia Nauk Instytut Filozofii i Socjologii, Warszawa.
26. Libiszowska-Żółtkowska M. (2008), Kultura moralna konwertytów nowych ruchów religijnych w Polsce, w: Wartości, postawy i więzi moralne zmieniającym się społeczeństwie, red. J. Mariański, L. Smyczek, Wydawnictwo WAM, Kraków, s. 301-322.
27. Luckmann Th. (2006), Komunikacja moralna w nowoczesnych społeczeństwach, w: Współczesne teorie socjologiczne, t. 2, wybór i oprac. A. Jasińska-Kania, L. M. Nijakowski, J. Szacki, M. Ziółkowski, Wydawnictwo Naukowe SCHOLAR, Warszawa, s. 938-947.
28. MacIver R. M., Page H. Ch. (1984), Religia a moralność, tł. J. Swolkień, w: Socjologia religii. Wybór tekstów, red. F. Adamski, Wydawnictwo Apostolstwa Modlitwy, Kraków, s. 158-164.
29. Majka J. (1970), Przemiany społeczne a religijność, w: W nurcie zagadnień posoborowych, t. 4, red. B. Bejze, Wydawnictwo SS. Loretanek-Benedyktynek, Warszawa, s. 163-172.
30. Majka J. (1981), Metodologia nauk teologicznych, Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej, Wrocław.
31. Majka J. (1983), Parafia jako środowisko kształtowania moralności, w: W służbie Ludu Bożego, red. B. Bejze, Wydawnictwo Pallottinum, Poznań-Warszawa, s. 302-315.
32. Majka J. (1983), Problem katechizacji dorosłych na tle współczesnej rzeczywistości religijno-społecznej, w: W służbie Ludowi Bożemu, red. B. Bejze, Wydawnictwo Pallottinum, Poznań-Warszawa, s. 452-464.
33. Majka J. (1987), Taniec pośród mieczów, Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej, Wrocław.
34. Majka J. (1988), Kultura środowiska parafialnego, „Colloquium Salutis. Wrocławskie Studia Teologiczne”, t. 20, s. 85-93.
35. Mariański J. (2004), Władysław Piwowarski (biogram), w: Leksykon socjologii religii. Zjawiska – badania – teorie, red. M. Libiszowska-Żółtkowska, J. Mariański, VERBINUM Wydawnictwo Księży Werbistów, Warszawa, s. 291-292.
36. Mariański J. (2007), Religijność i moralność we współczesnym świecie – utożsamianie czy rozdzielanie?, w: Scio cui credidi. Księga pamiątkowa ku czci Księdza Profesora Mariana Ruseckiego w 65. rocznicę urodzin, red. I. S. Ledwoń, K. Kaucha, Z. Krzyszowski, J. Mastej, A. Pietrzak, Wydawnictwo KUL, Lublin, s. 1209-1224.
37. Mariański J. (2014), Kontrowersje wokół relacji religijności i moralności. Tożsamość czy rozbieżność? Studium socjologiczne, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń.
38. Mariański J. (2015), Jasińska-Kania Aleksandra (biogram), w: Leksykon socjologii moralności. Podstawy – teorie – badania – perspektywy, red. J. Mariański, Zakład Wydawniczy NOMOS, Kraków, s. 269-272.
39. Mariański J. (2015), Majka Józef [biogram], w: Leksykon socjologii moralności. Podstawy – teorie – badania – perspektywy, red. J. Mariański, Zakład Wydawniczy NOMOS, Kraków 2015, s. 379-382.
40. Mariański J. (2015), Piwowarski Władysław [biogram], w: Leksykon socjologii moralności. Podstawy – teorie – badania – perspektywy, red. J. Mariański, Zakład Wydawniczy NOMOS, Kraków, s. 572-574.

41. Mariański J. (2020), *Moi wielcy Mistrzowie i Nauczyciele w socjologii religii i socjologii moralności*, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń.
42. Misztal W. (1993), *Religia i moralność w ujęciu Marii Ossowskiej*, w: *Przemiany religijności społeczeństwa polskiego w świetle badań lubelskiego środowiska naukowego*, red. W. Piwowski, J. Styk, Polskie Towarzystwo Socjologiczne, Warszawa, s. 119-123.
43. *O religii i religijności*. (2009), *Z Andrzejem Wójtowiczem rozmawia Malwina Piekarska*, w: *Po co nam socjologia? Książka dla kandydatów na studia socjologiczne i studentów*, red. M. Baltaziuk, Instytut Socjologii UW. Fundacja na rzecz Warsztatów Analiz Socjologicznych, Warszawa, s. 47-51.
44. Ossowska M. (1983), *O człowieku, moralności i nauce*. *Miscellanea*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa.
45. Pawlik W. (2007), *Grzech. Studium z socjologii moralności*, Zakład Wydawniczy NOMOS, Kraków.
46. Pawlik W. (2015), *Krzysztof Kiciński (biogram)*, w: *Leksykon socjologii moralności. Podstawy – teorie – badania – perspektywy*, red. J. Mariański, Zakład Wydawniczy NOMOS, Kraków, s. 284-285.
47. Pawlik W. (2015), *Świda-Ziemia Hanna (biogram)*, w: *Leksykon socjologii moralności. Podstawy – teorie – badania – perspektywy*, red. J. Mariański, Zakład Wydawniczy NOMOS, Kraków, s. 837-838.
48. Piwowski W. (1966), *Socjologia moralności*, „*Roczniki Teologiczno-Kanoniczne*”, t. 13, nr 3, s. 67-74.
49. Piwowski W. (1970), *Socjologia moralności a „prawo naturalne”*, „*Roczniki Filozoficzne*”, t. 18, nr 2, s. 91-105.
50. Piwowski W. (1977), *Religijność miejska w rejonie uprzemysłowionym. Studium socjologiczne*, Biblioteka „*Więzi*”, Warszawa.
51. Piwowski W. (1986), *Religijność jako przedmiot badań socjologicznych*, w: *Z badań nad religijnością polską. Studia i materiały*, red. W. Piwowski, W. Zdaniewicz, Zakład Socjologii Religii SAK. Pallottinum, Poznań-Warszawa, s. 57-72.
52. Piwowski W. (1996), *Socjologia religii*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin.
53. Piwowski W. (2005), *Religijność narodu a religijność życia codziennego, w: Religijność społeczeństwa polskiego lat 80. Od pytań filozoficznych do problemów empirycznych*, red. M. Grabowska, T. Szawiel, Wydział Filozofii i Socjologii Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa, s. 189-201.
54. Szeffańak O. (2014), *Religijni i moralni*, Wydawnictwo Norbertinum, Lublin.
55. Świda H. (1987), *System wartości polskiej młodzieży licealnej. Stabilność i zmiany. Przed sierpniem i po grudniu. Z badań nad postawami i wartościami*, Instytut Profilaktyki Społecznej i Resocjalizacji Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa, s. 148-348.
56. Świda-Ziemia H. (2000), *Obraz świata i bycia w świecie (z badań młodzieży licealnej)*, Instytut Stosowanych Nauk Społecznych UW, Warszawa.
57. Świda-Ziemia H. (2002), *Permisywizm moralny a postawy polskiej młodzieży*, w: *Kondycja moralna społeczeństwa polskiego*, red. J. Mariański, Wydawnictwo WAM. Polska Akademia Nauk Komitet Socjologii, Kraków, s. 435-452.
58. Świda-Ziemia H. (2002), [wypowiedź w ankiecie „*W co wierzy ten, kto nie wierzy*”], w: *Co nas łączy? Dialog z niewierzącymi*, red. M. Wolańczyk, Wydawnictwo WAM, Kraków, s. 146-152.
59. Świda-Ziemia H. (2008), *Paradoksy postaw etycznych młodzieży licealnej i studenckiej*, w: *Wartości, postawy i więzi społeczne w zmieniającym się społeczeństwie*, red. J. Mariański, L. Smyczek, Wydawnictwo WAM. Polskie Towarzystwo Socjologiczne, Kraków, s. 143-162.
60. Urbańska B. (2021), *Religijność młodych Polaków: ucieczka od religii czy od Kościoła?*, w: *Młodzi do rośli: identyfikacje, postawy, aktywizm i problemy życiowe*, Wydawnictwo SGGW, Warszawa, s. 35-51.
61. Yinger J. M. (1957), *Religion, Society and the Individual. An Introduction to the Sociology of Religion*, The Macmillan Company, New York.

KULTURA EUROPEJSKA W NARRACJI SOCJOLOGICZNEJ
EUROPEAN CULTURE IN SOCIOLOGICAL NARRATIVE

WOJCIECH KRZYSZTOF ŚWIĄTKIEWICZ

WYDZIAŁ NAUK SPOŁECZNYCH, UNIwersYTET ŚLĄSKI W KATOWICACH,
UL. BANKOWA 11, 40-007 KATOWICE

Streszczenie

W artykule skupiam się na kilku wybranych aspektach kultury europejskiej analizowanych w perspektywie socjologicznej narracji. Zostaną omówione takie zagadnienia, jak: globalizacja i regionalizacja kultury, tożsamość kulturowa, tożsamość kulturowa Europy, symbole europejskiej tożsamości w opinii młodzieży. Przyniesione rezultaty sondaży socjologicznych szkicują współczesne sensy odczytywania tożsamości europejskiej kultury i potocznej świadomości „bycia Europejczykiem”. Są próbą rekonstrukcji świadomości społecznej pokolenia młodzieży tworzącej kulturową przestrzeń, w jakiej rozgrywać się będzie przyszłość naszego kontynentu. Europa postrzegana jest nie tylko poprzez cechy osobowości jej mieszkańców, ale także poprzez bogaty zbiór różnorodnych symboli stanowiących o jej kulturowej specyfice. W takim znaczeniu mówimy o „Europie gotyckich katedr” czy „europejskiej radości życia” w symbolicznej postaci przedstawionej między innymi w IX Symfonii Beethovena.

Słowa kluczowe: globalizacja, tożsamość kulturowa, symbole europejskiej tożsamości, młodzież

Abstract

In this article, I focus on several selected aspects of European culture analyzed from the perspective of sociological narrative. The following issues will be discussed: globalization and regionalization of culture, cultural identity, cultural identity of Europe, symbols of European identity in the opinion of young people. The cited results of sociological researches outline contemporary meanings of reading the identity of European culture and the common consciousness of „being European”. They are an attempt to reconstruct the social awareness of the generation of young people creating the cultural space in which the future of our continent will play out. Europe is perceived not only through the personality traits of its inhabitants, but also through a rich collection of various symbols that constitute its cultural specificity. In this sense, we speak of „Europe of Gothic cathedrals” or „European joy of life” in a symbolic form presented, among others, in Beethoven’s Ninth Symphony.

Keywords: globalization, cultural identity, symbols of European identity, youth

WPROWADZENIE

Europa jako geograficznie ukształtowana przestrzeń kultury odwołującej się do greckich, rzymskich oraz judaistycznych tradycji określana przez wieki jako christianitas doświadcza rozmaitych aksjologicznych wicherowości, poddających głębokiej dekonstrukcji profile jej kulturowej i społecznej tożsamości. Już w drugiej połowie XX wieku Papież Jan Paweł II w Akcie Europejskim Santiago de Compostela akcentował znaczenie

kryzysu życia obywatelskiego, politycznego i religijnego, jaki dotyka Europę, w wyniku którego „nienaturalne podziały pozbawiają narody prawa wzajemnego spotkania się w klimacie przyjaźni i swobodnego łączenia swoich wysiłków i swojej pomysłowości w służbie pokojowego współżycia oraz solidarnego wkładu w rozwiązywanie problemów dręczących inne kontynenty”¹. Wskazywał też na negatywne i destruktywne konsekwencje ideologii sekularystycznych, oraz przypisywanie „nadmiernego znaczenia sukcesowi ekonomicznemu w stosunku do ludzkich wartości pracy i produkcji; od materializmu i hedonizmu, które zagrażają wartościom rodziny, płodnej i zjednoczonej, życia zaledwie poczętego, moralnej troski o młodzież, aż po „nihilizm”, rozbrajający wolę stawiania czoła kluczowym problemom (takim jak nowi ubodzy, emigracja, sytuacja mniejszości etnicznych i religijnych, godziwy użytek czyniony ze środków społecznej komunikacji), uzbrajający zaś ręce terrorystów. Także na płaszczyźnie religijnej Europa jest podzielona. Nie tyle nawet z powodu podziałów, które dokonały się przed wiekami, ile z powodu oddalania się ochrzczonych i wierzących od głębokich uzasadnień ich wiary oraz od doktrynalnej i moralnej siły tej chrześcijańskiej wizji życia, która zapewnia równowagę zarówno osobom, jak i społecznościom².

Szybkie i nagłe przemiany aksjologicznych fundamentów przez wieki kształtujących profile kultury i życia społecznego, wzmocnione różnymi impaktami aspektów globalizacji, sprzyjają rozchwianiu kanonu społecznej i kulturowej tożsamości oraz przyczyniają się do wyzwalania procesów anomii społecznej. Dyskusje i refleksje wokół współczesnego postrzegania i doświadczania Europy jako ekumeny wartości, także socjologiczny namysł nad świadomością przynależności do Europy w kontekście procesów globalizacyjnych stanowią przedmiot wielu socjologicznych narracji. W artykule skoncentruję się na kilku wybranych aspektach kultury europejskiej analizowanych w perspektywie socjologicznej narracji. Zostaną omówione takie zagadnienia, jak: globalizacja i regionalizacja kultury, tożsamość kulturowa, tożsamość kulturowa Europy, symbole europejskiej tożsamości w opinii młodzieży.

GLOBALIZACJA I REGIONALIZACJA KULTURY

Współczesne przemiany społeczno-kulturowe, zwłaszcza od nastania ery industrialnej, coraz wyraźniej ewoluują w kierunku społeczeństwa globalnego. Dostrzegając ten proces przemian już w końcu XIX wieku Claude Henri Saint-Simon, wiążąc uprzedmiotowienie z upodobnieniem się kulturowym różnych społeczeństw. Optował więc na rzecz internacjonalizmu i ogólnoeuropejskiego rządu. Zacieranie się różnic między społeczeństwami zakładał również Émile Durkheim, a Max Weber przypisywał procesowi racjonalizacji w kulturze homogenizujące znaczenie przynajmniej w kręgu kultury zachodniej. Powszechnie znana jest koncepcja globalnej wioski Marshalla McLuhana

¹ <https://www.szklajakuba.com/akt-europejski-santiago-de-compostela/> (dostęp 11.01.2025)

² <https://www.szklajakuba.com/akt-europejski-santiago-de-compostela/> (dostęp 11.01.2025)

kreująca wizję nowego ładu społecznego wyrastającego z niepohamowanej inwazji telewizyjnej: kablowej, satelitarnej docierającej ze swymi aksjologicznymi ofertami do wszystkich typów społeczeństw bez względu na etap ich historycznego rozwoju.

Druga połowa XX wieku, to okres gwałtownego wręcz „kurczenia się świata”, a to za sprawą przede wszystkim niespotykanego dotąd tempa rozwoju sposobów symbolicznego komunikowania i kultury masowej, jak również koncentracji kapitału, narastania problemów ekologicznych oraz przemian świadomościowych ogarniających całą społeczność globalną. Lata osiemdziesiąte, a zwłaszcza dziewięćdziesiąte XX wieku przyniosły karierę pojęciu globalizacja. Zdomowało się ono w języku polityków, ekonomistów, publicystów. Stało się też kategorią analiz naukowych. Znaczący jest tu wpływ prac Rolanda Robertsona z połowy lat osiemdziesiątych, który określał globalizację jako zespół różnorodnych procesów, które tworzą jeden świat (Kempny, 1998: s. 241-245).

Globalizacja jest ujmowana w rozmaitych aspektach. W sensie politycznym oznacza ona załamywanie się granic społeczeństw narodowych, zmniejszanie się roli państwa jako organizacji społeczeństwa oraz ograniczenie (a przynajmniej nowe zdefiniowanie) jego autarkii i suwerenności, co jest znaczącym przewartościowaniem europejskiej tradycji myślenia o narodzie, państwie i jego suwerenności. Jej wyrazem jest również wielość form organizacji społeczeństw narodowych, najczęściej budowanych na sojuszach gospodarczych i wojskowych. W znaczeniu społecznym wyraża się koncepcjami społeczeństwa obywatelskiego, którego istotą jest zdolność do bezrefleksyjnego, niemal automatycznego korzystania z trzech osiowych struktur nowoczesnych społeczeństw zachodnich: rynku kapitalistycznego, demokratycznego systemu politycznego oraz otwartego obiegu intelektualnego i artystycznego (Sztompka, 1994: s. 9-17), a w wymiarze ekonomicznym ponadnarodową i ponadpaństwową koncentrację kapitału i wszechobecność kapitalistycznej gospodarki rynkowej, tworzącej światowy system „naczyni połączonych”.

Można też wskazać na ekologiczny wymiar globalizacji przejawiający się przede wszystkim poprzez coraz wyraźniejszą świadomość współzależności świata przyrody i świata społecznego, akcentującą granice „bezkarnej” ingerencji człowieka w świat przyrody. Natomiast jeśli uwzględnić aspekt kulturowy globalizacji, to przede wszystkim trzeba podkreślić zasady i mechanizmy dyfuzji wzorów kulturowych odnoszących się do świata wartości, aspiracji i poglądów życiowych, stylów życia oraz szeroko pojmowanej konsumpcji. Trafnie aksjologiczne ukierunkowanie tych procesów scharakteryzował Tadeusz Miczka: „Podstawową kategorią ideologii konsumpcji jest przyjemność. [...]. Za postawę prospołeczną uważa się aktywny udział w kulturze masowej. Aktualizowanie zdolności do konsumpcji tworzy oczywiście nową moralność, taką, która sankcjonuje i usprawiedliwia radość polegającą na otaczaniu się produktami. W dziedzinie komunikacji przyjemność staje się celem samym w sobie” (Miczka, 1999: s. 85). Światową karierę zrobiło wprowadzone przez George’a Ritzera pojęcie „mcdonaldyzacji społeczeństwa”, charakteryzowane poprzez „zasady” efektywności, kwantytatywności, przewidywalności i wprowadzania technologii zastępujących człowieka (Ritzer, 1992).

Globalizacja jawi się jako nieunikniony i nieodwracalny proces dynamizacji wspólnoty refleksyjności dotyczącej wzajemnej zależności pomiędzy ekonomicznymi i ekologicznymi, politycznymi i społecznymi, kulturowymi i religijnymi dziedzinami ludzkiego świata oraz pomiędzy grupami społecznymi jak i pojedynczymi aktorami grającymi swoje społeczne role na scenie teatru życia codziennego. Rola kultury w procesach globalizacji przejawia się poprzez swoiste uwolnienie stosunków społecznych od ograniczeń przestrzennych, politycznych, a nawet w pewnym sensie także gospodarczych. Sens tych procesów dobrze oddaje zaproponowane przez Antoninę Kłoskowską pojęcie kulturalizacji oznaczające wprowadzenie człowieka i jego wrastanie w uniwersum symboliczne poprzez sam fakt intymnego, osobistego i bezpośredniego kontaktu z tekstem kultury. Kulturalizacja oznacza internalizację światów wartości w biograficzne doświadczenia człowieka niezależnie od proksemicznych kontaktów i od strukturalnie określonej jego sytuacji życiowej.

Możliwość wyboru wartości, a więc wolność zamierzonego kształtowania własnej tożsamości jest tu większa niż w socjetalnych warunkach socjalizacji. „Ten kontakt może być praktycznie uwolniony od kontekstu bezpośrednich styczności społecznych” (Kłoskowska, 1996: s. 109). Personel grup i instytucji socjalizacji oraz wychowania pełni rolę odźwiernych (gate keepers) regulujących na różny sposób dopływ kulturowych treści, dostęp do nich, wpływa na kryteria późniejszych wyborów i ocen, ale też na tym jego rola się kończy. Wprowadzona przez Antoninę Kłoskowską koncepcja kulturalizacji w nowej perspektywie poznawczej wyznacza pola zainteresowań badawczych socjologii wychowania i edukacji, jak również zarysowuje współczesne profile wychowawcze roli rodziców, nauczycieli pedagogów, duszpasterzy, przewodników kultury.

Globalizacja w sensie kulturowym oznacza z jednej strony swoistą westernizację kultury, a z drugiej strony jest ona ujmowana także jako hybrydyzacja kultury, „czyli nakładanie się zjawisk fragmentacji i jednoczenia form społecznych oraz praktyk kulturowych, czego konsekwencją jest wielość hybrydalnych tworów przybierająca postać globalnego interkulturowego melanżu” (Kempny, 1998, s. 243).

Przeobrażenia kulturowe współczesności rozpięte są między coraz wyraźniejszym kształtowaniem się globalnej postaci życia społecznego a poszukiwaniem przez człowieka zdomowienia w społeczności lokalnej. Co więcej procesy „kurczenia się świata” wyrażają się także poprzez intencjonalne tworzenie lokalności w nawiązaniu do wzorców globalnych, co Anthony Giddens określa jako globalizację. Anthony Giddens określa globalizację jako „intensyfikację stosunków społecznych o światowym zasięgu, która łączy różne lokalności w taki sposób, że lokalne wydarzenia kształtowane są przez zdarzenia zachodzące w odległości wielu tysięcy mil i same zwrotnie na nie oddziałują” (Giddens, 1990: s. 64). Globalizacja oznacza też, że człowiek utracił poczucie stabilności, a napięcia i konflikty towarzyszą mu zarówno na poziomie globalnym, jak i lokalnym.

W kontekście rozważań nad kulturą europejską i symbolami jej tożsamości warto przywołać konkluzje formułowane przez Hansa Georga Gadamera: „Dzisiejsza tenden-

cja do jednoczenia i usuwania wszelkich różnic nie powinna prowadzić do błędu, że zakorzeniony pluralizm kultur, języków, losów historycznych może rzeczywiście zostać przewyższone lub chociaż powinien być przewyższone. Zadanie mogłoby polegać – stwierdza Gadamer – na czymś wręcz przeciwnym – na tym, aby w cywilizacji coraz bardziej niwelującej różnice rozwijać odrębne życie regionów, grup ludzkich, ich stylów życia. Wykorzenienie, którym nowoczesny świat przemysłowy zagraża ludziom, sprawia, że poszukują oni ojczyzny” (Gadamer, 1989: s. 59).

Można w tym miejscu przywołać też myśl Pawła Rybickiego, który wskazywał na pewną trwałość różnych postaci struktur społecznych: „Wielość treści, które zawierają się w ludzkich działaniach [...] sprawia, że najszersza społeczność, jaka istnieje lub może powstać ze względu na granice społecznej symboliki, nie może być społecznością całkowicie jednolitą. Są treści wszystkim w najszerszym kręgu dostępne i są znaczenia wiadome tylko niektórym. [...]. Myśl dawnej teorii społecznej, że jedno wielkie społeczeństwo, jedna rzeczpospolita obejmuje różne civitates i różne collegia, znajduje również podtrzymanie w wątku społecznej symboliki” (Rybicki, 1979: s. 114). Europa włączona w procesy globalizacji może zachować swoje dziedzictwo kultury poprzez zachowanie własnej tożsamości.

TOŻSAMOŚĆ KULTUROWA

Podobnie jak istnieje wiele definicji kultury, tak też istnieje wiele określeń tożsamości kulturowej, a „każda jest użyteczna w powiązaniu z dociekaniem określonego rodzaju” (Linton, 1975: s. 44). Marek S. Szczepański określa ją jako „względnie trwałą identyfikację pewnej grupy ludzi i pojedynczych jej członków z określonym układem kulturowym tworzonym przez zespół idei, przekonań, poglądów, z konkretnymi zwyczajami i obyczajami, z danym systemem aksjologicznym i normatywnym. Owa identyfikacja powinna umacniać wewnętrzną jedność grupy i stanowić o jej *differentia specifica*” (Szczepański, 1999: s. 186). Tożsamość kulturowa jest wyrazem zachowania ciągłości wartości podstawowych, ich hierarchii, a także podstawowych źródeł i treści systemów legitymizujących całokształt rzeczywistości społecznego świata. Nie musi ona oznaczać identyczności kulturowej, rozciągającej się w pionowych i poziomych wymiarach struktur społecznych i przejawiającej się w identyczności typów osobowości społecznej (Świątkiewicz, 1991: s. 14-15), chociaż niewątpliwie łatwiej zachować tożsamość kulturową w społeczeństwach, w których alternacja nie stanowi powszechnie uznawanej reguły życia społecznego.

Alternacja odnosi się do sytuacji kulturowej stwarzającej możliwości wybierania pomiędzy różnymi, czasem sprzecznymi systemami znaczeń. Cechą współczesnej kultury jest – pisze Peter L. Berger – sytuacja intelektualna, która „niesie ze sobą możliwość alternowania przez jednostkę tam i z powrotem pomiędzy logicznie sprzecznymi systemami myślowymi. Każdorazowo system myślowy, w który właśnie wkracza jednostka,

dostarcza pewnych interpretacji jej egzystencji i świata, zawierających zarazem objaśnienie systemu myślowego, który porzuciła. Ten nowy system dostarcza również narzędzi do zwalczania jej własnych wątpliwości” (Berger, 1988: s. 59).

Tożsamość należy do najbardziej uniwersalnych ludzkich potrzeb. Identyfikować ją można poprzez potrzeby przynależności do grupy czy środowiska i bycia akceptowanym, potrzeby bezpieczeństwa, potrzeby trwałości społecznych więzi i struktur, ich stabilności. Tożsamość jest społecznie nadawana i musi też być społecznie potwierdzana. Problem tożsamości jest wpisany w dzieje społeczności. Można jednak wskazać, że zyskuje on na aktualności w pewnych kręgach, pokoleniach, środowiskach, w okresach kulturowych kryzysów i przełomów, gdy rośnie bezwzględność walki i zmniejsza się poczucie bezpieczeństwa, kiedy świadomość identyfikacji ze społecznością swoich staje się ważnym kryterium podejmowanych przez człowieka działań społecznych i jest źródłem integracji jego osobowości. Tożsamość jest wyrazem orientowania się ludzi na symbole i wartości, które decydują o swoistości i odrębności własnej społeczności. Jest swoistym antidotum przeciwko anonimowości życia społeczeństwa masowego dążącego do zacierania różnic między ludźmi i grupami społecznymi. Wyrasta też z chęci podmiotowego i imiennego naznaczenia swej obecności w życiu społecznym.

Właściwą perspektywę przeżywania tożsamości niesie widzenie personalistyczne. „Człowiek jako osoba najpierw musi chcieć i umieć przyjmować siebie, drugiego człowieka, innych jako grupę: w pełni ludzkich godności, wolności, rozumności, odpowiedzialności, w postawie szacunku i miłości, ze świadomością, że człowiek realizuje się osobowo we wspólnocie dla drugiego, szukając równocześnie wartości wyższych – prawdy, dobra, piękna” (Olbrycht, 1997: s. 72; Olbrycht, 2000). Stabilne poczucie własnej tożsamości, pozbawione kompleksów ale i naiwnych złudzeń, wzmacnia postawę szacunku wobec tożsamości innych. Człowiekowi i społeczeństwu potrzebna jest tożsamość dająca poczucie egzystencjalnego bezpieczeństwa. Tworzą ją świadomość historii i znaczenia przeszłości, poczucie zakorzenienia i związane z nim poczucie własnej odrębności i indywidualności. Wyraża się ona poprzez pamięć zbiorową o wspólnej przeszłości, tworzonej przez wydarzenia doniosłe i odświętne, a także zwyczajne i codzienne. Jest krytycznym odniesieniem wobec terażniejszości i wzorotwórczym stosunkiem wobec budowanej przyszłości.

Zachowaniu tożsamości kulturowej sprzyja sytuacja, w której dynamika rozwoju społecznego wyznaczona jest przez procesy integracji kulturowej rozumianej jako consensus co do zasady czy zasad podstawowych, pluralistycznej jedności norm, wartości, symboli, wzorów zachowań. Zagraża tożsamości zagubienie perspektywy personalistycznej czy ideologizacja świadomości społecznej inicjowana koniunkturalnie atrakcyjnymi politycznymi interesami oraz kryzys kultury opisywany przez Romana Ingardena jako sytuacja, w której „dzieła człowieka” niosą ślady zła, szpetoty, niemocy, choroby lub obłądki, wskutek czego staje się on uboższy, słabszy, chory (Ingarden, 1987: s. 36).

Obrona tożsamości jako wartości kultury jest związana z budową społeczeństwa obywatelskiego równającego w prawach i obowiązkach wszystkich jego obywateli, stwa-

rzającego im szansę podmiotowej partycypacji w życiu społecznym, na różnych szczeblach sprawowania władzy, w dziedzinie nauki i oświaty, w kulturze i w gospodarce. Jest też wyrazem aksjologicznych wyborów wyrażających stan świadomości społecznej ludzi dążących do instytucjonalizacji swoich grupowych celów. Obrona tożsamości jest dialogiem z tradycją, jej reinterpretacją ukierunkowaną na budowanie przyszłości. Dostrzega terażniejszość w procesie długiego trwania. Nie jest próbą zawracania biegu dziejów ani bezkrytyczną reanimacją folkloru. Jest jednak moralnym zobowiązaniem pokoleń wobec dziedzictwa własnej kultury przez wieki decydującej o przetrwaniu społeczności i jej rozwoju. Podjęcie odpowiedzialności za dziedzictwo oznacza poczucie odpowiedzialności za tych, których już nie ma i za tych, których nie ma jeszcze. „Renegocjowanie przeszłości jest stałym i podejmowanym wciąż na nowo etycznym obowiązkiem podejmowania trudu konstruowania jej znaczenia tak, by – krzepnąc w jednej niezmiennej postaci – nie mogła stać się niczyją własnością, a nawet – a może wręcz przede wszystkim – by nie stać się własnością nas <dzieńców>” (Sławek, 1997: s. 4)

Jak zauważa Paul Ricoeur, tożsamość grupy, kultury, ludu, narodu „nie jest tożsamością niezmiennej substancji ani trwałej struktury, ale oczywiście tożsamością opowiadania historii. [...]. Skostniałe, pełne pychy pojmowanie kulturowej tożsamości utrudnia dostrzeżenie [...] możliwości ponownego przyjrzenia się przekazanej historii oraz możliwości dopuszczenia do głosu kilku historii, które dotyczą tej samej przeszłości” (Ricoeur, 1993: s. 97-106).

Jeśli tożsamość jest wartością i jeśli tożsamość skupiona jest wokół wartości, wyraża się poprzez wartości, to w trosce o tożsamość należy dać pierwszeństwo wartościom wobec ich kulturowych i historycznych instytucjonalizacji. Wartości można doświadczać, można ich używać, bez ich zużywania się. „Wartości nie ubędzie”, jeśli staną się one powszechnym udziałem szerszych kręgów społecznych, także tych, które postrzega się jako obce i naznacza pejoratywnymi cechami. Trzeba jednak uczynić je powszechnie dostępnymi i uchronić kulturę przed ekskluzywistyczną instytucjonalizacją agresywnego etnoregionalizmu (europocentryzmu), posługującego się prymitywnymi kryteriami podziałów społecznych. Trzeba ją również obronić przed marginalizowaniem dziedzictwa kulturowego ojczyzn wyrastającym z braku woli zrozumienia jej specyfiki, z obojętności, niechęci czy też celowych działań nakierowanych na zniszczenie tradycji regionalnych. Europejskie wartości mogą być przedmiotem doświadczeń różnych narodów, Kościołów czy grup społecznych. Trzeba jednak oczyścić wartości od zniekształceń historii i konfesyjnych zawłaszczeń i odczytać na nowo ich uniwersalne przesłanie, wpisując je w rytm życia współczesnej cywilizacji.

TOŻSAMOŚĆ KULTUROWA EUROPY

Tożsamość kulturowa Europy wyrasta z zakorzenienia w greckim logosie, rzymskim prawie i chrześcijańskich tradycjach. Europa to krąg cywilizacyjny, to co nazwano

następnie christianitas; społeczność chrześcijańska. Cały ten krąg kulturowy, krąg cywilizacyjny formował się na gruzach starożytnego świata w spotkaniu chrześcijaństwa ze światem śródziemnomorskim i światem tych, których w starożytności nazywano barbarzyńcami: Germanów, Słowian, Węgrów i innych. Ten krąg uformował się ostatecznie w IX-X wieku. Jerzy Kłoczowski przywołuje autorytet Oskara Haleckiego, który uważał, że symboliczną datę narodzin Europy można połączyć z wizytą Ottona III w Gnieźnie. „W tym 1000 roku Europa, christianitas, jest wyraźnie widoczna w tych granicach, które w zasadzie będą trwałe przez tysiąc lat. Mówiąc o Europie myślimy więc o zjawisku kulturowym, z którym jesteśmy, jako Polacy i jako Polska, od początku bardzo mocno i bardzo wyraźnie związani. Jesteśmy więc rówieśnikami Europy, tu w Polsce i nie tylko w Polsce, bo wiele innych krajów tego nowego chrześcijaństwa weszło do naszego kręgu cywilizacyjnego. Istotna jest tu ścisła zależność naszych losów i losów kręgu, losów christianitas, którą ostatecznie w XV i XVI wieku zaczęto nazywać Europą” (Kłoczowski, 1996: s. 108). Jej tworzenie się wyznacza działalność zakonów, ruch pielgrzymkowy, inspirowany religią rozwój nauki i uniwersytetów z uprawianą na nich teologią integrującą wiarę i wiedzę naukową. Nie można jednak nie zauważyć też faktu, że dokonany w 1054 roku rozłam chrześcijaństwa umocnił podział Europy na część rzymską i bizantyjską: zachodnią i wschodnią. Budowaną na idei cazaropapizmu bizantyjskich cesarzy i rosyjskich carów oraz na zmaganiach między cesarzem a papieżem o zakres dominacji i wpływów w rezultacie skutkujących wykreowaniem koncepcji ustroju konstytucyjnego i państwa prawa (Konzeption des Verfassungs- und Rechtsstaates). (Hünemann, 1998: s. 91).

Drogi Europy nie zawsze były „drogami chrześcijaństwa”, tym bardziej odkąd w XVI wieku Reformacja przyczyniła się do rozbicia Kościoła zachodniego, wyzwalając procesy sekularyzacji życia społecznego i laicyzacji mentalności oraz kurczenia się sfery rzeczywistości świętości opartej na tajemnicy, misterium i magii. Zachodnie chrześcijaństwo wyznaczające ostateczne legitymizacje życia jednostkowego i zbiorowego doświadczyło ograniczenia swych monopolizujących funkcji objaśniania i usensowniania świata i ludzkiej egzystencji (Berger, 1997: s. 156). Pozostając w kręgu pewnej analogii możemy za Miguel de Unamuno powiedzieć, że Europa jest podzielona na dwa światy: mistyczny Wschód i racjonalizowany Zachód (Unamuno, 1984).

Każda społeczność jest skupiona wokół wartości. Decydują one o jej specyfice i odrębności zarazem, pozwalającej wyróżnić ją spośród innych ludzkich postaci życia społecznego. Społeczeństwo jest sposobem urzeczywistniania wartości. Trwanie wartości potwierdzane jest w postępowaniu ludzi, w ich kulturze materialnej i duchowej, w ustroju życia społecznego. Jerzy Kłoczowski z perspektywy członka Rady Wykonawczej UNESCO – co jak sam stwierdza – pozwala mu obserwować cały świat, pisze: „Wszystkie refleksje dotyczące kultury pokoju czy stosunków międzyludzkich, coraz silniej akcentują problem kultury. Przedtem wysuwano przede wszystkim ekonomię, politykę, a w tej chwili kładzie się nacisk na kulturę i człowieka. Wszelkiego typu rozwiązania, mówienie o rozwoju przy szukaniu modeli wyłącznie ekonomicznych, czy wy-

łącznie politycznych, bez mówienia o człowieku i kulturze wydaje się w tej chwili nieuzasadnione. Wracamy do kultury jako sprawy podstawowej. Jest to bardzo ważny czynnik, z którego może nie zawsze zdajemy sobie w pełni sprawę” (Kłoczowski, 1996: s. 107).

Obecne trudności zjednoczenia Europy wyrastają z rozejścia się gospodarki, polityki i kultury. Znane jest stwierdzenie byłego prezydenta Wspólnoty Europejskiej Jacques Delors’a komentujące przebieg procesów integracji europejskiej: „nie da się urzeczywistnić Europy li tylko sprawnym prawodawstwem oraz ekonomicznym know-how”. Wielokrotnie więc na międzynarodowych konferencjach zwraca się uwagę na potrzebę przywrócenia jedności kulturze europejskiej. Takie znaczenie bez wątpienia posiada tzw. Krakowska Karta podpisana przez 34 państwa zrzeszone w Konferencji Bezpieczeństwa i Współpracy (KBWE) i zobowiązująca je do współdziałania w zachowaniu spuścizny kulturalnej, wymiany informacji i troski o wspólne dziedzictwo (Konferencja odbywała się w Krakowie od 25 maja do 7 czerwca 1991 roku).

Wyrazem takich dążeń jest też inicjatywa inspirowana studiami europejskiego teologa Hansa Künga, podjęta potem przez Parlament Religii Światowych, jaki obradował od 28 sierpnia do 4 września 1993 roku w Chicago, polegająca na ogłoszeniu Deklaracji w sprawie globalnego etosu traktowanej przez uczestników Parlamentu jako „Initial declaration toward a global ethic” (Erklärung zum Weltethos, 1996). Ma ona za podstawę cztery prastare normy obowiązujące we wszystkich kulturach: 1. Miej życie w poszanowaniu, 2. Postępuj sprawiedliwie i uczciwie, 3. Mów i działaj zgodnie z prawdą, 4. Szanujcie i miłujcie się nawzajem (Marcol, 1998: s. 366-371).

Europa naznaczona imperialnością i totalitaryzmami w obecnym procesie przemian „nie potrzebuje ideologii jako prawdy zniewolonej, ale z całą pewnością potrzebuje duszy. Potrzebuje mądrych ludzi, którzy by próbowali na nowo odnaleźć duszę Europy straconą w niewoli bezdusznych ideologii, ludzi, którzy opiekę nad duszą pojmomaliby jako własną pierwszorzędną odpowiedzialność i posłannictwo” – stwierdza arcybiskup Pragi kardynał Mirolav Vlk, nawiązując do idei czeskiego filozofa Jana Patočki (Vlk, 1997: s. 59). Poprzez wieki doświadczeń Europa postrzegana jest jako wielokulturowa całość budowana na zasadzie subsydiarności. Te doświadczenia są szczególnie ważne w konfrontacji z procesami globalizacji wzmocnionymi politycznie konstruowanymi projektami tworzenia ponadnarodowych struktur administracyjnych.

Globalizacja i obrona europejskiej tożsamości nie muszą się wykluczać. W filozofii pomocniczości jest bowiem „miejsce na szerszy region, a dalej dla narodu i państwa, dla szerszej wspólnoty dzisiaj absolutnie koniecznej: europejskiej czy nawet światowej. [...]. Zasada pomocniczości pomaga nam dzisiaj bardzo w myśleniu o naszych sprawach. Znajdzie się tu bowiem i nasza mała ojczyzna i nasza ojczyzna narodowa i zarazem większa wspólnota, zwłaszcza europejska, z wszystkimi swoimi trudnymi problemami. Jest to sprawa niesłychanie dzisiaj aktualna i złożona: czy można mówić o europejskiej jedności kulturowej, pomijając różnorodność niezwykle dla Europy znamiennej i jakże istotną dla samego charakteru Europy? Gdybyśmy mieli stworzyć jakąś zglajchszachtowaną Europę,

byłby to dramat. Trzeba widzieć i doceniać całe bogactwo różnorodności wspólnot lokalnych, regionalnych, narodowych i religijnych, tradycje naszych ojczyzn rozmaitego rodzaju” (Kłoczowski, 1996: s. 116).

Postawa zachowania wielokulturowości, utrzymania jej i podążania drogą wielokulturowości – jest zdaniem Jerzego Kłoczowskiego – głęboką formacją człowieka, „która jest konieczna, jest warunkiem sine qua non utrzymania autentycznego człowieczeństwa w nadchodzącej cywilizacji masowej i wszechogarniającego ruchu integracyjnego” (Kłoczowski, 1996: s. 117). Jest to zarazem droga chrześcijańska – dodaje ten sam autor – „droga ludzi zakorzenionych kulturowo we wspólnocie lokalnej, narodowej, a jednocześnie w szerszej wspólnocie katolickiej, również otwartej, nie zamkniętej” (Kłoczowski, 1996: s. 116). Zadanie soteriologiczne religii jest równocześnie zadaniem społeczno-etycznym Kościoła (Roos, 1998: s. 372-381).

Drogowskazami Europy są wartości i symbole. W tradycji chrześcijańskiej ich reprezentacją są postacie świętych patronów Europy: Cyryla i Metodego, Benedykta, św. Brygidy, św. Katarzyny i św. Teresy Benedykty od Krzyża (Edyty Stein). Celebrując 1000 rocznicę Zjazdu Gnieźnieńskiego skupionego wokół św. Wojciecha jako symbolu niepodzielonej Europy Papież Jan Paweł II, odczytując sens symbolu św. Wojciecha, wskazał na takie jego cechy, jak:

- umiejętność harmonijnego łączenia różnych kultur
- niezależność w obronie ludzkiej godności
- troskę o podnoszenie poziomu życia społecznego
- podejmowanie służby ubogim wynikające z duchowej głębi doświadczenia monastycznego (Homilia Jana Pawła II z okazji 1000. rocznicy śmierci św. Wojciecha, Gniezno 3 czerwca 1997 roku).

W rozumieniu Papieża nie chodzi o próbę monopolizowania przez Kościół katolicki tradycji czy historii Europy: „nie jest to zawłaszczanie historii. Jest bowiem historia Europy wielką rzeką, do której wpływają rozliczne dopływy i strumienie, a różnorodność tworzących ją tradycji i kultur jest jej wielkim bogactwem” (Homilia Jana Pawła II z okazji 1000. rocznicy śmierci św. Wojciecha w Gnieźnie 3 czerwca 1997 roku).

Leon Dyczewski w swoim studium poświęconym kulturze europejskiej wyodrębnił osiem najważniejszych wartości i cech kultury europejskiej. Zalicza do nich:

1. Personalistyczną wizję jednostki i życia społecznego akcentującą wartość człowieka jako osoby;
2. Poszukiwanie sensu ludzkiego życia i obronę przed „jałowym aktywizmem i pustką egzystencjalną”;
3. Poszukiwanie prawdy i ciekawość poznawczą;
4. Umiłowanie wolności i osobistej godności;
5. Dążenie do przekształcania społeczeństwa, przyrody, człowieka wyrażające się w woli zmiany i postępu;
6. Otwartą postawę wobec innych ludzi i kreatywny altruizm;

7. Przesilanie się idealizmu i materializmu, fideizmu i sceptycyzmu oraz agnostycyzmu;
8. Religijność rozciągająca się między postaciami kościelności oraz religijności indywidualnej, prywatnej.

Zdaniem Leona Dyczewskiego wymienione wyżej wartości stanowią centrum europejskiej kultury. Decydują o jej odmienności w stosunku do innych kultur (Dyczewski, 1993: s. 90-91). Europa jest wspólnotą kultury. Jest kategorią kultury, którą charakteryzują aksjologiczne triady: prawda- dobro – piękno, wiara – nadzieja – miłość oraz, wolność - równość – braterstwo. Na bazie pierwszej triady rozwinęła się demokracja grecka. Triada druga była i jest podstawą rozwoju społeczności chrześcijańskich. Triada trzecia legła u podstaw rozwoju nowoczesnych stosunków międzynarodowych, w których każdy naród, każde państwo ma zagwarantowane prawo do istnienia i rozwoju przy poszanowaniu praw jednostki. (Dyczewski, 2011, s. 77) Najnowsze nurty kultury współczesnej zdają się koncentrować wokół triady naznaczonej swobodą - różnorodnością - tolerancją ewoluującej w kierunku zmienności i pluralizmu jako wartości kanonicznych. Jak podkreśla Zygmunt Bauman tym, co czyni nowoczesność płynną, jest jej „samonapędowa i samointensyfikująca się, kompulsywna i obsesyjna modernizacja. Z jej to powodu żadna z kolejnych form życia społecznego, na podobieństwo płynów, nie jest w stanie zachować na dłużej żadnego z jej kolejno przybieranych kształtów. Płynna nowoczesność »– to tyle, co impuls obsesyjnego przeobrażania, « unowocześniania wszystkiego wokół ”. Jediną trwałą wartością jest zmiana. (Z. Bauman, 2011, s. 26)

SYMBOLE EUROPEJSKIEJ TOŻSAMOŚCI W OPINII MŁODZIEŻY

W refleksji socjologa nie może też zabraknąć przynajmniej zasygnalizowania problemów współczesnego odczytywania sensu europejskiej tożsamości i europejskości jako wyznacznika specyficznego typu osobowości społecznej. „Jakie są symbole europejskiej tożsamości ?” oraz „Co to znaczy być Europejczykiem ?” – to dwa pytania, jakie skierowałem do studentów kierunków humanistycznych i socjologii na Uniwersytecie Śląskim w Katowicach. Norman Davies w zakończeniu swojej książki poświęconej Europie stawia pytanie: „Europa tak. Ale jaka? Tamtej dawnej Europy, która istniała przed czasem zaćmienia, już nie ma” (Davies, 1998: s. 1212), a nowa Europa jeszcze się nie zdefiniowała. Z pewnością w okresie intensyfikacji procesów globalizacji, w zawirowaniach postmodernistycznych przemian kulturowych na nowo muszą zostać odczytane zasady stanowiące tożsamość kulturową Europy. Obraz Europy, jaki wyłania się z analizy odpowiedzi na postawione przeze mnie pytania, w pewnym sensie ukazuje wolę podtrzymywania tradycji i postrzegania Europy poprzez takie cechy osobowości jej mieszkańców, które zbliżone są do przedstawianych wcześniej modeli normatywnych. Analiza odpowiedzi pozwala na pewną ich typologizację.

Europejczyk to:

- Człowiek zachowujący poczucie odrębności kulturowej: „Być Europejczykiem to znaczy nie być Amerykaninem. To znaczy mieszkać na terenie Europy (jednak nie za daleko na Wschód), mieć poczucie wspólnoty kulturowej, uznawać wyższość Jerzego Grotowskiego nad Andy Warholem, mieć wykształcenie na sposób europejski (w przeciwieństwie do stylu amerykańskiego)”.
- Człowiek kierujący się wartościami: „Europejczyk to człowiek uznający wartości, jakimi kieruje się większość europejskiej społeczności. Europejczyk kojarzy mi się z człowiekiem wyznającym chrześcijaństwo, posiadającym odpowiednią kulturę polityczną, nie będącym kimś obojętnym na to, co dzieje się wokół niego”.
- Człowiek przyjazny innym: „Wyznawanie pewnych wspólnych wartości, na przykład przekonanie o tym, że człowiek jest najwyższą wartością. Tolerancja wobec odmienności, pielęgnowanie tradycji i świadomość wspólnej historii, duma z przeszłości, zainteresowanie się losem innych ludzi i gotowość do niesienia im pomocy, umiejętność okazywania współczucia”.
- Człowiek będący przykładem dla innych: „Być Europejczykiem to znaczy być człowiekiem godnym naśladowania, być człowiekiem dobrym, mądrym, ponieważ w Europie doszło w minionym czasie do największych przemian, które mają wielki wpływ nie tylko na nas Europejczyków, ale także dla całego świata. To właśnie Europejczycy wyruszyli w XV wieku w celu odnalezienia innych lądów, to w Europie mieści się centrum jednej z największych religii świata (chrześcijaństwo – Rzym). Dlatego my Europejczycy powinniśmy wraz z całym dobrem kulturowym być przykładem dla innych ludów”.
- Człowiek wolny i szanujący prawo: „Być Europejczykiem, to być człowiekiem wolnym, który posiada możliwość kształcenia się oraz pracy w różnych częściach naszego kontynentu. Europejczyk powinien mieć poczucie własnej tożsamości narodowej, czyli musi zdawać sobie sprawę, skąd wywodzą się jego korzenie. Każdy Europejczyk powinien pielęgnować swoje tradycje, a zarazem przestrzegać praw obowiązujących wszystkich Europejczyków w zjednoczonej Europie”.
- Człowiek otwarty na nowe doświadczenia i inne kultury: „Europejczyk to człowiek, który ma świadomość bycia, współistnienia z przedstawicielami różnych kultur i narodów. Nie ma żadnych uprzedzeń do przedstawicieli innych krajów. Rozumie potrzebę otwarcia granic, pełnej współpracy między narodami. Europejczyk to ktoś, kto stara się poznać kulturę, zachowania, tradycje obcokrajowców, ale jednocześnie nie zapomina o własnych tradycjach kulturowych. Jest człowiekiem wszechstronnym”.
- Człowiek „współczesny”: „Być Europejczykiem to należeć do zachodniego kręgu kulturowego, wyznawać religię katolicką, znać język angielski, umieć korzystać z internetu, chodzić do McDonalds`a, zachwycać się produktami amerykańskiej kultury masowej, odnosić sukces zawodowy, mieć dobry samochód (ewentualnie żonę, męża, dziecko i psa), być niezależnym finansowo, umieć wykorzystywać wiedzę i umiejętności”.

Europa postrzegana jest nie tylko poprzez cechy osobowości jej mieszkańców, ale także poprzez bogaty zbiór różnorodnych symboli stanowiących o jej kulturowej specyfice. W takim znaczeniu mówimy o „Europie gotyckich katedr” czy „europejskiej radości życia” w symbolicznej postaci przedstawionej między innymi w IX Symfonii Beethovena. Znaczenie, jakie przypisywane jest w świadomości społecznej symbolom europejskości, znakomicie ilustruje topografia semiotyczna „Punto Europa” na Gibraltarze. Na terenie dawnej zbrojowni obok latarni morskiej, co w tym przypadku jest naturalne i oczywiste, ustawiono krzyż – jako symbol Europy chrześcijańskiej a w pewnej odległości od krzyża, bardziej w głąb lądu, wybudowany został w niedawnej przeszłości muzułmański meczet wysokością minaretu zdający się dominować nad ostatnim skrawkiem południowej Europy. Krzyż i minaret także należą do europejskich symboli, jakkolwiek układały się w dziejach losy chrześcijaństwa i islamu. (Znakomitą ilustracją tych losów są dzieje chrześcijańskiej katedry /XVI wiek/, wpisanej w muzułmański meczet zbudowany na szczątkach wizygockiej katedry w starożytnej Kordobie). Jest tam też wypełniony gadżetami i lichymi pamiątkami sklepik; mały symbol współczesnej „świątyni obfitości” patetycznie nazwany „last shop in Europe”. Między sacrum a profanum rozpięty jest więc baldachim europejskich symboli legitymizujących porządek świata społecznego i wytyczających rytmy życia jednostkowych egzystencji.

Do współczesnych symboli europejskiej tożsamości studenci zaliczali:

- europejską kulturę, cywilizację, tradycję grecką i rzymską,
- wspólną historię, tradycję i przywiązanie do korzeni europejskich,
- tolerancję wobec innych grup rasowych, etnicznych, wyznaniowych, uznawanie demokracji jako wartości,
- integralny system wartości przeciwstawiany wartościom kultury amerykańskiej,
- chrześcijaństwo, katolicyzm, prawosławie i protestantyzm,
- specyficzną mentalność, poczucie przynależności i „bycia Europejczykiem”, poczucie wolności i nieskrępowania w podejmowaniu wyborów,
- poszanowanie jednostki i jej praw, wartości humanitarne, równość wszystkich ludzi,
- znajomość przeszłości, wiedzę o tym, co się dzieje w innych krajach Europy, dążenie do zdobycia jak najlepszego wykształcenia,
- dążenie do osiągnięcia pokoju i dobrobytu,
- podobne pojmowanie takich pojęć jak dobro, prawda i piękno,
- Europejczyka jako obywatela wspólnej Europy, człowieka oświeconego, dzielącego się swoją wiedzą bezinteresownie,
- świadomość narodową,
- otwarte granice,
- dążenie do zjednoczenia Europy,
- wspólną walutę,

- Unia Europejska, flaga europejska,
- Parlament Europejski,
- NATO (jako symbol wspólnego działania i solidarności państw),
- Trybunał Haski (jako symbol równości wobec prawa i sprawiedliwości),
- Architekturę, krzywą wieżę w Pizie, wieżę Eifla w Paryżu, Paryż,
- języki europejskie (angielski, hiszpański, francuski – znane w całym świecie),
- twórczość artystyczna, np. „Odę do radości”,
- Wspólne święta,
- Miejsca bitew,
- Miasta-symbole jednoczącej się Europy: Maastricht, Schengen, Strassbourg, Bruksela,
- Rewolucję Francuską.

Zdecydowanie na pierwszym planie cytowanych wypowiedzi pojawia się idea wspólnej Europy, której symbolem jest Unia Europejska. W tym znaczeniu najbardziej czytelnym symbolem współczesnej Europy jest „fakt znajdowania się na wspólnym kontynencie, gdzie granice państw stworzone w celu odrębności poprzez Unię Europejską zostały zamazane i tworzy się przez to wspólny naród, organizacje militarne, które są wspólne dla wszystkich państw europejskich, podobne systemy polityczne”. Stwarza to szansę, jak czytamy w innej wypowiedzi na „wyzbycie się narodowych kompleksów, między innymi niższości, umiejętność porozumiewania się, świadomość uczestniczenia w tworzeniu nowej rzeczywistości”.

Przytoczone tu rezultaty sondaży socjologicznych nie mogą stanowić wyczerpującego portretu współczesnego odczytywania sensu trwania w europejskiej kulturze i potocznej świadomości „bycia Europejczykiem”. Traktować je trzeba jednak jako pewną rekonstrukcję świadomości społecznej pokolenia młodzieży, które tworzy kulturę przestrzeni, w jakich rozgrywać się będzie przyszłość naszego kontynentu.

UWAGI KOŃCOWE

Zamiast podsumowania przytoczyć można atrakcyjną profetyczną refleksję nad Europą współczesnego znakomitego Europejczyka Krzysztofa Zanussiego wypowiedzianą u progu XXI wieku: „Myśl o tym, jaka mentalność rokuje najlepiej dla następnego stulecia, spędza mi sen z powiek tam, dokąd przyleciałem przez Pacyfik. Koreański cud przemysłowy zbiega się z rewolucją technologii i informatyki. Kiedy patrzę na ulice pełne zapracowanych ludzi, z których nikt nie chciałby podkreślać swej odrębności, wręcz przeciwnie – robi wszystko, żeby się wtopić w szarawy obraz tłumu, to myślę, że nasz europejski czy też atlantycki indywidualizm gdzieś odstaje od świata megabitów, internetowej sieci i tej zatrważającej liczby podmiotów wspólnego działania. Czy technologia, która się urodziła w naszej rodzinnej Europie, nie przystaje lepiej do świata, który zna kulturę przeludnienia i umie żyć w ciasnocie zmuszającej do samoograniczenia? Czy to

nie do nich należy to nadchodzące stulecie? A może jednak istota rozwoju związana jest z indywidualizmem, który tak wyzwala siły twórcze?” (Zanussi, 2000; Świątkiewicz, 2016: s. 75-88).

Optymistycznym i pełnym nadziei jest konkluzja Papieża Franciszka zapisana w liście kierowanym do kard. Pietro Parolina z okazji 50-lecia współpracy Stolicy Apostolskiej z instytucjami europejskimi: „Marzę o Europie w zdrowy sposób świeckiej, w której Bóg i Cezar są odrębni, ale nie przeciwstawiani sobie. [...] Europa ma jeszcze wiele do zaoferowania światu”³.

BIBLIOGRAFIA

1. Bauman, Z. (2011), *Kultura w płynnej nowoczesności*, Agora, Warszawa.
2. Berger L. P. (1988), *Zaproszenie do socjologii*, t. J. Stawiński, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa.
3. Berger L. P. (1997), *Święty baldachim. Elementy socjologicznej teorii religii*, t. W. Kurdziel, Zakład Wydawniczy NOMOS, Kraków.
4. Davies N. (1998), *Europa. Rozprawa historyka z historią*, Wydawnictwo Znak, Kraków.
5. Dyczewski L. (1993), *Kultura polska w procesie przemian*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin.
6. Dyczewski L. (2011), *Kultura w całościowym planie rozwoju*. Instytut Wydawniczy PAX. Warszawa 2011.
7. Erklärung zum Weltethos. Die Deklaration des Parlaments der Weltreligionen (1996), hrsg. von H. Kung, K-J Kuschel, Piper, München-Zürich.
8. Gadamer H.G. (1989), *Das Erbe Europas*, Suhrkamp, Frankfurt am Main.
9. Giddens A. (1990), *The Consequences of Modernity*, Polity Press, Cambridge.
10. Hünermann P. (1998), *Die christlichen Wurzeln europäischer Identität*, w: *Europa. Zadanie chrześcijańskie. Księga pamiątkowa z okazji 65. rocznicy urodzin księdza profesora Helmuta Jurosa*, red. A. Dylus, Wydawnictwo Fundacji ATK, Warszawa, s. 87-101.
11. Ingarden R. (1987), *Książeczka o człowieku*, Wydawnictwo Literackie, Kraków.
12. Kempny M. (1998), *Globalizacja*, w: *Encyklopedia Socjologii*, t. 1, red. W. Kwaśniewicz, Oficyna Naukowa, Warszawa, s. 241-245.
13. Kłoczowski J. (1996), *Zakony w Polsce nośnikiem wartości europejskich oraz ich wkład w tworzenie kultury polskiej*, w: *Tożsamość polska i otwartość na inne społeczeństwa*, red. L. Dyczewski, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin, s. 105-117.
14. Kłoskowska A. (1996), *Kultury narodowe u korzeni*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa.
15. Linton R. (1975), *Kulturowe podstawy osobowości*, t. A. Jasińska-Kania, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa.
16. Marcol A. (1998), *Projekt globalnego etosu*, w: *Europa. Zadanie chrześcijańskie. Księga pamiątkowa z okazji 65. rocznicy urodzin księdza profesora Helmuta Jurosa*, red. A. Dylus, Wydawnictwo Fundacji ATK, Warszawa, s. 366-371.
17. Miczka T. (1999), *Media i władza*, w: *Władza jako służba społeczeństwu*, red. W. Świątkiewicz, J. Wyćisło, Instytut Górnośląski, Katowice, s. 81-93.
18. Olbrycht K. (1997), *Wychowanie przez sztukę w kształtowaniu tożsamości narodowej*, w: *Tożsamość narodowa młodzieży na pograniczach*, red. Z. Jasiński, A. Kozłowska, Opolska Oficyna Wydawnicza, Opole, s. 71-75.
19. Olbrycht K. (2000), *Prawda, dobro i piękno w wychowaniu człowieka jako osoby*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice.

³ <https://www.vaticannews.va/pl/papiez/news/2020-10/papieskie-marzenia-o-europie.html> (dostęp 11.01.2025)

20. Ricoeur P. (1993), Jaki ma być nowy etos Europy?, tł. M. Frankiewicz, „Znak”, nr 10, s. 97-106.
21. Ritzer G. (1992), *The McDonalization of Society*, SAGE Publications, London.
22. Roos L. (1998), Europa ohne Gott?, w: *Europa. Zadanie chrześcijańskie. Księga pamiątkowa z okazji 65. rocznicy urodzin księdza profesora Helmuta Jurosa*, red. A. Dylus, Wydawnictwo Fundacji ATK, Warszawa, s. 372-381.
23. Rybicki P. (1979), *Struktura społecznego świata*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa.
24. Sławek T. (1997), Nasze powinności, „Gazeta Uniwersytecka. Miesięcznik Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach”, nr 9, s. 4.
25. Szczepański M. S. (1999), Tożsamość regionalna – w kręgu pojęć podstawowych i metodologii badań, w: *Transgraniczność w perspektywie socjologicznej. Kontynuacje*, red. L. Gołdyka, Lubuskie Towarzystwo Naukowe, Zielona Góra.
26. Sztompka P. (1994), Teorie zmian społecznych a doświadczenia polskiej transformacji. „Studia Socjologiczne”, nr 1 (132), s. 9-17.
27. Świątkiewicz W. (1991), Tożsamość w różnych perspektywach badawczych: tożsamość kulturowa – ujęcie socjologiczne, w: *Tożsamość kulturowa mieszkańców starych dzielnic miast Górnego Śląska*, red. W. Świątkiewicz, K. Wódz, Ossolineum, Wrocław, s. 9-18.
28. Świątkiewicz W. (2016), Dziedzictwo tożsamości religijnej w kulturze Górnego Śląska, w: *Globalny i lokalny wymiar religii. Polska w kontekście europejskim*, red. I. Borowik, A. Górny, W. Świątkiewicz, Zakład Wydawniczy NOMOS, Kraków, s. 75-88.
29. Unamuno de M. (1984), O poczuciu tragiczności życia wśród ludzi i wśród narodów, tł. H. Woźniakowski, Wydawnictwo Literackie, Kraków-Wrocław.
30. Vlk M. (1997), Europa pogańska czy chrześcijańska. Miłość droga do jedności, tł. D. Dudek, E. Szczepańska, H. Bogdziewicz, Wydawnictwo Księgarnia św. Jacka, Katowice.
31. Zanussi K. (2000), Wypowiedź drukowana na łamach „Polityki”, nr 46 (z 11 listopada 2000 r.).

RYTUAŁY I ZACHOWANIA ZRYTUALIZOWANE JAKO FORMA RELIGIJNOŚCI **RITUALS AND RITUALIZED BEHAVIOR AS A FORM OF RELIGIOSITY**

HALINA MIELICKA-PAWŁOWSKA

UNIWERSYTET JANA KOCHANOWSKIEGO W KIELCACH, UL. KRAKOWSKA 1 I, 25-001 KIELCE

Streszczenie

Badania prowadzone przez socjologów religii uwzględniają dwie podstawowe zmienne zawarte w ankietach: deklarację głębokości wiary religijnej oraz uczestniczenie w praktykach kultu religijnego. Wyniki badań empirycznych wyraźnie wskazują wysokie deklaracje respondentów, jeśli chodzi o wiarę, ale niskie, jeśli chodzi o udział w praktykach religijnych. Tematem przewodnim artykułu jest rozważenie, na ile można w analizach socjologicznych brać pod uwagę rozdzielenie rytuałów oraz zachowań zrytualizowanych, aby wskazać różnice pomiędzy prokościelną religijnością katolicką, a nową formą religijności pozakościelnej określanej terminem duchowości. O ile bowiem wiara religijna określana jest poprzez istnienie rzeczywistości nadprzyrodzonej, pozaempirycznej, o tyle praktyki religijne przynależą do sfery zachowań ukonkretnianych empirycznie i interpretowanych jako religijne lub pozareligijne, duchowe. Rytuály zinstytucjonalizowane religijnie mają osadzenie w tradycji i nauce Kościoła katolickiego, są przekazywane w procesie socjalizacji następnym pokoleniom wyznawców i osadzone znaczeniowo w doktrynie wyjaśniającej ich obowiązywanie. Zachowania zrytualizowane są spontanicznym działaniem podejmowanym przez jednostki, których przeżycia i doświadczenia interpretowane jako nadzwyczajne pozwalają formułować sądy na temat nadprzyrodzoności świata wewnętrznego i zewnętrznego. Świat wewnętrzny poprzez emocjonalność odczuć pozwala duchowość określać jako transgresyjne przekraczanie ograniczeń własnej osobowości. Świat zewnętrzny, poprzez przeżycia i doświadczenia indywidualnej ogra-

Abstract

Studies conducted by sociologists of religion take into account two basic variables included in surveys: declaration of depth of religious faith and participation in religious practices. Findings of empirical studies clearly indicate high declarations of respondents when it comes to faith, but low when it comes to participation in religious practices. The main objective of the article is to consider to what extent the separation of rituals and ritualized behavior can be taken into account in sociological analyses in order to determine the differences between pro-church Catholic religiosity and the new form of non-church religiosity denoted by the term spirituality. While religious belief is defined by the existence of a supernatural, non-empirical reality, so religious practices belonging to the realm of empirically concretized behavior are interpreted as religious or non-religious – spiritual. Religiously institutionalized rituals are embedded in the traditions and teachings of the Catholic Church, and passed down through the process of socialization to the next generation of believers and embedded semantically in the doctrine that explains their validity. Ritualized behavior is a spontaneous action taken by individuals whose experiences are interpreted as extraordinary and allow them to formulate judgments about the supernatural nature of the inner and outer worlds. The inner world, through the emotionality of feelings, allows spirituality to be defined as a transgressive transcendence of the limitations of one's personality. The external world, through the impressions and experiences of individual limitation, allows individuals to

niczoności, pozwala jednostce formułować sądy na temat transcendowania poza to, co narzuca jej rzeczywistość dnia codziennego.

formulate judgments about transcending what everyday reality imposes on them.

Słowa kluczowe: religijność, duchowość, rytuały, zachowania zrytualizowane.

Keywords: religiosity, spirituality, rituals, ritualized behaviors.

WPROWADZENIE

Zmiany w religijności, które są rejestrowane i analizowane przez socjologów na przełomie XX i XXI wieku, są niezwykle interesujące ze względów i teoretycznych i empirycznych. Wskazują one zarówno istnienie ciągłości postaw Polaków wobec religii katolickiej, jak i pojawienie się trendów odbiegających od oczekiwań Kościoła (Mariański, 2010; Zaręba, 2012; Baniak, 2022). Z jednej bowiem strony respondenci deklarują swoją przynależność do wyznawców katolicyzmu, a więc swoją wiarę religijną, ale z drugiej strony nie biorą udziału w praktykach kultu religijnego. Tak więc dwie zamienne pozwalające socjologom określić religijność respondentów: głębokość wiary religijnej oraz uczestniczenie w praktykach kultu, rozchodzą się statystycznie w tym sensie, że deklaracje i dokonywane na ich podstawie analizy socjologiczne, wskazują istnienie religijności pozakościelnej (Klimski, 2023). Szczególnie istotna, z punktu widzenia wyników badań socjologicznych jest postawa respondentów, którzy określają samych siebie jako wierzących i niepraktykujących. Pojawiają się pytania o to, w co ci ludzie wierzą i jaka jest ta wiara teologicznie rzecz biorąc oraz jakie rytuały są przez nich odprawiane (i czy w ogóle są odprawiane), jeśli sami deklarują odejście od praktyk kultu realizowanych w kościołach. Zakładając, że istotą każdej religijności jest deklarowanie wiary religijnej i dopełnienie rytuałów religijnych, to czy sensowne jest nadal stosowanie tych zmiennych w badaniach socjologicznych. Oprócz bowiem tych dwóch parametrów religijności, zgodnie z propozycją Rodneya Starka i Charlesa Y. Glocka (Stark, Glock, 1998: s. 182-187) mogą być stosowane, obok wymienionych wymiarów ideologicznego oraz praktyk religijnych, jeszcze inne: intelektualny, doświadczeniowy (przeżycia religijne) i konsekwencyjny (moralności religijnej).

Ze względu na zasygnalizowane wyżej problemy na początku XXI wieku, pojawiła się w badaniach socjologicznych propozycja teoretyczna oddzielenia religijności kościelnej od pozakościelnej w tym sensie, aby możliwe zostało empiryczne uchwycenie zmian zachodzących w postawach respondentów wobec Kościoła katolickiego. Szczególnie istotne stały się deklaracje respondentów typu: wierzę, ale nie praktykuję. Ten rodzaj postaw został określony pojęciem nowej duchowości. Do dziś nie jest to pojęcie sprecyzowane, gdyż obejmuje tak dużo zjawisk i zarazem wymaga przyjęcia teorii tak redukcjonistycznej, że trudno jest określić precyzyjnie przedmiot badań socjologicznych podlegający rygorom metodologicznym badań naukowych.

Tematem rozważań zawartych w tym artykule jest koncepcja religijności rozdzielającej wiarę religijną katolików od rytuałów i uczestniczenia w praktykach kultu

religijnego. Czy można bowiem przyjąć założenie, że brak uczestniczenia w praktykach religijnych i brak odprawianie rytuałów zgodnych z katolicką religijnością prokościelną, jest symbolem utraty wiary religijnej? Deklaracje respondentów wskazują na istnienie wiary, ale zarazem wskazują na jej wybiórczość określaną jako selektywność postaw wobec wiary oraz prywatny, zindywidualizowany sposób traktowania i interpretowania praktyk religijnych.

DUCHOWOŚĆ

Duchowość, jako forma religijności przypisywana czasom współczesnym, nie jest pojęciem jednoznacznym z tego powodu, iż przynależy do sfery doświadczeń wewnętrznych jednostki (Flanagan, 2007: s. 11). Denotowane religijnie pojęcie duchowości jest kojarzone z wiarą w istnienie rzeczywistości pozaempirycznej niezależnie od tego, jak jest ona konotowana w doświadczeniu wewnętrznym oraz jakie znaczenia przypisuje jednostka do tej rzeczywistości. Indywidualizm, jako prąd intelektualny i wysokie wartościowanie przez jednostkę własnej niepowtarzalności, łączy wiarę w nadprzyrodzoność z przekonaniem, że to, co doświadczane i przeżywane indywidualnie, daje podstawy do formułowania sądów o charakterze generalnym. Tak więc to, co zakładane subiektywnie przez jednostkę, staje się w jej przekonaniu obiektywne społecznie.

Pojęcie duchowości, w najszerszym rozumieniu, odnoszone jest znaczeniowo do świata przeżyć jednostki, która głębiej uczuć czyni nadrzędną wartością swojej drogi życiowej. W ten sposób duchowość semantycznie kojarzona jest z humanitaryzmem i prawem każdego człowieka do posiadania własnych przekonań immanentnie związanych z jego człowieczeństwem. Jak pisze Thomas Luckmann, „problem istnienia jednostki w społeczeństwie jest problemem <religijnym>” (Luckmann, 1996: s. 50). Proces socjalizacji powoduje bowiem transcendowanie jednostki poza jej biologiczną naturę. Istnienie w społeczeństwie zobiektywizowanych cech tego, co święte, „oznacza transcendencję społecznie wytworzonego światopoglądu w stosunku do subiektywnego strumienia świadomości. Co za tym idzie, specyficzne tematy religijne w procesie socjalizacji oznaczają socjalizację jako ogólny proces indywiduacji religijnej” (Luckmann, 1996: s. 97).

Jako cecha uniwersalna, jest dzięki temu procesowi duchowość subiektywnie zindywidualizowana tak bardzo, że wymyka się oglądowi społecznemu. Jednak to właśnie kontakt z innymi ludźmi pozwala tę duchowość zobiektywizować, czyli nie tylko spoznać, ale i określić w sposób umożliwiający komunikację społeczną. Bez założenia, że wewnętrzne stany emocjonalne jednostki są możliwe do odczytania przez zewnętrzne sposoby ich manifestowania, nie byłoby społeczeństwa, ale i nie byłoby człowieka świadomego własnej indywidualności. Ponadto, bez czytelnych społecznie znaczeń przypisywanych zachowaniom trudno mówić o komunikacji społecznej. Tak więc to ustanowione społecznie znaczenia przypisywane powtarzającym się i regularnie występującym zachowaniom, pozwalają to, co przynależy do wewnętrznego świata emocjonalnego jednostki, odnieść do tego, co jest obserwowalne społecznie. Już Émile Durkheim zakładał, że kult religijny „nie jest zwyczajnym systemem znaków poprzez które wiara przejawia

się na zewnątrz; jest to zbiór środków, przy pomocy których jest ona tworzona i okresowo odtwarzana” (Durkheim, 1983: s. 11). Rytuály, jako powtarzające się regularnie zachowania, których znaczenia odnoszone są do systemu wierzeń religijnych, nie tylko mają charakter wyobrażeń zbiorowych, ale też „określonych stanów duchowych” (Durkheim, 1983: s. 9), które integrują zbiorowości społeczne.

Otóż stawiam tezę, że „stany duchowe” stanowią trzon religijności współczesnej, a rytuały rozumiane jako symbole religijności, pozwalają jednostce zobiektywizować jej własne stany emocjonalne tak, że są jednoznacznie czytelne społecznie. Są to też doznania subiektywnie zinterpretowane, które poprzez projekcję doświadczeń indywidualnych, są obserwowalne społecznie w zachowaniach innych ludzi. Jak pisze Anna Kotłowska, duchowość rozumiana może być jako dążenie do odkrycia „ważności i niepowtarzalności immanentnego wymiaru istnienia człowieka, który jest bytem nastawionym na wymiar transcendentny” (Kotłowska, 2010: s. 65). Wskaźnikami wymiaru immanentnego są uczucia, które „zjawiają się” poprzez doznania zmysłowe, ale mają znaczenia odbiegające od symboli jednoznacznie interpretowanych społecznie. Pojmowane są jako doznania niecodzienne, nadzwyczajne, mirakularne (Świeżyński, 2012), a więc transcendentne i transgresyjne zarazem.

RYTUAŁY I ZACHOWANIA ZRYTUALIZOWANE

Roy A. Rappaport pisze, że przez pojęcie rytuału rozumieć można „wykonywanie mniej lub bardziej niezmiennych sekwencji formalnych czynów i wypowiedzi, zakodowanych bynajmniej nie przez wykonujących” (Rappaport, 2007: s. 52), ale ustanowionych konwencją. Zachowania określone pojęciem rytuału, taktowane jako symbole religijności, wyposażone są w treści moralne, które przywołując doświadczenia numinotyczne, odnoszą swoje znaczenia do tego, co święte i uświęcone oraz pozwalają ustanowić wartości ostateczne i określić to, co niepoznawalne (Rappaport, 2007: s. 56). Jako zasady moralne i religijne zarazem, rytuały są ponadjednostkowe i normatywnie obowiązujące społecznie, gdyż nie tylko tę rzeczywistość ustanawiają, ale i wyposażają ją w treści symboliczne (połączenie moralności i religijności).

Rytuały dla jednostki zawsze mają charakter zastany, gdyż przypisywane im znaczenia są wypracowane przez wcześniejsze pokolenia i otoczone sankcjami społecznymi. Z tego też powodu mają charakter formalny, który jest potwierdzony przez instytucje religijne nadające im znaczenia prawomocnie obowiązujące. To czyni rytuał niezmiennym w percepcji społecznej. Rytuały są zawsze wieloznaczne semantycznie, ale też mają charakter obowiązujących wzorów zachowań ustanowionych w przeszłości, lecz obowiązujących w teraźniejszości. Ponadto rytuały ustanawiają i tworzą rzeczywistość, potwierdzając tym samym „odwieczny porządek świata” zakładany doktryną danej religii, a funkcjonujący społecznie jako obowiązujący sposób wyjaśniania rzeczywistości.

Zachowania zrytualizowane są regularnymi, powtarzającymi się i przepelnionymi znaczeniami formami działań, które są podejmowane przez jednostki i mają znaczenie społeczne, ale nie są uprawomocnione ani instytucjonalnie ani obyczajowo. Zachowania

zrytualizowane są czytelnymi społecznie sposobami kodowania i odkodowywania informacji, które przypisywane są regularnym sposobom manifestowania religijnych przey wewnętrznych. Brak odniesień do sformalizowanych religijnie wzorów nie czyni zachowa zrytualizowanych mniej ważnymi społecznie. Są one bowiem spontanicznym działaniem jednostki, które uznaje ona za skuteczne w kontaktach z rzeczywistością, ze światem i innymi ludźmi, powiela i przypisuje znaczenia symboliczne zgodne z jej wslnym systemem wierzeń uznanych przez nią za nawiązanie kontaktu z nadprzyrodzonością, z innym wymiarem świata pozaempirycznego.

RYTUAŁY ZINSTYTUCJONALIZOWANE RELIGIJNIE

Religijno rozumiana jako przypisywanie przez ludzi znaczeń zachowaniom, które mają odniesienie do religii, jest przekładaniem zachowa regulowanych normatywnie przez konwencjonalne społecznie sposoby ich odczytywania. Regulacje normatywne ograniczają czas i przestrzeń dokonywania rytuałów i nie tylko wprowadzają zasady określające ich przebieg, ale i pozwalają człowiekowi przygotowa się do kontaktu z sacrum.

Konwencjonalne, obowiązujące społecznie odczytywanie zachowa ludzi jako religijnych, wynika z wyuczonych w procesie socjalizacji struktur poznawczych, które nie tylko projektuj percepcj jednostki, ale też odpowiadają za schematy poeciowe myślenia w kategoriach religijnych. Obowiązujące odniesienia semantyczne interpretacj rzeczywistości czyni bezrefleksyjną i oczywistą społecznie. Z tego wslnie powodu działania podejmowane przez ludzi i przypisywane im znaczenia stanową rozpoznawaną sfer zachowa rytualnych. Religijno kojarzona z moralnością powoduje, że zachowania interpretowane jako religijne otoczone są systemem sankcji społecznych, a to powoduje przypisanie im wymiary konsekwencyjnego religijności. Z tego powodu pojawia się schemat myślenia, który wyrazany jest społecznie jako zasada zastępowalności semantycznej religijności i moralności. Normatywne uregulowania chron sacrum, ale i ujednolicej zachowania ludzi tak, że rytuały stają się uprawomocnione instytucjonalnie. Dodatkowo jeszcze, ze względu na nadprzyrodzoną moc przypisywane przez ludzi temu, co kojarzone jest z sacrum oraz nieprzewidywalność konsekwencji komunikowania się jednostki z Bogiem, rytuały ulegają strukturalizacji instytucjonalnej i jako takie podlegają wartościowaniu i ocenie co do skuteczności. To pogłębia ich oczywistość społeczną i ujednolicej znaczenia im przypisywane tak bardzo, że nie wymaga to dodatkowych wyjaśnień i jest bezrefleksyjne semantycznie.

Instytucj odpowiadającą za prawidłowe dokonanie rytuałów jest Kościół, który nie tylko uprawomocnia praktyki kultu, ale też podaje wykladni doktryny, czyniąc ją obowiązującą społecznie. Jako wyspecjalizowana instytucja Kościół pełni funkcje nadzorcze i kontrolne w stosunku do ludzi stanowcych wspnot wiernych. Odpowiada więc za socjalizacj rozumianą jako przekazywanie pokoleniom wstępującym zasad religijnych i kszttowanie w ten sposób religijności zgodnej z oczekiwanym ideałem wychowawczym. Ponadto, jak pisze Thomas Luckmann, „Kościół, jak każda instytucja historyczna, wypracowuje tradycje, które są zakorzenione we wslnych kompetencjach

i interesach biurokracji i elit władzy” (Luckmann, 1996: s. 109). Nie zawsze więc te tradycje są czytelne społecznie. Jednak dzięki autorytetowi, przypisanym kompetencjom oraz pełnionym przez Kościół funkcjom społecznym „religia staje się opisaną i wyraźnie widoczną częścią rzeczywistości społecznej” (Luckmann, 1996: s. 109). Jest to instytucja ważna społecznie i niepodważalna z punktu widzenia wartości, które w procesie socjalizacji są internalizowane przez jednostkę i jako „subiektywny system <ostatecznego odniesienia>” (Luckmann, 1996: s. 109) stają się oczywiste kulturowo. Jednak ze względu na zmiany dokonujące się w rzeczywistości społecznej to, co wypracowane tradycją i przypisane strukturze generującej postawy ludzi, nie zawsze jest zgodne z „subiektywnym stanem <ostatecznego odniesienia>”, jak określił to Thomas Luckmann.

Jednostki na co dzień muszą sobie dawać radę z problemami życia społecznego oraz kryzysami egzystencjalnymi. Odpowiedzi udzielane przez Kościół, które mają wskazać wartości ostateczne, wyjaśniać i interpretować cel i sens życia, w subiektywnym przekonaniu jednostki może ważne były kiedyś, w odległej przeszłości, ale jako tradycja nie dają wystarczających rozstrzygnięć co do terażniejszości. Powstaje rozdźwięk między oficjalnie obowiązującym i potwierdzonym instytucjonalnie modelem religijności formułowanym przez Kościół oraz subiektywnym przekonaniem jednostki o tym, co dla niej ma wartość i jest „ostatecznym odniesieniem” ze względu na sytuację życiową i biografię. Socjalizacja oraz jej skutek czyli internalizacja zasad religijnych, oczekiwania środowiskowe i społeczny system kontroli są przyczyną tego, że zinstytucjonalizowany model religijności przyjmuje formę wzorów zachowań, habitusów mówiąc językiem Pierre Bourdieu (2006), których symbolika jest czytelna społecznie. Jednak sytuacje życiowe, które odpowiadają za sferę doświadczeń indywidualnych i kształtują przekonania jednostki, wprowadzają zmiany spontaniczne i niezamierzone, nieuświadomiane i w związku z tym bezrefleksyjne, ale psychologicznie dla jednostki użyteczne, a socjologicznie konieczne ze względu na dokonujące się zmiany struktur.

SPONTANICZNE DZIAŁANIA INTERPRETOWANE RELIGIJNIE

Nie ma tak jednak, aby obowiązujące społecznie i oczywiste kulturowo zachowania określane pojęciem rytuału, były tak samo interpretowane przez wszystkich ludzi. Zróżnicowanie co do postaw wobec obowiązujących społecznie religijnych wzorów zachowań jest faktem, gdyż sfera doświadczeń jednostki, intencjonalność towarzysząca dokonaniu rytuałów oraz wiedza na temat skutków ich dokonania, mają charakter zindywidualizowany. Jak pisze Peter Ludwig Berger, „<spóśb działania> rytuału [...] zwykle składa się z dwóch części – rzeczy, które należy zrobić (dromena) i rzeczy, które należy powiedzieć (legoumena). [...]. Przedstawiając to w inny sposób można powiedzieć, że religijna ideacja tkwi w religijnym działaniu, związanym z nią w sposób dialektyczny, analogiczny do dialektyki zachodzącej między ludzkim działaniem i jego wytworami [...]. Zarówno czyny religijne, jak i religijne legitymizacje, rytuał i mitologia, dromena i legoumena łącznie służą <przywołaniu> tradycyjnych znaczeń zawartych w kulturze i jej głównych instytucjach” (Berger, 2005: s. 75). To, co należy zrobić, chociaż ma potwierdzenie tra-

dycji i jest uznawane społecznie za niezmiennie, jednak jest kwestionowane tym, co się faktycznie robi, zaś to, co należy mówić może stać się puste semantycznie wtedy, gdy nie ma odniesień do doświadczanej przez ludzi rzeczywistości. Ponadto podejmowane działanie i jego skutek, mogą być rozbieżne ze względu na różnicę między tym, co zamierza się dokonać, a tym, co faktycznie może być dokonane. Nie zawsze więc działanie jest zgodne z zamierzonym celem, gdyż intencje mogą wyobrazeniowo znacznie odbiegać od zakładanego efektu końcowego.

Ze względu na wartość przypisywaną przez ludzi religii konieczność dokonania rytuału wynika z powinności, rozumianej jako oczekiwania poparte systemem sankcji, które wymuszają dopełnienia praktyk religijnych. Rytuał, ze względu na tradycyjne formy oraz puste znaczeniowo anachroniczne treści, nie jest zgodny lub może nie być zgodny z realnością doświadczanego przez jednostkę świata. Jak zakłada Pierre Bourdieu, wszelkie struktury społeczne są konstruowane przez ludzi w trakcie podejmowanych działań. Jako habitusy, czyli zasady generujące i organizujące praktyki, są one bowiem obiektywnie dopasowane do celów zdroworozsądkowych rozumianych jako racjonalne praktycznie. Habitus nie ogranicza improwizacji, nie zamyka struktur społecznych, gdyż „habitus jest zasadą trwale generującą przyrost uregulowanych improwizacji i jako zmysł praktyczny dokonuje powtórnego ożywienia struktur obiektywnych, w znaczeniu zobiektywizowanym w instytucjach [...]. Innymi słowy, dzięki habitusowi instytucja znajduje swoje pełne urzeczywistnienie” (Bourdieu, 2006: s. 551). Tak więc, mimo istniejących zasad instytucjonalnych ludzie mają możliwość improwizowania na tyle, na ile pozwala im to czynić praktyczny użytek ze struktur obiektywnych. To, co ogranicza zmiany struktur, to instytucjonalnie potwierdzona prawomocność trwałych elementów rytuału. To zaś, co doprowadza do przemian, jest skutkiem działania podejmowanego przez ludzi spontanicznie po to, aby obowiązujące struktury uczynić „racjonalnie użytecznymi” zarówno indywidualnie, jak i społecznie.

SPONTANICZNOŚĆ A SFERA DOŚWIADCZEŃ RELIGIJNYCH

Świat przeżywany przez jednostkę jest „kontekstem, w jakim odbywa się wszelkie działanie komunikacyjne oraz zasobem nierefleksyjnej wiedzy, z której działający czerpie swe przekonania” (Krasnodębski, Nellen, 1993: s. 20). Jest więc subiektywnym oglądem rzeczywistości społecznej, doświadczaniem jej przez jednostkę oraz formułowaniem sądów indywidualnie uznawanych za obowiązujące. Ze względu na zaangażowanie emocjonalne, które decyduje o przebiegu komunikacji społecznej oraz ma znaczenie dla formułowania przekonań, świat przeżywany jest zarazem światem ocenianym zgodnie z kryteriami, które jednostka uważa za istotne kontekstowo. Sądy na temat innych ludzi są formułowane przede wszystkim w kategoriach moralnych, dobra i zła odnoszonego do sytuacji społecznej, w której znajduje się jednostka. Sądy na temat religii, są kontekstowo odnoszone do wiedzy, którą jednostka posiada na temat Boga i sił nadprzyrodzonych oraz instytucjonalnego modelu religijności. Wiedza na temat tego, co jest wymagane przez Kościół, co jest określane pojęciem grzechu oraz poczucie grzechu jako

stan emocjonalny, stanowią kategorie, którymi posługuje się jednostka w swych ocenach działań podejmowanych z przyczyn religijnych. O ile więc konteksty działań społecznych są skutkiem doświadczeń interakcyjnych, to konteksty działań religijnych są dla jednostki zapośredniczone przez sądy formułowane przez Kościół katolicki.

Subiektywny charakter religijności powoduje konieczność wskazania, czym jest doświadczenie religijne. Jako szczególnie ważną dla rozważań zawartych w tym eseju podam sławną odpowiedź udzieloną przez Williama Jamesa, autora książki pt. *Doświadczenia religijne*, Jamesowi Prattowi. William James powiedział, że jest to „każda chwila życia, która bardziej przybliży jednostce rzeczywistość spraw duchowych” (cyt. za: Socha, 2001: s. 4). W tym rozumieniu duchowość jest formą pogłębionej religijności, która ma charakter immanentny ze względu na przeżycia, ale transcendentny w stosunku do świata. Jako forma pogłębionej religijności duchowość jest rozumiana jako coś więcej niż wymogi religii zinstytucjonalizowanej (Wiseman, 2009: s. 17-25). Trudno jednak określić czym jest duchowość, gdyż „opisy duchowości dawane przez respondentów wydają się mieć związek z nadnaturalnością a nawet świętością (kościelnością); pojawiają się jako kod werbalny pozwalający wyrazić dobre stany emocjonalne. Prawie jedna czwarta wiernych, przynależnych do Kościoła w Kendal Anglia, definiuje swoją duchowość w terminach, które wskazują ezoterykę (‘być w kontakcie z nieuchwytną energią’) lub religię (‘być posłusznym Bogu’). Reszta mówi, że jest to miłość, bycie skromną (pryzwoitą) i wrażliwą osobą lub czymś, co można przypisać człowieczeństwu” (Voas, 2009: s. 159). W Polsce duchowość jest kojarzona z religijnością i znaczeniowo łączona z pojęciem duszy, z osobowością rozumianą jako indywidualna ciekawość świata, jako otwartość, wyobraźnia oraz jako zdolność intelektualna wiodąca do poszukiwania prawdy (Mielicka-Pawłowska, 2017: s. 28).

Wskazanie „rzeczywistości spraw duchowych”, jako towarzyszących na co dzień jednostce stanów emocjonalnych, pozwala doświadczenie religijne łączyć z każdą chwilą życia, a nie tylko ograniczać do czasu i miejsca odprawiania rytuałów. Duchowość, jako pogłębiona religijność pozakościelna, jako cecha osobowości (człowieczeństwa), jest systemem wierzeń i praktyk, które dokonuje jednostka z myślą o siłach nadprzyrodzonych, niezależnie od tego, jak są one przez nią wyobrażane (Pawluczuk, 2004: s. 91). Subiektywność doświadczeń te wyobrażenia kształtuje, ale zarazem zinternalizowany model religii zinstytucjonalizowanej ogranicza konceptualizację intuicji i przekonań do tego, jak jednostka jest w stanie pomyśleć na temat sacrum w kategoriach czytelnych społecznie wypowiedzi językowych. Intuicja może podpowiadać jednostce to, co nie jest zawarte w zdefiniowanych zachowaniach rytualnych oraz wyrażana w słowach pozwalających nazwać świat rzeczywistości pozaempirycznej zgodnie z językiem Kościoła. Z tego punktu widzenia duchowość, jako immanentna cecha przeżyć i doświadczeń religijnych zawsze o charakterze jednostkowym, z jednej strony ożywia puste semantycznie rytuały zinstytucjonalizowane, ale z drugiej wprowadza odmiany indywidualnej religijności, które mogą dawać podstawę do powstania zachowań zrytualizowanych (Zaręba, Gawlak, 2023; Sroczyńska, 2021).

SPONTANICZNOŚĆ A INTENCJONALNOŚĆ RYTUAŁÓW

Intencje, rozumiane jako zamierzenie, zamiar czy motyw czynienia dobra, mają swoją, jak to określił Immanuel Kant, „obiektywną realność teoretyczną”, która pojęcie „empiryczne nieuwarunkowanej przyczyny” odnosi do realności praktycznej (Kant, 1984: s. 94). Intencje bezpośrednio łączą się z wyobrażanym przez jednostkę stanem rzeczy, który jest realny wtedy, gdy podejmowane działania pozwalają przewidzieć jego osiągnięcie. Problem polega na tym, że skuteczność podejmowanych przez jednostkę działań jest zakładana, a nie realna empirycznie. Istotą zaś intencjonalności jest czynienie dobra niezależnie od tego, czy jest ono potwierdzone istnieniem norm i otoczone systemem sankcji, czy wynika z chęci jednostki. Ze względu na realną nieprzewidywalność skutków działań podejmowanych przez jednostkę intencje czynienia dobra nie usprawiedliwiają zaistnienia zła. Nie zwalniają też jednostki z odpowiedzialności za uczynione zło. Rytuály, jako obowiązujące społecznie wzory zachowań, mają wyeliminować nieprzewidywalne skutki, aczkolwiek jest to raczej zakładane niż potwierdzone empirycznie. Rytuály bowiem są formą działania, która w przekonaniu ludzi jest logicznym kojarzeniem przyczyn i skutków niezależnie od faktycznego następstwa zdarzeń.

Jak pisze Roy A. Rappaport, „wykonywanie mniej lub bardziej niezmiennych sekwencji formalnych czynów i wypowiedzi niekodowanych przez wykonawców logicznie pociąga za sobą ustanowienie konwencji, zawarcie kontraktu społecznego, stworzenie zintegrowanych porządków konwencjonalnych, które będziemy zwać Logoi (od Logos w liczbie pojedynczej [...]), wyposażenie kodowanego przekazu w treści moralne, skonstruowanie czasu i wieczności, przedstawienie paradygmatu stworzenia, wytworzenie pojęcia świętości i uświęcenia porządku konwencjonalnego, ustanowienie teorii rzeczy tajemnych, przywoływanie doświadczenia numinotycznego, świadomość boskości, uchwycenie tego, co uświęcone, i ustanowienie porządków znaczeniowych wykraczających poza teorię znaczenia” (Rappaport, 2007: s. 56). Tak więc logiczność rytuałów niezależnie od tego, czy jej zależność przyczyn i skutków jest racjonalna, ustanowiona jest konwencją. Intencje projektują logiczność, a potwierdzone obowiązującym społecznie systemem przekonań, ukonkretniają i obiektywizują realność wyobrażeń religijnych.

Ustanowienie konwencji jest skutkiem działań podejmowanych przez jednostkę spontanicznie, a następnie powielanych oraz przekazywanych innym. Niezależnie od tego, czy działanie to wynika z „potrzeby serca”, czyli woli czynienia dobra, czy z poczucia odpowiedzialności, jego motywy stają się logiczną dla jednostki przyczyną zachowań rytuałnych. Zamierzenia, które generowane są przeżyciami i stanami emocjonalnymi jednostki, nie tylko pozwalają formułować sądy o rzeczywistości pozaempirycznej, ale też kształtować indywidualne przekonania co do prawdy o jej istnieniu. Jak pisze Roy A. Rappaport „istotą świętości jest niepodważalność” (Rappaport, 2007: s. 455). To rytuał ustanawia niepodważalność sądów, a przekonania jednostki wynikające z emocjonalnie zabarwionych zamierzeń wywołują spontanicznie podejmowane działania, które mają te przekonania potwierdzić. Przekazywane innym ludziom jako sądy o rzeczywisto-

ści czynią rytuał faktem intersubiektywnym i w ten sposób stają się obowiązującą formą zrytualizowanych zachowań uznawanych za religijne.

Subiektywnym przekonaniem religijnym jest „każda chwila życia, która bardziej przybliży jednostce rzeczywistość spraw duchowych” (Socha, 2001: s. 4), każda chwila życia, która ma wartość i jest „ostatecznym odniesieniem” ze względu na sytuację życiową, doświadczenia i świat przeżywany wewnątrz. Przekonanie o logicznym związku między intencją, zrytualizowanym działaniem oraz interwencją sił nadprzyrodzonych, czyni „rzeczywistość spraw duchowych” specyficzną dla jednostki religijnością. Teza ta wyjaśnia statystycznie ważną rozbieżność między deklaracją wiary religijnej a uczestnictwem wiernych w praktykach kultu religijnego. Przekonanie o tym, że jest się osobą wierzącą, gdyż ma się własne przekonania na temat Boga, sił nadprzyrodzonych czy sfery sacrum, logicznie łączy pozakościelne zachowania zrytualizowane ze sposobem myślenia o rzeczywistości pozaempirycznej. W czasach ponowoczesnych religijność zindywidualizowana, prywatna czy selektywna, jako forma przekonań ludzi o tym, co nadprzyrodzone, przybiera formę „układanki”.

Jak pisze Janusz Mariański, „w obliczu narastających zagrożeń i niepewności, a także pogłębiającego się ryzyka, które jest następstwem osobistych działań, ludzie poszukują nowych punktów oparcia, znowu zwracają się do religii, często istniejących poza oficjalnymi Kościołami tradycyjnymi, albo sami konstruuja nowe, często niejasne, formy religijności” (Mariański, 2004: s. 301). Wybierają więc to, co sami uznają za ważne, a wybory wynikają z tak charakterystycznej dla społeczeństwa ponowoczesnego, konieczności indywidualnego projektowania własnego życia i poczucia odpowiedzialności za jego przebieg. Pluralizm świata ponowoczesnego, wartość wolności i samostanowienia oraz sekularyzacja, jako cechy ponowoczesności, wprowadzają indywidualizację religijności rozumianą jako proces odchodzenia od religii zinstytucjonalizowanej i wybieranie przez jednostkę orientacji religijnej i modelu religijności zgodnej z własnymi przekonaniami. „Ten wybór staje się oczywistością kulturową, dostosowaną do osobistych możliwości jednostki” (Mariański, 2010: s. 180). Tak więc o tym, co znaczy być człowiekiem religijnym i jak wyrażać swoją religijność poprzez podejmowane działania, decyduje jednostka odwołując się do symboli i znaków kulturowych interpretowanych zgodnie z obowiązującym kanonem lub do własnych doświadczeń i przeżyć uznawanych za religijne, nadprzyrodzone, cudowne, niewyjaśnialne ze względu na ich niecodziennosc.

SPONTANICZNOŚĆ A ZAKRES POSIADANEJ WIEDZY

Zachowania zrytualizowane, rozumiane jako pozakościelne wzory zachowań, są konsekwencją doznań i doświadczeń interpretowanych jako cudowne, wyjątkowe i zarazem nadprzyrodzone. Ich punktem odniesienia jest własne doświadczenie jednostki oraz doświadczenie innych ludzi znane jej z przekazów werbalnych (w tym medialnych – wirtualnych). Znaczenie ma też zakres posiadanej przez jednostkę wiedzy, która stanowi punkt wyjścia dla formułowania wypowiedzi sensotwórczych. Spontaniczność zachowań zrytualizowanych, podobnie jak sposób interpretowania rytuałów, ma związek

zarówno z tym, co się robi (dromena), jak i tym, co się mówi (legoumena), jak określił to Peter Ludwig Berger. Obowiązujące schematy percepcyjne pozwalają zinterpretować zachowania, które mają społeczne znaczenia, jako działania podejmowane przez ludzi ze względów religijnych. Werbalny aspekt rytuału czy zachowań zrytualizowanych warunkowany jest tym, co da się powiedzieć ze względu na język, a dokładniej schematy pojęciowe strukturujące wypowiedź. Z obu powodów spontaniczność w zachowaniach ludzi uzależniona jest od wiedzy na temat religii zinstytucjonalizowanej.

Jak pisze Janusz Mariański, „indywidualizacja religii oznacza przechodzenie od posiadania religii jako swoistego dziedzictwa kulturowego, do bycia religijnym (duchowym) bez zapośredniczenia kościelnego” (Mariański, 2010: s. 181). Tak więc duchowość, rozumiana jako religijność pozakościelna, określana jest w taki sposób, w jaki są rozpoznawalne społecznie treści pozwalające wartościować konsekwencyjny parametr religijności. Przynależy do niego interpretowanie zachowań jednostki przez pryzmat wartości moralnych (np. miłość bliźniego, empatia), ale też społecznych (dobra powszechnego) i globalnych (np. proekologicznych).

Spółeczeństwo ponowoczesne, rozumiane jako społeczeństwo informacyjne, jako specyficzna forma „społecznej organizacji, w której wytwarzanie, przetwarzanie i transmisja informacji staje się fundamentalnym źródłem produktywności i władzy” (Castells, 2008: s. 36) jest zarazem społeczeństwem, w którym wiedza staje się nie tylko obowiązkiem, ale i koniecznością istnienia w świecie społecznym. Nowe technologie, które pojawiły się pod koniec XX wieku, a przede wszystkim Internet, dają możliwość każdemu zdobyć tak wielki zakres informacji, że przekracza to znacznie możliwości percepcyjne pojedynczego człowieka. Ze względu na swoją fragmentaryczność, wyrwykowość oraz powszechność dostępu, jest to zarazem wiedza tajemna (Wójtowicz, 2019: s. 77), spopularyzowana tak, że wybór ideologii, wartości oraz wzorów zachowań jest zarazem wyborem przekonań, które zdobyta wiedza pozwala uznać za prawdziwe. Proces ten obejmuje też religie, a konsekwencją jego zachodzenia jest pojawienie się i dominacja tzw. religijności popularnej (Knoblauch, 2010).

Jak pisze Hubert Knoblauch, duchowość nie jest bardziej alternatywna i zróżnicowana niż inne formy religijności, ale jest popularna i staje się modna. Socjologowie religii zwrócili uwagę na termin duchowość, traktując go jako alternatywną religijność pozakościelną, ale raczej ze względów analitycznych niż empirycznych. Duchowości, zgodnie z konstruowanym modelem teoretycznym religijności alternatywnej, pozakościelnej, można przypisać takie wskaźniki, jak: immanencję na skalę kosmiczną, kreatywność, wewnętrzne stany emocjonalne, mistycyzm, osobiste doświadczenia, poczucie szczęścia i dobrostan, indywidualizm i inne (Knoblauch, 2010: s. 29-30). Powszechność i ogólna dostępność takich form duchowości nie powoduje jednak zaniku religijności, ale raczej ją spopularyzuje, wprowadzając transgresyjność i transcendentność pozwalającą przekroczyć granice religii zinstytucjonalizowanej (Knoblauch, 2010: s. 34).

Wiedza na temat różnorodności staje się oczywistą kulturowo przyczyną zaistnienia religijności dyfuzyjnej, której cechą jest nie tylko odchodzenie od Kościoła wiernych, ale też od ruchu New Age dominującego pod koniec XX wieku. Jak pisze w pierwszych

słowach swojej książki Dorota Hall, „dokładnie nie wiadomo, czym jest New Age. Ogólnie można by powiedzieć, że za terminem tym skrywa się sprzeciw wobec dualistycznej filozofii europejskiej, cywilizacji technicznej, skostniałych instytucji kościelnych. A równocześnie holistyczna wizja świata, która uzupełnia ogląd rozumowy intuicją, poznanie mistycznym, która dowartościowuje parapsychologiczne właściwości umysłu oraz cielesność w relacjach ze sferą sakralną. To także sposób myślenia, wierzenia, działania, który odwołuje się do idei filozoficzno-religijnych Wschodu (buddyzm, hinduizm, taoizm), jak również do nieortodoksyjnych nurtów chrześcijaństwa, islamu, judaizmu oraz tak zwanej wiedzy tajemnej czy ezoterycznej” (Hall, 2007: s. 18). Różnorodność proponowana przez New Age przełomu XX i XXI wieku pozwoliła nie tylko na dokonywanie przez ludzi wyboru religii, ale też religijności zarówno co do prawd wiary, jak i praktyk religijnych.

Konsekwencją zainteresowań religiami Dalekiego Wschodu, jest zapewne pojawienie się nowych form religijności określanych pojęciem duchowości. Szczególnie ważne jest zainteresowanie ludzi holistyczną wizją świata, głęboką ekologią, ideami antyantropocentrycznymi oraz kosmicznie pojmowanymi siłami natury (Mielicka-Pawłowska, 2021). Z tego punktu widzenia, wszystkie rytuały, jeśli nawet są potwierdzone instytucjonalnie, przynależą do zachowań zrytualizowanych. Jeśli nawet liturgia Kościoła potwierdza prawomocność dokonanej sfery behawioralnej rytuału, to znaczenia spontanicznie i indywidualnie przypisywane działaniom, znacznie mogą odbiegać od sformalizowanych sposobów interpretowania zachowań jako religijne. Ze względu na to, że rytuał ustanawia prawdę o rzeczywistości pozaempirycznej, gdyż „prawda boskich porządków, jak również boskich bytów jest ustanowiona w rytuale” (Rappaport, 2007: s. 456), to „znaczenie poprzedza użycie języka, jak też następuje po nim. Znaczenie więc tworzy język i zarazem jest przez niego tworzone, podobnie język zarówno tworzy znaczenie, jak i jest przez nie tworzony” (Rothenbuhler, 2003: s. 31).

Każda zaś zmiana znaczenia jest też zmianą działania i odwrotnie, zmiana działania zmienia język wypowiedzi. Związki między słowem a jego reprezentacją są bowiem zakładane umową społeczną. Z tego właśnie powodu niezmiennosc rytuałów liturgicznych, zgodnych z tradycją Kościoła i dokonywanych regularnie przez wierzących, spontanicznie zmienia się jednak ze względu na znaczenia, które przypisywane są przez ludzi zachowaniom religijnym. Nadawanie zindywidualizowanych treści temu, co obowiązujące instytucjonalnie, ma związek nie tylko z zakresem posiadanej wiedzy o rzeczywistości pozaempirycznej, ale też ze sferą doświadczeń uznawanych za duchowe ze względu na treści przypisywane nadprzyrodzoności.

ZAKOŃCZENIE

Duchowość i religijność są to dwa pojęcia, które mają wspólne znaczenia wtedy, gdy przynależne do nich desygnaty wskazują istnienie wiary w rzeczywistość pozaempiryczną. Homo religiosus, jest to „człowiek wierzący w obecność mocy (świętości), potrafiący nawiązać kontakt z sacrum i podporządkowujący swoje postępowanie owej

wierze i owemu doświadczeniu” (Libiszowski-Żółtkowska, 2004: s. 140). Niezależnie od tego, jak ukonkretniane jest sacrum, człowiek współczesny manifestuje swoją religijność w sposób określony społecznie poprzez rytuały i zachowania zrytualizowane. Jego celem jest poznanie sensu istnienia, porządku rządzącego losem człowieka oraz całym wszechświatem, ale też poznanie samego siebie, dokonanie transgresji osobowości oraz przekroczenie granic rzeczywistości. Duchowość jest takim rodzajem wiary, która zakłada transgresję i transcendencję jako cel podejmowanych działań zrytualizowanych.

Wiara religijna w wymiarze konsekwencyjnym religijności przekładana jest m.in. na działania rytualne (prokościelne) i zrytualizowane (pozakościelne), którym nadawane są znaczenia etyczne. Granica dzieląca instytucjonalne i pozainstytucjonalne formy religijności jest jednak płynna ze względu na formę i treści przypisywane przez ludzi zachowaniom religijnym. Niezależnie bowiem od przepisów liturgicznych, wzorów behawioralnych i werbalnych, każdy człowiek, który wierzy w moc sacrum, nie tylko wykonuje intencjonalnie znane sobie praktyki kultu religijnego, ale też tworzy je i zmienia zgodnie z indywidualnymi preferencjami lub motywami. Przy czym, w społeczeństwie informacyjnym nie jest ważne źródło wiedzy religijnej, gdyż indywidualizm i prywatyzacja religii pozwala ukonkretniać sacrum w sposób, który znacznie odbiega od religii zinstytucjonalizowanej. Zglobalizowany świat idei i ideologii religijnych, zacierane granice różnic kulturowych oraz względność społecznych systemów normatywnych spowodowana pluralizmem, pozwala nie tylko wybierać, ale i przebierać tak, aby z różnorodności powstało to, co indywidualnie jest zgodne z poglądami jednostki na temat rzeczywistości pozaempirycznej.

Istotą duchowości rozumianej jako ponowoczesna forma religijności jest wiara w istnienie rzeczywistości pozaempirycznej, nadprzyrodzonej mocy, potężnej siły o skali kosmicznej, którą należy brać pod uwagę w codziennych działaniach, wykonując różnego rodzaju praktyki zrytualizowane. Najszerza definicja duchowości powinna więc brać pod uwagę zarówno substancjalne (ideacyjne), jak i funkcjonalne (realizacyjne) rozumienie religijności, zarówno wiarę w istnienie rzeczywistości pozaempirycznej określanej jako sacrum, jak i działania podejmowane przez ludzi z myślą o nawiązaniu kontaktu z tą rzeczywistością poprzez dokonywanie intencjonalnych zachowań zrytualizowanych.

BIBLIOGRAFIA

1. Baniak J. (2022), Religijność i moralność młodzieży polskiej w latach 1956-2018 na tle przemian cywilizacyjnych i społecznych. Studium socjologiczne, Wydawnictwo Nauk Społecznych i Humanistycznych Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, Poznań.
2. Berger P. L. (2005), Święty baldachim. Elementy socjologicznej teorii religii, tł. W. Kurdziel, Zakład Wydawniczy NOMOS, Kraków.
3. Bourdieu P. (2006), Struktury, habitus, praktyki, w: Socjologia. Lektury, red. P. Sztompka, M. Kucia, Wydawnictwo Znak, Kraków, s. 546-558.
4. Castells M. (2008), Społeczeństwo sieci, tł. M. Marody, K. Pawluś, J. Sławiński, S. Szymański, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
5. Durkheim É. (1983), Elementarne formy życia religijnego, w: Socjologia religii. Wybór tekstów, wyboru dokonał i opracował F. Adamski, Wydawnictwo Apostolstwa Modlitwy, Kraków, s. 9-13.

6. Flanagan K. (2007), Introduction to: A Sociology of Spirituality, ed. K. Flanagan, P. C. Jupp, Publisher: Ashgate, Aldershot, England, s. 1-21.
7. Hall D. (2007), New Age w Polsce. Lokalny wymiar globalnego zjawiska, Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, Warszawa.
8. Kant I. (1984), Krytyka praktycznego rozumu, tł. J. Gałęcki, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa.
9. Klimski W. (2023), Religijność głęboko wierzącej młodzieży, „Zeszyty Naukowe KUL”, nr 3, s. 47-62.
10. Knoblauch H. (2010), Popular Spirituality, „Anthropological Journal of European Culture”, nr 1, s. 24-39.
11. Kotłowska A. (2010), Fenomenologiczna myśl antropologiczna Edyty Stein, „Fenomenologia”, nr 8, s. 63-79.
12. Krasnodębski Z., Nellen K. (1993), Wstęp, w: Świat przeżywany. Fenomenologia i nauki społeczne, red. Z. Krasnodębski, K. Nellen, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa, s. 7-24.
13. Libiszowski-Żółtkowska M. (2004), Homo religiosus, w: Leksykon socjologii religii. Zjawiska – badania – teorie, red. M. Libiszowski-Żółtkowska, J. Mariański, VERBINUM Wydawnictwo Księży Werbistów, Warszawa, s. 140-141.
14. Luckmann Th. (1996), Niewidzialna religia. Problemy religii we współczesnym społeczeństwie, tł. L. Bluszcz, Zakład Wydawniczy NOMOS, Kraków.
15. Mariański J. (2004), Ponowoczesność a religia, w: Leksykon socjologii religii. Zjawiska – badania – teorie, red. M. Libiszowski-Żółtkowska, J. Mariański, VERBINUM Wydawnictwo Księży Werbistów, Warszawa, s. 300-303.
16. Mariański J. (2010), Religia w społeczeństwie ponowoczesnym. Studium socjologiczne, Oficyna Naukowa, Warszawa.
17. Mielicka-Pawłowska H. (2017), Duchowość ponowoczesna. Studium z zakresu socjologii jakościowej, Zakład Wydawniczy NOMOS, Kraków.
18. Mielicka-Pawłowska H. (2021), Socjoekologiczne orientacje na wartości, w: A. Kościółek, B. Kotowski, H. Mielicka-Pawłowska, Płaszczyzny zjawisk społecznych. Obywatelskość, Cyberprzestrzeń, Socjoekologia, Wydawnictwo Uniwersytetu Jana Kochanowskiego, Kielce, s. 127-181.
19. Pawluczuk W. (2004), Duchowość, w: Leksykon socjologii religii. Zjawiska – badania – teorie, red. M. Libiszowski-Żółtkowska, J. Mariański, VERBINUM Wydawnictwo Księży Werbistów, Warszawa, s. 90-92.
20. Rappaport R. A. (2007), Rytuał i religia w rozwoju ludzkości, tł. A. Musiał, T. Sikora, A. Szyjewski, Zakład Wydawniczy NOMOS, Kraków.
21. Rothenbuhler E. W. (2003), Komunikacja rytualna. Od rozmowy codziennej do ceremonii medialnej, tł. J. Barański, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków.
22. Socha P. M. (2001), Przedmowa: Doświadczenia religijne po 100 latach, w: W. James, Doświadczenia religijne, tł. J. Hempel, Zakład Wydawniczy NOMOS, Kraków, s. 1-21.
23. Sroczyńska M. (2021), Sacrum a młodzież, Wydawnictwo Libron, Kraków.
24. Stark R., Glock Ch. Y. (1998), Wymiary zaangażowania religijnego, w: Socjologia religii. Antologia tekstów. Wybór i wprowadzenie W. Piwowarski, Zakład Wydawniczy NOMOS, Kraków, s. 182-187.
25. Świeżyński A. (2012), The Concept Of Miracle As An „Extraordinary Event”, „Roczniki Filozoficzne”, nr 2, s. 89-108.
26. Voas D. (2009), Surveys of behaviour, beliefs and affiliation: micro-quantitative, w: Sociology of religion, ed. J. A. Beckford, N. J. Demerath III, Sage Publications, London, s. 144-166.
27. Wiseman J. A. (2009), Historia duchowości chrześcijańskiej, tł. A. Wojtasik, Wydawnictwo WAM, Kraków.
28. Wójtowicz A. (2012), Doctrina sacra, ezoteryzm – osvajanie tajemnicy, w: Pluralizm religijny i odmiany ezoteryzmu, red. A. Wójtowicz, W. Klimski, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa, s. 37-110.
29. Zaręba S. H. (2012), Religijność młodzieży w środowisku zurbanizowanym. Socjologiczne studium teoretyczno-empiryczne, Oficyna Pobito, Warszawa - Rzeszów.
30. Zaręba S. H., Gawlak M. (2023), Doświadczenie religijne jako subiektywne przeżywanie „sacrum” w teoretycznych i empirycznych odsłonach, „Zeszyty Naukowe KUL”, nr 1, s. 49-68.

WYSOCE RELIGIJNI MŁODZI KATOLICY NA SŁOWACJI
HIGHLY RELIGIOUS YOUNG CATHOLICS IN SLOVAKIA

ONDREJ ŠTEFAŇAK

FACULTY OF ART, DEPARTMENT OF PHILOSOPHY AND POLITICAL SCIENCE,
CONSTANTINE THE PHILOSOPHER UNIVERSITY IN NITRA, HODŽOVA 1, 949 01 NITRA, SLOVAKIA

Streszczenie

We współczesnej socjologii religii znaczną uwagę poświęca się zjawisku, które D. Hervieu-Léger nazwała przynależnością bez wiary. Wiele osób – zwłaszcza młodych – nadal deklaruje przynależność do konkretnej religii, ale jednocześnie chciałoby decydować o swojej wierze lub niewierze w różne prawdy doktrynalne lub normy moralne swojej religii. Z drugiej strony pewien odsetek młodych ludzi nie tylko identyfikuje się z konkretną religią, ale jednocześnie deklaruje głęboką wiarę religijną. Na Słowacji, według różnych badań socjologicznych, wynosi on około 10,0 %. W zarysowanym kontekście prezentowane studium socjologiczne stara się przybliżyć do wartości religijnych i moralnych wysoce religijnych młodych katolików na Słowacji. Zwraca również uwagę na różnice między młodzieżą słowacką jako całością, słowackimi katolikami oraz wysoce religijnymi katolikami na Słowacji. Wnioski opierają się głównie na badaniach religijności i moralności młodzieży w regionach Spisz, Liptow i Orawa, w których około 10,0 % młodych katolików deklaruje głęboką wiarę religijną. Studium skupia się na wszystkich głównych wymiarach religijności – religijność ogólna, akceptacja doktryny religijnej, realizacja praktyk religijnych, doświadczenie religijne, wiedza religijna, wspólnota religijna oraz akceptacja moralności religijnej.

Słowa kluczowe: głęboka wiara religijna, katolicy, młodzież, moralność, religijność, Słowacja.

Abstract

In the current sociology of religion considerable attention is devoted to a phenomenon that D. Hervieu-Léger called belonging without believing. Many people – especially young people – continue to declare affiliation to specific religion, but at the same time they would like to decide about their own belief or unbelief into various doctrinal truths or moral norms of their religion. On the other hand, a certain percentage of young people do not only identify with specific religion, but at the same time declare a deep religious faith. In Slovakia, according to various sociological researches, it is about 10,0 %. In the outlined context, the presented sociological study seeks to approach religious and moral values of highly religious young Catholics in Slovakia. Attention is paid also to differences between Slovak youth as a whole, Slovak Catholics and highly religious Slovak Catholics. The conclusions rely mainly on researches of the religiousness and morality of youth in the regions of Spiš, Liptov and Orava, in which around 10,0 % of young Catholics declare a deep religious faith. The study focuses on all main dimensions of religiosity – general religiousness, acceptance of religious doctrine, practising of religious acts, religious experience, religious knowledge, religious community and acceptance of religious morality.

Key words: catholics, deep religious faith, morality, religiousness, Slovakia, youth.

INTRODUCTION

Sociologists of religion point to various trends in religiousness and spirituality which do not only reveal gradual secularization of a significant part of youth but at the same time also desecularization, renewed spirituality and evangelization of a certain part of young generation. There are ongoing discussions between those still referring to the theory of secularization and those who are searching for new explanations of religious changes in the youth environments. Various theories that have been created within the sociology of religion are sometimes presented as competitors, but in fact they do not exclude one another and they are mutually complementary. For a deeper understanding of numerous changes in the context of religion of our contemporary world it is necessary to find connections between various paradigms. The contemporary youth environments have a tendency to give way to multiple types of religious transformation that have many forms and directions (Mariański, 2010: p. 9-13). In the outlined context, it is important to remember the fact that sociology of religion is a discipline that adheres to the principle of neutrality – in other words the sociologists of religion observe and explain religious changes but do not speak about religious development or decline (Mariański, 2008: p. 13-35).

Each of socio-religious paradigms or theories enriches our knowledge of religiousness and its transformation. Apart from these there are several eloquent statements coming from the socio-religious circles that say much about changes on the background of religious scene in the world today. For example the statement of G. Davie „believing without belonging” to identify those who in reality accept certain truths of faith of a specific religious organization though they formally do not belong to it or they do not identify with it (1994). I dealt with this topic in detail within the context of Slovak youth in: „The Phenomenon of Believing without Belonging among Slovak Youth (What does a youth who does not identify with any religion believe in?)” (Štefaňak, 2020: p. 111-123).

Or the statement „belonging without believing” used by D. Hervieu-Léger to name those who formally belong to a certain religious organization, they even declare this allegiance, however in reality they don’t agree with all its teaching (1999). I dealt with this topic in detail within the context of Slovak Catholic youth in: „Katolícka mládež = katolícka viera? (Catholic Youth = Catholic Faith?)” (Štefaňak, 2013a: p. 165-196). In a certain sense, we can say that the latter statement is the object of interest for this article – in particular its verification in the context of the Slovak young Catholics as a whole and specifically in the context of the Slovak young Catholics that declare a deep religious faith.

We can logically assume that in the environment of Slovak Catholic youth as a whole the phenomenon of “belonging without believing” will be present much more often than in the environment of Slovak Catholic youth declaring a deep religious faith. We expect that highly religious young Catholics will not only identify with the Catholic Church, respectively declare a deep religious faith, but will also know and accept the Catholic truths of faith, practice compulsory and optional religious acts, experience deeper religious experiences, actively engage in religious associations or movements, and

accept Catholic moral norms. Whether it really is like that, we will be able to say at the end of this scientific study, which, in addition to describing the religiosity and morality of highly religious young Catholics, also deals with the differences between highly religious Slovak Catholic youth, Slovak Catholic youth and Slovak youth as a whole. The whole text consists of one shorter and one longer part: 1. Theoretical and methodological assumptions, 2. Religiosity and morality of highly religious young Catholics in Slovakia.

THEORETICAL AND METHODOLOGICAL ASSUMPTIONS

The main focus (point of research) in the presented sociological study is the analysis of religiosity and morality of highly religious Catholic youth in Slovakia. In other words – it looks for an answer to a question: What are religious and moral values, attitudes and behaviours of Slovak young Catholics, who in the context of general religiosity declare a deep religious faith? According to many sociologists of religion, only in this relatively small group of young people we can talk about church-oriented religiosity, which is characterized by a high level of religious involvement in all its basic dimensions. This does not mean that young people with church-oriented religiosity do not know any deviations from the official teaching of the church, but the observed differences are not frequent and do not concern the central issues of religious faith (Zulehner, 2003: p. 387-390). Similarly, only in this relatively small group of young people we can talk about church-oriented morality, which is characterized by a high level of acceptance of moral norms – especially religious ones (for example the first commandment of the Decalogue: „I am the Lord your God, you shall have no other Gods before me”) (Świątkiewicz, 2020a: p. 23-36).

These presented theses as well as other thesis or concepts in sociology of religion or sociology of morality have to be constantly verified with the help of empirical research. In the outlined context, I would like to introduce several interesting sociological analyses from which we can step by step disclose a real picture of religious or moral values, attitudes and behaviour of Slovak young people, who identify with the Catholic Church and at the same time declare a deep religious faith. The article centres on all basic dimensions or expressions of religiosity – general religiosity, acceptance of religious doctrine, practising of religious acts, religious knowledge, religious experience, religious community and acceptance of religious morality (Stark, Glock, 2003: p. 182-187).

From those two above mentioned phenomena („believing without belonging” and „belonging without believing”) it is probably easier to analyse the second of them. Affiliation without faith can be relatively simply described for example when we measure what percentage of Catholics do not accept Catholic truths of faith, do not take part in Catholic religious acts, do not accept Catholic moral norms etc. Faith without affiliation is harder to analyse. It touches especially people who do not identify themselves with any religious organisation (in Slovakia, according to the last census in 2021, it is approximately one quarter – 23,8 %) (<https://www.scitanie.sk>), but also people who, in addition to their own religion, accept some elements of other religions as well. It is obvious that both of the above mentioned phenomena may also touch highly religious Catholic youth, al-

though probably in a lower rate than Catholic youth, respectively youth as a whole. Even highly religious Catholic youth can reject some elements of the Catholic faith or morality, respectively accept certain elements of the faith or morality of non-Catholic religions.

According to the last census in 2021, approximately three-fifths of Slovaks identified with the Catholic Church (59,8 %). It should be noted that this is a significant decrease in comparison to the previous census in 2011 (65,8 %) (<https://www.scitanie.sk>). It is difficult to clearly indicate the reasons for such a significant decline (natural replacement of generations, insufficient religious socialization of children and youth, the question of financing of Churches or religious organisations – depending on the results in the census, the crisis related to Covid-19, several publicly discussed issues related to the activity of churches or religious organisations since the previous census – e.g. the case of Archbishop Bezák ...). Among Slovak Catholics – according to various sociological surveys – about ten percent declare a deep religious faith, respectively strong religiosity (Matulník, 2008; Tížik, Zeman, 2017; Štefaňák, 2021). In the environment of Slovak youth, a deep religious faith, respectively strong religiosity is present approximately at the same rate (Tížik, Zeman, 2017; Štefaňák, 2019).

Within theoretical and methodological assumptions of presented study, it is finally necessary to notice that all accepted conclusions will be based on own empirical research of religiosity among the young people in the regions of Spiš, Liptov and Orava in northern Slovakia that took place in 2006 and in 2016 on the samples of 629 and 766 respondents (Štefaňák, 2019: p. 33-47). As such they are trying not to be ideologically burdened but sociologically balanced. In the scope of mentioned research there were about eighty percent of the young people who identified themselves with the Catholic Church – 520 (2006) a 536 (2016). Of these, about eight percent of respondents declared a deep religious faith – 40 (2006) a 42 (2016). In the case of selected indicators of religious morality, the accepted conclusions will be based also on sociological research of moral values among the young people in the regions of Spiš, Liptov and Orava in northern Slovakia that was carried out in 2011 on the sample of 1127 respondents (Štefaňák, 2013b: p. 71-99). In the scope of this research there were also about eighty percent of the young people who identified themselves with the Catholic Church (869) and about ten percent of them declared a deep religious faith (91). The subject of interest of the presented sociological study will be the views of this group (highly religious young Catholics) on religious, moral, respectively worldview issues – in comparison to Catholic youth and youth as a whole.

RELIGIOSITY AND MORALITY OF HIGHLY RELIGIOUS YOUNG CATHOLICS IN SLOVAKIA

The second part of this article presents religiosity and morality of the searched Slovak young people, who identify themselves with the Catholic Church and at the same time declare a deep religious faith. It does so within the seven basic dimensions of religiosity: general religiousness, acceptance of religious doctrine, practicing of religious

acts, religious knowledge, religious experience, religious community and acceptance of religious morality (Piwowski, 2000: p. 58-66). In order to introduce various elements of religiosity and morality among the highly religious young Catholics in Slovakia in a complete and logical way we will choose two or three most basic indicators of religious involvement from each of the basic dimensions of religiosity as required for this analysis.

Before the introduction of individual indicators of religiosity and morality among the highly religious young Catholics we can briefly say that majority of this group (N = 173 = 9,0 %) was more often represented by girls (boys – 6,8 %, girls – 11,6 %), young people from less populated zones (village – 10,3 %, town population less than 20.000 – 8,9 %, city population more than 20.000 – 5,7 %), respondents from bigger families (one or two children – 6,2 %, family with three children – 9,4 %, four children or more – 12,2 %) and children with better results at school (very good – 14,4 %, good – 8,6 %, average or worse – 6,1 %). In the outlined context, we can say that a typical representative of the highly religious young Catholic in Slovakia is a girl from a village who lives in a bigger family and achieves very good study results.

GENERAL RELIGIOSITY

Within the general religiosity, we will present the following indicators of religious involvement: a global relationship to faith and a global relationship to religious practices. From the theoretical and methodological assumptions, it logically follows that among highly religious Catholic youth exclusively a deep religious faith has been recorded: $p = 0,000$; $V = 1,000$ (Table 1). Among Catholic youth, the indicator of deeply religious was 9,0 % and among the surveyed youth as a whole 8,3 %. It can be noted that approximately nine tenths of the surveyed young Catholics (90,1 %) and approximately four fifths of the surveyed young people (80,3 %) considered themselves as deeply religious, religious or at least connected with a religious tradition (statistical tests relate to the comparison of concrete categories within the group of Catholic youth: deeply religious; religious; connected with a religious tradition; indifferent or non-religious).

Table 1. Global relationship to faith (in %)

What is your relationship to faith?	Highly religious Catholic youth	Catholic youth	Youth as a whole
Deeply religious	100,0	9,0	8,3
Religious	-	65,4	56,6
Connected with a religious tradition	-	15,7	15,4
Indifferent	-	5,7	7,3
Non-religious	-	4,2	12,2
No answer	-	0,1	0,1
Total	100,0 (N = 173)	100,0 (N = 1925)	100,0 (N = 2433)

Very high indicators of religiosity among highly religious Catholic youth were stated also in the case of the global relationship to religious practices – not closely defined, diverse, whatever (Table 2). Almost all these young people systematically or unsystematically practice some kind of not closely defined religious acts (95,1 %): $p < 0,0005$; $V = 0,377$). Among young Catholics, the indicator of systematic or unsystematic practitioners was 48,0 % and among the surveyed young people as a whole 41,9 %. It can be noted that approximately one tenth of young Catholics do not practice religious acts at all and two fifths of them practice only rarely.

Table 2. Global relationship to religious practices (in %)

What is your relationship to religious practices?	Highly religious Catholic youth	Catholic youth	Youth as a whole
I practice regularly	74,4	26,8	23,1
I practice irregularly	20,7	21,2	18,8
I practice rarely	4,9	40,7	38,0
I do not practice at all	-	10,6	19,2
No answer	-	0,7	0,9
Total	100,0 (N = 82)	100,0 (N = 1056)	100,0 (N = 1306)

In the scope of the outlined context, the phenomenon of belonging without believing could cover the range of one tenth of Slovak young Catholics (being the focus of this research) who identify with the Catholic Church and at the same time consider themselves as indifferent or non-religious, respectively do not practice religious acts at all. In the case of highly religious Catholic youth in Slovakia, the rate of belonging without believing within the general religiosity equals zero. In other words, all highly religious Catholics considered themselves as deeply religious and at least rarely practice not closely specified religious acts. However, it is important to validate this claim more extensively and in depth on the basis of the following – more specific dimensions and indicators of religiosity.

ACCEPTANCE OF RELIGIOUS DOCTRINE

Within the acceptance of religious doctrine, we will present empirical data telling us about belief in the existence of God as a Transcendent Being, about belief in the afterlife and about belief in the reincarnation (further incarnation of souls). Based on obtained empirical data, it can be stated that almost all highly religious young Catholics declared the faith in the existence of some Higher Authority that we can call God (96,4 %): $p < 0,0005$; $V = 0,409$ (Table 3). Among Catholic youth, the indicator of believers in the existence of God was 82,0 % and among the surveyed youth as a whole 73,8 %. It is truly remarkable that about one tenth of young Catholics explicitly do not believe

in the existence of the Supernatural Being, and another approximately one tenth cannot express unequivocally on this issue.

Table 3. Belief in the existence of God as a Transcendent Being (in %)

Do you believe that there is some Higher Authority that we can call God?	Highly religious Catholic youth	Catholic youth	Youth as a whole
I definitely believe	92,7	52,9	46,8
I rather believe	3,7	29,1	27,0
I rather do not believe	-	5,5	7,2
I definitely do not believe	2,4	4,5	7,7
It is difficult to say	1,2	8,1	11,3
Total	100,0 (N = 82)	100,0 (N = 1056)	100,0 (N = 1306)

Another important element of Catholic doctrine is belief in the afterlife – specifically in the immortality of the human soul and in the resurrection of the human body (Table 4). While more than nine tenths of highly religious Catholic youth (92,7 %) believe in the immortality of the human soul, less than a half of them believe in the resurrection of the human body (43,9 %): $p < 0,0005$; $V = 0,266$. Among young Catholics, the indicator of believers in the afterlife was 77,2 % (in the resurrection of the human body – 21,0 %) and among the surveyed youth as a whole 71,1 % (in the resurrection of the human body – 18,4 %). It is truly astonishing that almost four fifths of Catholic youth explicitly do not believe in the Catholic teaching about the resurrection of the human body, respectively they cannot express unequivocally on this issue. It is equally astonishing that in the case of highly religious Catholic youth it is more than a half.

Table 4. Belief in the afterlife (in %)

Do you believe in the reincarnation?	Highly religious Catholic youth	Catholic youth	Youth as a whole
I definitely believe	4,9	7,5	7,9
I rather believe	6,1	15,8	16,7
I rather do not believe	24,4	28,2	26,6
I definitely do not believe	61,0	30,9	30,7
It is difficult to say	3,7	17,6	18,2
Total	100,0 (N = 82)	100,0 (N = 1056)	100,0 (N = 1306)

As far as belief in the reincarnation is concerned, that does not belong to the Catholic doctrine, its indicator among highly religious Catholic youth was relatively low, but not zero (Table 5). Approximately one tenth of highly religious young Catholics declare

their faith in further incarnation of souls (11,0 %): $p < 0,0005$; $V = 0,162$. Among Catholic youth, the indicator of believers in the reincarnation was 23,3 % and among the surveyed youth as a whole 24,6 %. Also in this case, it is truly remarkable that almost a quarter of young Catholics explicitly believe in reincarnation of souls, and another almost one fifth of them cannot express unequivocally on this issue.

Table 5. Belief in the reincarnation (in %)

Which of the following statements best suits to your faith?	Highly religious Catholic youth	Catholic youth	Youth as a whole
People will be resurrected with body and soul after death	43,9	21,0	18,4
Only human souls will live after death	48,8	56,2	52,7
Neither soul nor body will live after death	1,2	6,5	9,7
It is difficult to say	6,1	16,2	19,2
Total	100,0 (N = 82)	100,0 (N = 1056)	100,0 (N = 1306)

In the scope of the doctrinal dimension of religiosity, the phenomenon of belonging without believing could cover the range of approximately one fifth of young Catholics in Slovakia (being the focus of this research) who identify with the Catholic Church and at the same time do not believe, respectively doubt the existence of God or the afterlife. In the case of highly religious young Catholics in Slovakia, the rate of belonging without believing within the acceptance of religious doctrine equals to about five percent (not taking into account the indicator of faith in the resurrection of the human body). On the other hand, the phenomenon of believing without belonging could cover the range of approximately a quarter of Catholic youth, who (inter alia) believes in the reincarnation as well (in the case of highly religious Catholic youth, a similar indicator equals to about ten percent). The empirical data mentioned above point to a relatively high rate of sympathy of Slovak young Catholics with some Eastern religions, their truths of faith, respectively spirituality.

PRACTICING OF RELIGIOUS ACTS

The basic dimensions of religiosity include also the practicing of concrete religious acts – in the case of Catholicism for example attendance at religious services, receiving of the sacrament of reconciliation or practising of an individual prayer. Based on obtained results, we can say that almost all highly religious Catholic youth attends religious services at least 1-2 times a month (97,6 %): $p < 0,0005$; $V = 0,316$ (Table 6). Among young Catholics, a similar indicator was 66,1 % and among the surveyed young people as a whole 55,8 %. Overall, it should be said that about one fifth of young Catholics do not attend religious services at all, respectively only on the occasion of wedding, funeral etc.,

which is understood more as a sign of family solidarity and not as a sign of religious involvement. It can be noted that for highly religious Catholic youth, Sunday Holy Mass is primarily religious experience (47,6 %) or fulfilment of conscience command (35,4 %).

Table 6. Attendance at religious services (in %)

How often have you attended religious services during the last year?	Highly religious Catholic youth	Catholic youth	Youth as a whole
Every Sunday	78,0	38,5	31,6
Almost every Sunday	15,9	18,6	16,0
1-2 times a month	3,7	9,0	8,2
Only on bigger feasts	1,2	13,6	14,4
Only occasionally (wedding, funeral ...)	1,2	11,5	12,1
Never during the last year	-	3,4	4,2
Never	-	5,2	13,2
No answer	-	0,2	0,2
Total	100,0 (N = 82)	100,0 (N = 1056)	100,0 (N = 1306)

Another important element of Catholic religious practice is receiving of the sacrament of reconciliation (Table 7). Also in this case, we can say that almost all highly religious young Catholics are receiving the sacrament of reconciliation at least once a year (97,6 %) – more than a half of them are doing so every month (57,3 %): $p < 0,0005$; $V = 0,362$. Among Catholic youth, the discussed indicator was 77,3 % (monthly – 17,9 %) and among the surveyed youth as a whole 66,4 % (monthly – 14,7 %). Overall, we can state that about four fifths of young Catholics fulfil the second Church commandment: „You shall confess your sins at least once a year”.

Table 7. Receiving of the sacrament of reconciliation (in %)

How often are you receiving the sacrament of reconciliation?	Highly religious Catholic youth	Catholic youth	Youth as a whole
Approximately once a month	57,3	17,9	14,7
Several times a year	36,6	45,7	39,0
Once a year	3,7	13,7	12,7
Every few years	1,2	12,6	11,1
Never since childhood	-	2,8	4,9
I am not receiving at all	-	6,7	16,8
No answer	1,2	0,5	0,8
Total	100,0 (N = 82)	100,0 (N = 1056)	100,0 (N = 1306)

Finally, a slightly more general indicator of practicing of religious acts is an individual prayer which does not concern only Catholics but also members of other religions or people without religious affiliation (Table 8). In this case too, we can say that almost all highly religious Catholic youth prays at least from time to time (95,2 %) – more than three quarters of them do so every day (76,8 %): $p < 0,0005$; $V = 0,392$. Among young Catholics, a similar indicator was 63,4 % (daily – 29,1 %) and among the surveyed young people as a whole 56,0 % (daily – 25,6 %). It can be noted that for highly religious Catholic youth, prayer is most often very important (70,7 %) or important (23,2 %).

Table 8. Practising of an individual prayer (in %)

How often have you prayed at home during the last year?	Highly religious Catholic youth	Catholic youth	Youth as a whole
Every day	76,8	29,1	25,6
Every few days	13,4	16,1	13,9
On Sundays and feast days	1,2	2,3	2,0
From time to time	3,7	15,9	14,5
Only in the more serious life situations	-	9,7	9,8
Very rarely	2,4	12,8	12,6
Never	2,4	13,8	21,0
No answer	-	0,3	0,6
Total	100,0 (N = 82)	100,0 (N = 1056)	100,0 (N = 1306)

In the scope of the ritual dimension of religiosity, the phenomenon of belonging without believing (respectively without religious practice) could cover the range of approximately one fifth of Slovak Catholic youth (being the focus of this research) who identifies with the Catholic Church and at the same time does not attend religious services, is not receiving the sacrament of reconciliation and does not pray – practically at all. In the case of highly religious Slovak Catholic youth, the rate of belonging without believing within the practising of religious acts equals to less than five percent. In addition, it should be reminded that highly religious young Catholics practice religious acts truly out of conviction and attach great importance to them.

RELIGIOUS KNOWLEDGE

Among the basic dimensions of religiosity, we can find also religious knowledge that is closely connected to a concrete religion – in the case of Catholicism for example cognition of the Persons of the Holy Trinity, the names of four Evangelists or the seven sacraments. Based on obtained empirical data, it can be stated that almost all highly religious young Catholics know all three Persons of the Holy Trinity – the Father, the Son and the Holy Spirit (96,3 %): $p < 0,0005$; $V = 0,200$ (Table 9). Among Catholic youth,

the indicator of knowing of this basic content of Christian faith was 87,3 % and among the surveyed youth as a whole 78,2 %. It is truly remarkable that more than one tenth of young Catholics do not know all three Persons of the Holy Trinity.

Table 9. Cognition of the Persons of the Holy Trinity (in %)

Name the Persons of the Holy Trinity	Highly religious Catholic youth	Catholic youth	Youth as a whole
Fully right answer	96,3	87,3	78,2
Partially right answer	1,2	1,3	1,5
Wrong or no answer	2,4	11,4	20,2
Total	100,0 (N = 82)	100,0 (N = 1056)	100,0 (N = 1306)

The second important indicator of religious knowledge in the Christian context is the ability to know the names of four Evangelists (Table 10). We note that only four fifths of highly religious Catholic youth know correctly the names of all four Evangelists – Matthew, Mark, Luke and John (80,5 %). Another one tenth knows only some of them: $p < 0,0005$; $V = 0,235$. Among young Catholics, a similar indicator was only 49,3 % and among the surveyed young people as a whole 42,6 %. It is truly astonishing that approximately a half of Catholic youth does not know the names of four Evangelists and approximately one third neither of them.

Table 10. Cognition of the names of four Evangelists (in %)

Name the names of four Evangelists	Highly religious Catholic youth	Catholic youth	Youth as a whole
Fully right answer	80,5	49,3	42,6
Partially right answer	8,5	15,1	13,3
Wrong or no answer	11,0	35,6	44,1
Total	100,0 (N = 82)	100,0 (N = 1056)	100,0 (N = 1306)

Finally, the third important indicator of religious knowledge in the Catholic context is cognition of the seven sacraments (Table 11). In this case, we can say that about three fifths of highly religious young Catholics know all of the seven sacraments – Baptism, Confirmation, Eucharist, Reconciliation, Anointing of the Sick, Holy Orders and Matrimony (56,1 %). Another approximately one quarter knows only some of them: $p < 0,0005$; $V = 0,248$. Among Catholic youth, the indicator of knowing of this specific content of Catholic faith was only 22,0 % and among the surveyed youth as a whole 17,9 %. It is truly very astonishing that more than three quarters of young Catholics do not know the seven sacraments and approximately one third neither of them.

Table 11. Cognition of the seven sacraments (in %)

Name the seven sacraments	Highly religious Catholic youth	Catholic youth	Youth as a whole
Fully right answer	56,1	22,0	17,9
Partially right answer	28,0	42,6	37,3
Wrong or no answer	15,9	35,5	44,8
Total	100,0 (N = 82)	100,0 (N = 1056)	100,0 (N = 1306)

It is obvious that religious knowledge does not necessarily have to be an expression of religious involvement and therefore it is difficult to say what percentage of Catholic youth undergoing this research represents the phenomenon of belonging without believing (respectively without religious knowledge) in the case of the intellectual dimension of religiosity. According to obtained empirical data, it must be said that it is various – depending on the concrete contents of Catholic faith. The very basic religious knowledge (cognition of the Persons of the Holy Trinity) are known by majority of Catholic youth, another (cognition of the names of four Evangelists) by a half of them, and yet another (cognition of the seven sacraments) by a quarter of them. Among highly religious Catholic youth, the indicators of religious knowledge are significantly higher, but not always fully right – especially in the case of more specific religious contents.

RELIGIOUS EXPERIENCE

Speaking about religious experience that is expected to a large extent among highly religious youth, we will present empirical data communicating about linking a sense of life with faith, feeling of God's closeness and belief that God helps in difficult life situations. Based on obtained results, we can say that almost all highly religious Catholic youth associates the meaning of life (also) with religious faith (95,1 %): $p < 0,0005$; $V = 0,341$ (Table 12). Among young Catholics, a similar indicator was 62,5 % and among the surveyed young people as a whole 55,1 %. In addition, it should be said that only one fifth of young Catholics (18,7 %) declared an explicit negation of the meaning role of religious faith in their lives – another one fifth of them marked the answer „it is difficult to say” (18,9 %). Among the values in which highly religious Catholic youth finds the sense of life, in addition to faith, situated primarily: family, friends and love.

Table 12. Linking a sense of life with religious faith (in %)

Can you say that only faith gives your life real meaning?	Highly religious Catholic youth	Catholic youth	Youth as a whole
Yes, only faith	36,6	11,7	10,0
Not only faith but other values as well	58,5	50,8	45,1
I see the meaning of life outside of faith	-	18,7	25,4

It is difficult to say	4,9	18,9	19,6
Total	100,0 (N = 82)	100,0 (N = 1056)	100,0 (N = 1306)

In order to enrich our sociological knowledge I quote some specific statements of highly religious young Catholics: „God, family, friends” (a girl from the school in Tvrdošín); „Love” (a girl from the school in Ružomberok); „Family, love” (a boy from the school in Tvrdošín); „People, plans, potential, desire to be active” (a boy from the school in Poprad); „Family, but without faith everything would be different, everything dark and boring ...” (a girl from the school in Tvrdošín); „Family, friends, relationships” (a girl from the school in Ružomberok); „Family, friends, satisfying work” (a boy from the school in Tvrdošín); „Family, friends, experiences” (a boy from the school in Tvrdošín); „Love and helping others” (a girl from the school in v Ružomberok); „Family, friends, child” (a girl from the school in Tvrdošín); „Family, boyfriend” (a girl from the school in Tvrdošín).

Another important indicator of religious experience is the feeling of God’s closeness which is expected to a large extent among highly religious youth (Table 13). Almost three quarters of highly religious young Catholics confirmed experience of something in their lives that could be called feeling of God’s closeness (70,7 %): $p < 0,0005$; $V = 0,292$. Among Catholic youth, the discussed indicator was only 28,6 % and among the surveyed youth as a whole 26,7 %. In addition, it should be noted that only one tenth of highly religious young Catholics (9,8 %) declared an explicit negation of the feeling of God’s closeness in their lives – one fifth of them marked the answer „it is difficult to say” (19,5 %). Among situations in which these young people felt God’s closeness, we can mention in particular: help in difficulties, prayer, retreats, pilgrimages and religious encounters.

Table 13. Feeling of God’s closeness (in %)

Have you ever experienced something that could be called feeling of God’s closeness ?	Highly religious Catholic youth	Catholic youth	Youth as a whole
Yes	70,7	28,6	26,7
No	9,8	36,3	41,2
It is difficult to say	19,5	35,1	32,1
Total	100,0 (N = 82)	100,0 (N = 1056)	100,0 (N = 1306)

In order to enrich our sociological knowledge I quote some specific statements of highly religious young Catholics: „Many times in life. When my mother died giving birth to a sister. When a sister could not have children for ten years and suddenly has two healthy daughters. No one gave her a chance” (a girl from the school in Ružomberok); „When my parents wanted to divorce. I really began to pray to God for the saving of their marriage, and he listened to my prayer” (a girl from the school in Tvrdošín); „During

my first intercessory prayer ... it was something like God's touch ... relief from the pains of the past and promise of a better future" (a girl from the school in Ružomberok); „In my life I have experienced love of God and inner healing" (a girl from the school in Tvrdošín); „I am talking to Him. I feel Him very close during Holy Mass" (a girl from the school in Poprad); „Great help with exams or tests at school. When I needed to narrate. When I needed any help" (a girl from the school in Tvrdošín); „During a walk in nature, during adoration" (a girl from the school in Ružomberok).

„Whenever I am scared, for example before exams. I pray briefly and I know He will help me. I feel like he cares about me. When I have heaviness, sadness, I read the Bible and it fills me with joy" (a girl from the school in Tvrdošín); „At the Sacrament of Reconciliation or at the Eucharist" (a boy from the school in Liptovský Mikuláš); „Often, during adoration or private prayer. Chills run through my whole body and I know that God is with me. We are talking together" (a girl from the school in Tvrdošín); „I felt that He was talking to me, forgiving me everything, blessing me and loving me as I was" (a girl from the school in Ružomberok); „In Medjugorje, when we (a small group of people) prayed the rosary near a woman possessed by the Evil Spirit" (a boy from the school in Tvrdošín); „Praise prayer, various events (Campfest, Godzone ...), but especially the Eucharist" (a boy from the school in Poprad); „It is difficult to say. It is about feeling. It is difficult to describe something that is infinite" (a boy from the school in Tvrdošín).

Finally, we can present empirical data relating to the belief that God helps in difficult life situations (Table 14). In this case, we can state that practically all highly religious Catholic youth was convinced about the fact that we can count on God's help in hard times (97,6 %): $p < 0,0005$; $V = 0,453$. Among young Catholics, a similar indicator was 70,5 % and among the surveyed young people as a whole 62,9 %. Also in this case, it should be said that only one seventh of young Catholics (15,8 %) declared an explicit negation of the belief in God's help in difficulties – another one seventh of them marked the answer „it is difficult to say" (13,6 %).

Table 14. Belief that God helps in difficult life situations (in %)

Do you think God helps you in difficult life situations?	Highly religious Catholic youth	Catholic youth	Youth as a whole
Definitely yes	87,8	34,5	30,3
Rather yes	9,8	36,0	32,6
Rather no	-	10,3	11,6
Definitely no	-	5,5	11,2
It is difficult to say	2,4	13,6	14,2
Total	100,0 (N = 82)	100,0 (N = 1056)	100,0 (N = 1306)

In the scope of the experiential dimension of religiosity, the phenomenon of belonging without believing (respectively without religious experience) could cover the range of approximately one fifth of Slovak Catholic youth (being the focus of this research) who

identifies with the Catholic Church and at the same time does not link the meaning of life with religious faith or is not convinced about God's help in difficult life situations. In the case of highly religious Catholic youth in Slovakia, the rate of belonging without believing within the religious experiences equals to less than five percent (not taking into account the indicator of experiencing of something that could be called feeling of God's closeness). It can be noted that indicators of experiencing of God's closeness are in fact probably slightly higher, because some respondents may have difficulties with understanding or describing God's closeness, respectively may want to avoid another question (in addition) by marking the corrective answer „it is difficult to say”.

RELIGIOUS COMMUNITY

The basic dimensions of religiosity include also the so-called community dimension. We can assume that highly religious Catholic youth will be characterized by high indicators of religiosity within this dimension as well. Based on obtained empirical data, it can be stated that almost all highly religious young Catholics understand the Catholic Church as a religious institution, most often as a community of believers (93,9 %): $p < 0,0005$; $V = 0,212$ (Table 15). Among Catholic youth, the indicator of understanding of the Catholic Church as a religious institution was 77,5 % and among the surveyed youth as a whole 70,7 %. Overall, the tendency to understand the Catholic Church in its community aspect (as a community of believers) was among young Catholics most common. A much smaller proportion of young Catholics understood „their” church institutionally, traditionally or secularly.

Table 15. Understanding of the Catholic Church (in %)

What is the Catholic Church primarily for you?	Highly religious Catholic youth	Catholic youth	Youth as a whole
An institution that preserves faith and customs	8,5	12,0	10,7
Pope, bishops and priests	6,1	10,0	9,7
A community of believers	79,3	55,5	50,3
Worldwide organization, which has also a secular focus	2,4	8,8	9,3
Something else	2,4	6,5	10,3
It is difficult to say	1,2	7,1	9,7
Total	100,0 (N = 82)	100,0 (N = 1056)	100,0 (N = 1306)

The following correlation-statistical analysis communicates the subjectively perceived identification of highly religious Catholic youth with their own religious community – for example parish, diocese or general church (Table 16). We can say that prac-

tically all highly religious young Catholics also subjectively identify with the Catholic Church (91,4 %), or it is difficult for them to choose one of the options offered (7,3 %): $p < 0,0005$; $V = 0,312$. Among young Catholics, a similar indicator was 63,7 % (it is difficult to say – 15,6 %) and among the surveyed young people as a whole 55,1 % (it is difficult to say – 15,5 %). It is remarkable that approximately one fifth of young Catholics subjectively do not feel like a member of the church at all. In addition, it can be noted that highly religious young Catholics are quite often involved in various religious associations or movements – 45,4 % (Catholic youth – 11,0 %; surveyed youth as a whole – 10,4 %).

Table 16. Identification with parish and general church (in %)

I primarily feel like a member of:	Highly religious Catholic youth	Catholic youth	Youth as a whole
My parish	34,1	24,2	21,1
My diocese	2,4	1,7	1,4
Church in Slovakia	4,9	6,7	5,8
General Church	50,0	31,1	26,8
I do not feel like a member of the Church at all	1,2	20,7	29,3
It is difficult to say	7,3	15,6	15,5
Total	100,0 (N = 82)	100,0 (N = 1056)	100,0 (N = 1306)

In the scope of the community dimension of religiosity, the phenomenon of belonging without believing (respectively without true belonging) could cover the range of approximately one fifth of young Catholics in Slovakia (being the focus of this research) who formally identify with the Catholic Church and at the same time do not understand their church as a religious institution or in fact, do not identify with it at all. In the case of highly religious Slovak young Catholics, the rate of belonging without believing within the religious community approaches zero. In other words, almost all highly religious young Catholics understand their church as a religious institution – especially as a community of believers, and feel as its members not only formally, but also really, subjectively, respectively emotionally – especially at the level of general church or parish.

ACCEPTANCE OF RELIGIOUS MORALITY

The last of the basic dimensions of religiosity is the moral dimension. In its scope the sociologists of religion examine those moral values and norms that are more or less connected to religion – in the case of Catholicism for example the attitudes to the commandments of the Decalogue or to selected norms of marital and family morality. Based on obtained results, we can say that nine from ten commandments of the Decalogue noted among highly religious Catholic youth more than 90 % acceptance – only in the case of the II. commandment, the acceptance rate was 84,1 % (Table 17). Among young

Catholics, the indicators of acceptance of concrete commandments of the Decalogue ranged from 51,6 % in the case of the II. commandment to 94,2 % in the case of the IV. commandment (among the surveyed young people as a whole from 45,0 % in the case of the II. commandment to 91,0 % in the case of the IV. commandment).

Overall, we can state that the acceptance rate of the Ten Commandments was among highly religious Catholic youth significantly higher than among Catholic youth, respectively the surveyed youth as a whole (except the fourth commandment). The strongest correlation-statistical differences were logically recorded in the case of the first three commandments of the Decalogue (so-called religious ones): I. commandment: $p < 0,0005$; $V = 0,411$; II. commandment: $p < 0,0005$; $V = 0,317$; III. commandment: $p < 0,0005$; $V = 0,356$ (statistical tests relate to the whole tables of concrete variables – not only to selected indicators, presented in a common table). In the case of the other seven commandments of the Decalogue (so-called moral or sexual ones), the correlation-statistical differences were a little weaker, but still at a statistically significant level: IV. commandment: $p = 0,001$; $V = 0,102$; V. commandment: $p < 0,0005$; $V = 0,134$; VI. commandment: $p < 0,0005$; $V = 0,132$; VII. commandment: $p < 0,0005$; $V = 0,142$; VIII. commandment: $p < 0,0005$; $V = 0,126$; IX. commandment: $p < 0,0005$; $V = 0,144$; X. commandment: $p < 0,0005$; $V = 0,164$.

Table 17. Attitudes to the Commandments of the Decalogue (in %)

To what extent is each of the Commandments of the Decalogue binding for you personally?	Highly religious Catholic youth	Catholic youth	Youth as a whole
I. I am the Lord your God, you shall have no other Gods before me	96,3	79,0	68,9
II. You shall not take the name of the Lord your God in vain	84,1	51,6	45,0
III. Remember to keep holy the Sabbath day	95,1	67,8	59,9
IV. Honour your father and your mother	93,9	94,2	91,0
V. You shall not kill	96,3	91,7	88,4
VI. You shall not commit adultery	90,2	75,3	71,9
VII. You shall not steal	92,7	84,1	82,1
VIII. You shall not bear false witness against your neighbour	90,3	87,0	84,5
IX. You shall not covet your neighbour's wife	92,7	85,5	82,3
X. You shall not covet your neighbour's goods	91,5	82,7	78,5
Total	(N = 82)	(N = 1056)	(N = 1306)

Note: The data are not summarized up to 100,0%, because it is a recoded question – the presented indicators relate only to those respondents who declared that concrete commandments of the Decalogue are definitely or rather binding for them.

The sociological analyses carried out, concerning the attitudes of young people to the Ten Commandments, do not show a significant questioning of values and norms of a general character. However, the transition from objective morality to the morality of individual opinions usually takes place at the level of more specific moral rules (Martański, 2011: p 183-269). In the outlined context, the attitudes of highly religious young Catholics to selected norms of marital and family morality will be the subject of the latest analysis of this study (Table 18). Three quarters of highly religious Catholic youth (or more) unconditionally accepted four of the eight moral norms analysed (prohibition of marital infidelity – 92,5 %; prohibition of abortion – 87,3 %; prohibition of homosexuality – 79,8 %; prohibition of euthanasia – 74,4 %). The other four moral norms were accepted by more than a half of them (prohibition of free love – 63,0 %; prohibition of divorce – 61,3 %; prohibition of using contraception – 55,5 %; prohibition of sexual cohabitation before marriage – 53,8 %). Among Catholic youth, the indicators of acceptance of selected moral norms ranged from 15,4 % in the case of sexual cohabitation before marriage to 82,8 % in the case of marital infidelity (among the surveyed youth as a whole from 13,5 % in the case of sexual cohabitation before marriage to 80,7 % in the case of marital infidelity).

Table 18. Attitudes to selected norms of marital and family morality (in %)

Evaluate the following behaviours and situations:	Highly religious Catholic youth	Catholic youth	Youth as a whole
So-called free love, sex without limits	63,0	25,5	22,9
Sexual cohabitation before marriage	53,8	15,4	13,5
Homosexuality	79,8	54,5	50,3
Marital infidelity	92,5	82,8	80,7
Divorce	61,3	31,5	26,9
Using contraception	55,5	20,0	16,7
Abortion	87,3	52,3	45,5
Euthanasia	74,4	38,1	33,6
Total	(N = 173)	(N = 1925)	(N = 2433)

Note: The data are not summarized up to 100,0%, because it is a recoded question – the presented indicators relate only to those respondents who declared that described behaviours are not allowed.

Also in this case, we can note that the acceptance rate of selected norms of marital and family morality was among highly religious young Catholics significantly higher than among young Catholics, respectively the surveyed young people as a whole. Significant correlation-statistical differences were stated in the case of all moral norms analysed (ranked from the strongest to the weakest): sexual cohabitation before marriage: $p < 0,0005$; $V = 0,259$; abortion (artificial termination of pregnancy): $p < 0,0005$; $V = 0,250$; using contraception: $p < 0,0005$; $V = 0,235$; free love, sex without limits:

$p < 0,0005$; $V = 0,224$; euthanasia (shortening lives of terminally ill): $p < 0,0005$; $V = 0,223$; divorce: $p < 0,0005$; $V = 0,197$; homosexuality: $p < 0,0005$; $V = 0,149$; marital infidelity: $p < 0,0005$; $V = 0,128$ (statistical tests relate to the whole tables of concrete variables – not only to selected indicators, presented in a common table).

It is obvious that acceptance of moral norms does not necessarily have to be an expression of religious involvement and therefore it is difficult to say what percentage of Catholic youth undergoing this research represents the phenomenon of belonging without believing (respectively without religious morality) in the case of the moral dimension of religiosity. According to obtained empirical data, it must be said that it is various – depending on the concrete moral contents. Some moral norms (for example concrete commandments of the Decalogue or prohibition of marital infidelity) are accepted by majority of young Catholics, another (for example prohibition of homosexuality or abortion) by a half of them, and yet another (for example prohibition of sexual cohabitation before marriage or using contraception) by less than a quarter of them. Among highly religious Catholic youth, the indicators of acceptance of religious morality are significantly higher, but not always within the so-called cultural obviousness – especially in the case of prohibition of sexual cohabitation before marriage and using of contraception, which are situated within the so-called labile norms (Boos-Nünning, 1972: p. 105-108). It can be noted that for highly religious young Catholics, the most important moral authorities were: their own conscience (80,5 %), teaching of the Church (39,0 %), advices of their family (32,9 %), advices of priests (29,3 %) and advices of friends (23,2 %).

CONCLUSION

Following the presentation of eighteen correlation-statistical analyses we have to say that the phenomenon of belonging without believing represents approximately one fifth of young Catholics in Slovakia (being the focus of this research) that identify with the Catholic Church and at the same time do not believe, respectively doubt the existence of God or the afterlife, do not attend religious services or do not pray at all, do not link the meaning of life with religious faith, do not understand the Catholic Church as a religious institution or in fact, do not identify with it at all. In the case of highly religious Catholic youth in Slovakia, the rate of belonging without believing equals to less than five percent – depending on the concrete dimensions and indicators of religiosity. On the other hand, it should be said that the opposite phenomenon (believing without belonging) could cover the range of approximately a quarter of young Catholics in Slovakia, who (inter alia) believe in the reincarnation as well (in the case of highly religious Catholic youth, a similar indicator equals to about ten percent).

It can be reminded that in the scope of intellectual and moral dimensions of religiosity, various indicators of religious involvement have been stated – in the case of both Catholic youth and highly religious Catholic youth. Some religious knowledge is known, respectively some moral norms are accepted by majority of young Catholics, another by a half of them, and yet another by less than a quarter of them. Among highly religious

Catholic youth, the discussed indicators are significantly higher, but not always within the so-called cultural obviousness (characterizing more than 80 % of members of concrete society) – for example cognition of the seven sacraments (56,1 %) or acceptance of prohibition of sexual cohabitation before marriage (53,8 %) and using of contraception (55,5 %).

Based on the above presented correlation-statistical analyses, as well as based on various sociological researches of religiosity and morality, it is necessary to confirm that the so-called global relationship to religious faith, respectively the intensity of religious involvement is the most common and most influential factor on religious and moral values, attitudes or behaviours of young people. Practically in all analyses of this empirical study, statistically significant differences were noted in relate to concrete categories within the group of Catholic youth: deeply religious; religious; connected with a religious tradition; indifferent or non-religious. Although even highly religious young Catholics did not accept all the moral norms analysed, the influence of strong religiosity on selected moral attitudes is evident. Highly religious Catholic youth, much more often than religious, undecided, indifferent or non-religious, accepted the concrete commandments of the Decalogue, as well as selected norms of marital and family morality. The results of other sociological surveys of religiosity or morality confirm outlined conclusions as well (Matulník, 2008; Třížik, Zeman, 2017; Mariański, 2024; Štefaňak, 2019; Świątkiewicz, 2020b).

BIBLIOGRAPHY

1. Akimjak A. (2020), Sakralne umenie a jeho vplyv na súčasného človeka, in: *Religio et Societas V.*, ed. Z. Budayová – M. Taraj, VERBUM, Ružomberok, p. 49-71.
2. Boos-Nünning U. (1972), Dimensionen der Religiosität. Zur Operationalisierung und Messung religiöser Einstellungen, Kaiser, München.
3. Davie G. (1994), *Religion in Britain since 1945: Believing without Belonging*, Blackwell, Oxford.
4. Hervieu-Léger D. (1999), *Religia jako pamięć*, Zakład Wydawniczy NOMOS, Kraków.
5. Majda M. (2020), Pogląd młodych na zmysel života, in: *Religio et Societas V.*, ed. Z. Budayová – M. Taraj, VERBUM, Ružomberok, p. 127-139.
6. Mariański J. (2008), *Emigracja z Kościoła. Religijność młodzieży polskiej w warunkach zmian społecznych*, Wydawnictwo KUL, Lublin.
7. Mariański J. (2010), *Religia w społeczeństwie ponowoczesnym*, Oficyna Naukowa, Warszawa.
8. Mariański J. (2011), *Przemiany moralności polskich maturzystów w latach 1994 – 2009. Studium socjologiczne*, Wydawnictwo KUL, Lublin.
9. Mariański J. (2024), *Religious and Moral Conditions of Upper Secondary School Students throughout the Years 1988 – 1998 – 2005 – 2017*, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń.
10. Matulník J. (ed.) (2008), *Analýza religiozity katolíkov na Slovensku. Poznatky zo sociologického výskumu*, Teologická fakulta Trnavskej univerzity v Trnave, Bratislava.
11. Piwowski W. (2000), *Socjologia religii*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin.
12. Stark R., Glock Ch. Y. (2003), *Wymiary zaangażowania religijnego*, in: *Socjologia religii. Antologia tekstów*, red. W. Piwowski, Zakład Wydawniczy NOMOS, Kraków, p. 182-187.
13. Świątkiewicz W. (2020a), *Christian decalogue : between acceptance and marginalization*, in: *Between construction and deconstruction of the universes of meaning: research into the religiosity of academic youth in the years 1988-1998-2005-2017*, ed. S. H. Zaręba, M. Zarzecki, Peter Lang, Berlin, p. 23-36.

14. Świątkiewicz W. (2020b), Moral profiles and religious affiliations of academic youth, in: Between construction and deconstruction of the universes of meaning: research into the religiosity of academic youth in the years 1988-1998-2005-2017, ed. S. H. Zaręba, M. Zarzecki, Peter Lang, Berlin, p. 161-172.
15. Štefaňak O. (2013a), Katolícka mládež = katolícka viera? in: Porta fidei – Rok viery, ed. F. Dluhoš, VERBUM, Ružomberok, p. 165-196.
16. Štefaňak O. (2013b), Wartości moralne maturzystów słowackich, Norbertinum, Lublin.
17. Štefaňak O. (2019), Religiozita mládeže v procese premien, Univerzita Konštantína Filozofa v Nitre, Nitra.
18. Štefaňak O. (2020), The Phenomenon of Believing without Belonging among Slovak Youth (What does a youth who does not identify with any religion believe in?), „e-Rhizome – journal for the study of religion, culture, society and cognition”, no. 2, p. 111-123.
19. Štefaňak O. (2021), Perspektívy vývoja religiozity na Slovensku na základe sociologického výskumu z roku 2020, in: Aktuální otázky filozoficko-sociálního výzkumu, ed. R. Králik, P. Maturkanič, Vysoká škola aplikované psychologie s. r. o., Terezín, p. 43-64.
20. Tížik M., Zeman M. (2017), Religiozita obyvateľov Slovenska a postoje občanov k náboženstvu, Sociologický ústav SAV, Bratislava.
21. Zulehner P. M. (2003), Religia z wyboru jako dominująca forma społeczna, in: Socjologia religii. Antologia tekstów, red. W. Piwowski, Zakład Wydawniczy NOMOS, Kraków, p. 383-408.
22. Štatistický úrad SR, <https://www.scitanie.sk/en/population/basic-results/structure-of-population-by-religious-belief/SR/SK0/SR>, downloaded on June 3, 2025.

SPÓŁECZNE ODDZIAŁYWANIE MARKETINGU WIELOPOZIOMOWEGO THE SOCIAL IMPACT OF MULTI-LEVEL MARKETING

SYLWIA KOWALSKA-MYŚLIWIECKA, ANNA NIEDŹWIECKA, EMILIA ŻEREL

WYDZIAŁ NAUK SPOŁECZNYCH, AKADEMIA NAUK SPOŁECZNYCH I MEDYCZNYCH W LUBLINIE
– AKADEMIA NAUK STOSOWANYCH, UL. ZAMOJSKA 47, 20-102 LUBLIN

Streszczenie

W artykule omówiono istotę marketingu wielopoziomowego z uwzględnieniem społecznej strony jego funkcjonowania. Punktem wyjściowym było definicyjne ujęcie Multi-Level Marketingu oraz mechanizm jego działania, a także próba spojrzenia na społeczne aspekty funkcjonowania grup MLM. Celem było znalezienie odpowiedzi na pytanie, w jaki sposób przynależność do struktur marketingu wielopoziomowego wpływa na społeczne funkcjonowanie jednostki. W centrum zainteresowania znalazły się zjawiska, takie jak presja społeczna, przemiany w relacjach interpersonalnych, techniki wpływu społecznego, a także tożsamość i postawy samych uczestników grup. Podjęcie tej tematyki jest zasadne nie tylko z perspektywy socjologii organizacji, ale również socjologii relacji międzyludzkich, gdyż MLM w swojej istocie sięga daleko poza płaszczyznę ekonomiczną. Zaprezentowany obraz MLM zweryfikowany został w badawczej części opracowania.

Słowa kluczowe: marketing wielopoziomowy, Multi-Level Marketing, społeczne aspekty marketingu

Abstract

The article discusses the essence of Multi-Level Marketing, taking into account the social side of its operation. It began with a definitional account of Multi-Level Marketing and the mechanism of its operation and an attempt to look into the social aspects of the functioning of MLM groups. The goal was to find an answer to the question of how membership in Multi-Level Marketing structures affects the social functioning of an individual. The focus was on phenomena such as social pressure, transformations in interpersonal relations, social influence techniques, as well as the identity and attitudes of group participants themselves. Taking up this subject is justified not only from the perspective of the sociology of organizations, but also the sociology of interpersonal relations, since MLM in its essence reaches far beyond the economic plane. The presented of MLM is verified in the research part of the study.

Keywords: Multi-Level Marketing, Multi-Level Marketing, social Aspects of Multi-Level Marketing

WPROWADZENIE

Marketing wielopoziomowy (MLM – ang. Multi-Level Marketing), choć nie jest zjawiskiem nowym, to wyraźnie zaznacza swoją obecność w życiu społecznym i gospodarczym społeczeństwa polskiego. Dynamiczny rozwój technologii cyfrowych, upowszechnienie pracy zdalnej oraz zmiana oczekiwań wobec tradycyjnego rynku pracy sprzyjają rozwojowi alternatywnych form zatrudnienia i samorealizacji. Jedną z takich form jest MLM – Multi-Level Marketing, model organizacyjny, który łączy elementy

sprzedaży bezpośredniej, marketingu rekomendacyjnego oraz relacyjnego zarządzania strukturą zespołów.

Dla jednych jest to szansa na niezależność finansową, rozwój osobisty, elastyczność w zarządzaniu swoim czasem oraz udział we wspierającej grupie społecznej zorientowanej na wspólny cel. W opinii innych będzie to system oparty na iluzji sukcesu, presji społecznej i wątpliwej etyce dotyczącej nawet nielegalnych struktur piramid finansowych. W polu tego dualnego odbioru wyłania się potrzeba rzetelnej, socjologicznej analizy funkcjonowania grup MLM w kontekście społecznym.

Niniejsze opracowanie podejmuje próbę wejrzenia w społeczne aspekty funkcjonowania grup MLM. Celem jest znalezienie odpowiedzi na pytanie, w jaki sposób przynależność do struktur marketingu wielopoziomowego wpływa na społeczne funkcjonowanie jednostki. W centrum opracowania znajdują się zjawiska, takie jak: presja społeczna, przemiany w relacjach interpersonalnych, techniki wpływu społecznego, a także tożsamość i postawy samych uczestników grup. Podjęcie tej tematyki jest zasadne nie tylko z perspektywy socjologii organizacji czy zarządzania, ale również socjologii relacji międzyludzkich, gdyż MLM w swojej istocie sięga daleko poza płaszczyznę ekonomiczną. Szczegółowym celem opracowania jest zbadanie, czy uczestnictwo w strukturach MLM prowadzi do istotnych przemian w funkcjonowaniu społecznym jednostki, w jaki sposób i w jakim zakresie?

CHARAKTERYSTYKA MULTI-LEVEL MARKETINGU (MLM)

Multi-Level Marketing (MLM) jest to model biznesowy działający na zasadzie dystrybucji produktów lub usług, a zarobki uczestników grupy są zależne od obowiązującego w firmie planu marketingowego. Marketing wielopoziomowy pozwala sprzedawcom na budowanie osobistych struktur współpracowników, od obrotu których otrzymują oni dodatkowe prowizje. Każdy sprzedawca w marketingu wielopoziomowym ma możliwość zbudowania własnej struktury handlowców (Wawrzyniak, 2019: s. 85-94).

Multi-Level Marketing nazywany jest również network marketingiem, marketingiem wielopoziomowym lub marketingiem sieciowym. Jest jedną z najszybciej rozwijających się i wciąż najmniej zrozumiałych metod wprowadzania produktów na rynek. To właśnie z uwagi na niezrozumiałość systemu często mylony jest on ze sprzedażą bezpośrednią lub z piramidą finansową (Faila, 1996: s. 9).

Multi-Level Marketingu to przeniesienie produktu lub usługi od producenta czy usługodawcy do konsumenta, a Multi Level (wielopoziomowy), oznacza system wynagradzania tych osób, które przyczyniają się do sprzedaży produktów lub wykonywania usług (Wawrzyniak, 2019: s. 85-94). W metodzie Multi-Level Marketingu za osoby przyczyniające się do sprzedaży należy rozumieć takie, które rekomendują innym zakup produktu danej firmy. Za polecenie kończące się faktyczną sprzedażą firma nagradza członka systemu, którego numer ID został podany podczas składania zamówienia, ponieważ system premii przeważnie jest wielopoziomowy i pozwala na generowanie dochodów pasywnych, czyli takich, które nie wynikają bezpośrednio z pracy polecającego. Dzieje się tak dlatego, że każda osoba ma możliwość budowy indywidualnych struktur

konsumencko-dystrybucyjnych. Inaczej mówiąc, system wielopoziomowy premiuje za bezpośrednio polecane osoby oraz polecane pośrednio przez tych bezpośrednich oraz wynagradza marżą za sprzedaż bezpośrednią (Faila, 1996: s. 9). André Blanchard podjął próbę zdefiniowania Multi-Level Marketingu jako sztuki nawiązywania i wykorzystywania kontaktów, czyli networku. Tak więc Multi-Level Marketing, według tego autora, polega na rozprowadzaniu towarów i usług poprzez sieć stworzoną dzięki kontaktom i powiązaniom zainteresowanych osób oraz na współuczestnictwie w tej działalności wszystkich członków sieci (Blanchard, 2004: s. 17).

Multi-Level Marketing rozpoczął swój rozwój na świecie w latach 1920-1940, gdy handel i sprzedaż stawały się coraz powszechniejsze. Początek MLM w Polsce datuje się na lata 90-te. Wtedy powołano Polskie Stowarzyszenie Sprzedaży Bezpośredniej (PSSB), które od 1994 roku stało na straży etyki i współpracowało ze Światową Federacją Stowarzyszeń Sprzedaży Bezpośredniej (WFDSA). Te dwie instytucje stworzyły kodeksy, które mają chronić prawa konsumentów i odbudowywać negatywny wizerunek MLM (Litwiński, 2025).

Sednem MLM-u jest sprzedaż, która odbywa się poza sieciami sklepowymi, opiera się na bezpośrednim kontakcie z klientem. W ten sposób zostaje skrócona droga dystrybucji produktu od producenta do konsumenta. Z klientem kontaktuje się bezpośrednio dystrybutor, oferując produkty danej firmy, które nie są dostępne w tradycyjnych punktach sprzedaży. Taka forma sprzedaży wpływa na ceny oferowanych produktów (Kramer, 1983: s. 26). Są one niższe niż ceny podobnych artykułów sprzedawanych w sklepach. Produkty są tańsze i lepsze jakościowo także dlatego, że nakłady na reklamę i marketing zostały ograniczone do minimum. Produkt też nie pokonuje długiej drogi z fabryki, przez hurtownie, przedstawicielstwa i sklepy, zanim trafi do rąk klienta (Kulińska, 2014: s. 233).

Marketing sieciowy jest jedną z najszybciej rozwijających się metod sprzedaży, mającą swoich wielbicieli i przeciwników, a jednocześnie jedną z najbardziej kontrowersyjnych metod wprowadzania produktu na rynek. Bardzo często utożsamiany jest ze sprzedażą bezpośrednią i z piramidami finansowymi (Failla, 2006: s. 9). MLM tworzy sieć ludzi mających świadomość pracy na własny rachunek i branie odpowiedzialności za własną organizację pracy, motywację i czas poświęcony pracy. To właśnie ten drugi element jest kluczowym i wyróżniającym atrybutem MLM-u na rynku (Kulińska, 2014: s. 233). Dystrybutorzy, po wniesieniu symbolicznego wkładu własnego na zakup produktów lub usług firmy, nabywają jednocześnie od firmy licencję, która pozwala im nabywać i sprzedawać produkty oraz rozwijać swoją działalność, zgodnie z ich planem marketingowym. System sieciowy pozwala, obok zysków z dystrybucji, generować tzw. dochód pasywny, czyli prowizję od obrotu wytworzonej sieci współpracowników, także przy braku aktywnej sprzedaży (Doyle, 2003: s. 35).

Marketing sieciowy pozwala zarabiać na dwa sposoby. Po pierwsze, dzięki samej sprzedaży bezpośredniej, która uzależniona jest od indywidualnego zaangażowania w pracę i zebranej liczby zamówień. W tym przypadku dystrybutor zarabia na marży, jak w tradycyjnym biznesie. Druga i bardziej dochodowa metoda (pozwala na osiągnię-

cie zysków nawet rzędu kilkuset tysięcy złotych) to zarabianie dzięki pracy zespołowej, dzięki strukturze wielopoziomowej samego systemu MLM.

Marketing wielopoziomowy jest formą sprzedaży bezpośredniej, której charakterystyczną cechą jest sposób wynagradzania i dystrybucji wynagrodzeń dla uczestników tych struktur. Słowo „wielopoziomowy” wskazuje, że dystrybutorzy mogą budować własną sieć sprzedaży, w której marża pochodząca ze sprzedaży produktów i usług jest dzielona pomiędzy uczestników tej struktury. Wynagrodzenie uczestników systemu znajdujących się wyżej w poziomach struktury pochodzi zarówno z ich własnej sprzedaży, jak i ze sprzedaży dokonanej przez sieć podlegających im sprzedawców, których zrekrutowali i wyszkolili lub zrobili to ich bezpośredni dystrybutorzy (Doyle, 2003: s. 35). Taka hierarchiczna, poziomowa struktura sprzedaży graficznie przypomina trójkąt, czyli piramidę, dlatego też podobieństwo do piramid finansowych narzuca się samoistnie (Martysz, Królikowska, 2021: s. 246). MLM często jest odbierany sceptycznie z uwagi na to, że wiele spółek działających pod przykrywką przedsiębiorstwa marketingu wielopoziomowego okazywało się być zakamufłowanymi piramidami finansowymi lub działały na podobnych zasadach. Historycznymi i dosyć znanymi przykładami są m.in. International Bank of Rosea, NuSkin (Herbig, Yelkurm, 1997: s. 26) oraz Omnitrition (Vander Nat, Keep, 2002: s. 141).

Podstawową cechą różnicującą MLM i piramidy finansowe są sposoby pozyskiwania dochodów ich uczestników. Marketing wielopoziomowy powinien bazować na sprzedaży produktów, oraz pozyskiwaniu nowych członków struktury. W MLM powinno się dążyć do zwiększania udziału w rynku, a nie być jedynym celem działalności.

ASPEKT SOCJOLOGICZNY MULTI-LEVEL MARKETINGU

MLM to niewątpliwie specyficzna grupa społeczna. Zachodzą w niej oddziaływania charakterystyczne dla grup oraz zauważalny wpływ grupy na jej członków. Aspekt społeczny tego modelu biznesowego jest czynnikiem, który niejednokrotnie wpływa na decyzję o wejściu do tej struktury. Sami dystrybutorzy i uczestnicy grup MLM podkreślają znaczenie grupy, współdziałania, kapitału społecznego, wspólnego dążenia do celu, integracji i jednocześnie mówią o równości i wzajemnym poszanowaniu członków grupy.

W profesjonalnym marketingu sieciowym nie ma szefa; są natomiast liderzy. Zasada działania jest prosta: w tradycyjnym biznesie szef wydaje polecenia, w marketingu sieciowym lider inspiruje do działania. Rozwój każdej struktury w marketingu wielopoziomowym jest uzależniony od jakości pracy, rzetelności czołowych liderów. Im lepszy jest lider, im lepszy daje przykład innym, tym większe osiąga rezultaty (Vander Nat, Keep, 2002: s. 141). Ta zasada MLM podkreśla koncentrację na człowieku w grupie i na pomocy dystrybutorom na niższych szczeblach struktury. Wskazuje na wartości, którymi powinni kierować się liderzy struktur marketingu wielopoziomowego (Litwiński, 2025).

Do podstawowych zadań, które realizuje dystrybutor w marketingu wielopoziomowym, oprócz związanych ściśle z procesem sprzedaży, należy więc budowanie własnej sieci dystrybutorów. Dystrybutor wykorzystuje kompetencje społeczne związane z budowaniem zespołów, ich motywacją do działania, uczeniem, kontrolowaniem

i nadzorowaniem realizowanych zadań przez indywidualnych sprzedawców i przez grupę (Sypniewska, 2013: s. 69). To od jego zaangażowania w pracę innych osób, które zrekrutował i namówił do przystąpienia do swojej grupy i do sprzedawania, uzależniony jest jego własny poziom wynagrodzenia. Inaczej niż w przypadku tradycyjnej sprzedaży odbywa się proces rekrutacji dystrybutorów do marketingu wielopoziomowego oparty na dwóch filarach - sprzedaży i rekrutacji.

Typowy proces rekrutacji i selekcji stosowany w przedsiębiorstwach nie ma w MLM zastosowania. Sprzedawcy namawiają do współpracy każdą osobę, wykazującą do tego nawet najmniejszą chęć. Dopiero w trakcie pracy, nauki i nadzoru osoba ta jest oceniana i w postaci informacji zwrotnej udzielane są jej rady, jak ma działać, wydobywając z siebie swój naturalny potencjał i rozwijając umiejętności, mające szczególne znaczenie w osiągnięciu sukcesu w sprzedaży; to wspieranie należy do lidera. Rekrutacja nowych dystrybutorów odbywa się głównie wśród klientów kupujących produkty, ale też wśród spontanicznie spotkanych osób, które wchodzi w konwersację z uczestnikiem grupy MLM. Dystrybutor ocenia potencjalnego klienta pod względem jego predyspozycji do pracy, a następnie namawia go do rozpoczęcia współpracy (Bremner, 1999: s. 75). Nad osobą rozpoczynającą działalność opiekę pełni dystrybutor, który zaprosił go do współpracy, jak również bardziej doświadczony lider. Dzięki niemu nowo pozyskana osoba może pokazać swój potencjał i obudzić w sobie jeszcze nieujawnione zdolności. To lider wskazuje, jak się ubierać, zachowywać, jak radzić sobie z problemami. To on jest trenerem dla nowej osoby. Sprzedaż w marketingu wielopoziomowym polega na uczeniu się przez powielanie i stosowanie technik sprzedaży stosowanych przez tych liderów, którzy osiągnęli sukcesy. Nowo zrekrutowany uczestnik grupy naśladuje liderów i dystrybutorów z wyższych poziomów wynagradzania na zasadzie kopiowania i wzorowania (Bremner, 1999: s. 75).

W firmach działających w oparciu o zasady marketingu wielopoziomowego istotne działania związane z zarządzaniem dotyczą głównie trzech obszarów: szkolenia, nadzorowania i motywowania (Sypniewska, 2013: s. 70). W marketingu wielopoziomowym programy szkoleniowe sprzedawców spełniają kilka celów: sprzedawcy muszą dobrze znać i utożsamiać się z firmą, w której pracują; muszą doskonale znać produkty i je używać; znać typy potencjalnych klientów i konkurentów oraz ich potrzeby, motywy zakupu i nawyki; wiedzieć, jak przeprowadzić skuteczną prezentację handlową i jakie techniki sprzedażowe zastosować; znać zakres obowiązków i procedury działania w firmie - zdobywania klientów, referencji, socjotechnik. Firmy MLM organizują cykliczne spotkania w grupach mniejszych. Większe zgromadzenia są organizowane kilka razy w roku, w zależności od zasad poszczególnych firm, a obecność na nich jest bardzo istotna. Szkolenia w zakresie motywacji mogą dotyczyć rozwoju osobistego, planowania drogi do sukcesu, wytrwałości i innych wartości przydatnych w karierze dystrybutora MLM.

Zadanie związane z nadzorowaniem w marketingu wielopoziomowym jest odmienne od nadzorowania w tradycyjnych firmach. Polega na zachęcaniu do zwiększania ilości sprzedaży i rekrutacji poprzez wskazanie ich wpływu na poziom wynagrodzenia. Dotyczy również opracowania wzorców wizyt u potencjalnych klientów, a także nadzorowania procesu sprzedaży, w tym: znajomości produktu, rozeznania rynku, prezentacji

produktu, psychologii sprzedaży, zawierania transakcji, formy zachęty do kupna, wartości asertywności, wykorzystania czasu przeznaczanego na sprzedaż. W procesie motywowania sprzedawców uznaje się, że im większa motywacja sprzedawców, tym większe są ich starania, a większe starania prowadzą do lepszych rezultatów, lepsze rezultaty do większego wynagrodzenia, a to z kolei do zadowolenia i satysfakcji z pracy.

Większa satysfakcja z pracy stwarza coraz większą motywację. Sprzedawcy pracujący w różnych formach sprzedaży motywowani są przez poziom wynagradzania, możliwość rozwoju, a także możliwość zaspokojenia swoich potrzeb wewnętrznych - akceptacji, zauważania, nagradzania, przydatności. Demotywująco wpływa natomiast groźba nagany czy też zaburzenie poczucia bezpieczeństwa oraz nacisk ze strony lidera na większe zaangażowanie do działania (Pratkanis, Aronson, 2005: s. 14). Niektórzy jako dodatkowe czynniki motywujące wymieniają możliwość uczestniczenia w cyklicznych konkursach by zachęcić handlowców do dodatkowych działań, ponad te, których się od nich oczekuje. Nagrodami za zwycięstwo w takich konkursach mogą być finansowane przez przedsiębiorstwo m.in. wycieczki zagraniczne, samochody lub nagrody pieniężne (Sypniewska, 2013: s. 71).

W grupach MLM, tak jak w innych grupach społecznych tego typu, czyli nadzorowanych i spójnych, działają mechanizmy, które determinują zachowania poszczególnych jednostek w grupie. Oddziaływanie społeczne jest tym silniejsze, im bardziej spójna jest grupa. Program szkoleniowy, ogólnie planowany w grupach MLM oraz znaczące osoby w grupie np.: liderzy, jednostki znacznie więcej zarabiające od większości lub członkowie zarządu - jeśli biorą udział w edukowaniu firmy - stosują różne formy wpływu społecznego. Manipulacja jest jedną z takich technik. Z manipulacją jako metodą socjotechniczną związane są także takie pojęcia jak perswazja, komunikacja perswazyjna czy propaganda (Pratkanis, Aronson, 2005: s. 14).

Działalność firm MLM często porównywana jest do sposobu działania sekt. Taka percepcja wynika z kilku czynników. Niektóre firmy MLM stosują intensywną strategię rekrutacyjną, co może przypominać praktyki sekt. Agresywne namawianie do dołączenia do programu przez znajomych czy rodzinę może budzić uczucie nacisku i niechęci. Niektóre firmy MLM były zamieszane w kontrowersyjne praktyki jeszcze w latach 90', co przyczyniło się do negatywnego spojrzenia na cały model biznesowy. Negatywne doświadczenia uczestników, którzy ponieśli straty finansowe lub poczuli się oszukani, wpływają na ogólną opinię o MLM (So, 2025).

Marketing wielopoziomowy to złożone i jednocześnie fascynujące zjawisko nie tylko ekonomiczne, ale też społeczne. Kojarzone często z piramidą finansową, sektą, a granica między legalnością, a przestępczym działaniem jest niejednokrotnie trudna do uchwycenia.

METODOLOGIA BADAŃ

Podstawowym celem opracowania jest określenie wpływu grup MLM na życie społeczne jednostki, jej relacje rodzinne, towarzyskie i relacje z jednostkami na zewnątrz grupy. Badanie ma na celu identyfikację elementów grupy MLM, które powo-

dują presję wśród uczestników i generują napięcia wewnątrz grupy. Analiza podjętego problemu ma też za zadanie określenie wątpliwości, jakie wzbudzają grupy MLM i ich działalność. Na potrzeby opracowania zdecydowano się zastosować metodę ilościową w postaci sondażu diagnostycznego, natomiast jako narzędzie badawcze wykorzystano kwestionariusz ankiety w wersji elektronicznej. Kwestionariusz składał się z części metryczkowej i głównej. Część metryczkowa zawiera dane socjodemograficzne, a część główna - pytania jednokrotnego i wielokrotnego wyboru. W ramach pracy podjęto szczegółową analizę bazującą na pytaniach:

- Jak jest postrzegany i określany marketing wielopoziomowy?
- Jaką rolę odgrywają relacje społeczne wewnątrz struktury?
- Jaki wpływ ma grupa MLM na relacje społeczne uczestnika grupy z jednostkami spoza grupy?
- Czy w grupach MLM są stosowane techniki wpływu społecznego?
- Czy MLM nosi znamiona piramidy finansowej?
- Z jakich powodów jednostka decyduje się na przynależność do grupy MLM?
- Czy na decyzję o uczestnictwie w systemie MLM ma wpływ wywieranie wpływu społecznego?
- Jaką rolę odgrywają jednostki na poszczególnych poziomach struktury MLM?
- Czy treści przedstawiane przez grupy MLM są wiarygodne?
- Jakie są wady i zalety funkcjonowania grup MLM?
- Czy relacje społeczne istniejące w grupach MLM mają wpływ na wyniki finansowe jednostki?

Powyzsze zagadnienia zostały umieszczone w kwestionariuszu ankiety badawczej i udostępnione osobom badanym. Postawione pytania stanowiły bazę do analizy problemu i wyłonienia hipotez badawczych:

H1: Przynależność do struktury marketingu wielopoziomowego (MLM) istotnie wpływa na społeczne funkcjonowanie jednostki.

H2: Funkcjonowanie w grupach MLM wiąże się z odczuwaniem presji społecznej dotyczącej aktywności sprzedażowej i rekrutacyjnej.

H3: Uczestnictwo w grupach MLM prowadzi do pogorszenia relacji społecznych poza strukturą grupy, szczególnie z rodziną i przyjaciółmi.

Założono, że grupy MLM wywierają na jednostkę zdecydowany wpływ, zarówno pozytywny, jak i negatywny. Uczestnictwo może skłaniać do większego zaangażowania we wspólne cele grupy, może też generować napięcia wewnątrz grupy i w relacjach zewnętrznych. Techniki wpływu społecznego mogą powodować myślenie grupowe, presję społeczną i prowokować nieprzemysłane decyzje konsumpcyjne. Przynależność do grupy MLM może powodować i nasilać konflikty z jednostkami niebędącymi członkami tej grupy, może też prowadzić do izolacji i wykluczeń społecznych. Z obserwacji, które skłoniły do postawienia hipotez, można sądzić, że marketing wielopoziomowy bardzo często kojarzony jest z nielegalnymi piramidami finansowymi i oszustwem.

Badania obejmowały osoby należące do MLM, nienależące do tych grup oraz takie, które w przeszłości należały do grupy marketingu wielopoziomowego. Zdecydowano się na dystrybucję ankiety za pośrednictwem internetu – m.in. poprzez me-

dia społecznościowe, fora tematyczne oraz grupy na platformach takich jak Facebook i LinkedIn, skupiające osoby zaangażowane w działalność MLM oraz takie, które nie uczestniczą w grupach MLM.

Proces zbierania danych trwał ponad trzy miesiące – od 5 lutego do 14 maja 2025 roku. W tym czasie w badaniu udział wzięło 101 osób. Respondenci wypełniali formularz samodzielnie i anonimowo, co pozwoliło zwiększyć szczerłość odpowiedzi oraz komfort uczestnictwa. Choć metoda elektroniczna pozwala na szeroki zasięg i szybkie zebranie danych, napotkano na kilka potencjalnych trudności badawczych. Trudność w dotarciu do osób działających aktywnie w MLM to jeden z problemów, który pojawił się w trakcie badania, gdyż wiele grup ma charakter zamknięty i skupia aktualnych członków, co może ograniczać reprezentatywność próby w kontekście doświadczeń negatywnych lub rezygnacji z MLM. Prawdopodobieństwo autoselekcji respondentów to następny problem pojawiający się w trakcie badania, bowiem osoby bardziej zaangażowane, zainteresowane tematyką lub mające silne (pozytywne lub negatywne) doświadczenia mogły być bardziej skłonne do udziału w badaniu. Istniało także prawdopodobieństwo zniekształcenia obiektywnych odpowiedzi ze względu na udział w grupie lub uczestnictwo w grupie w przeszłości i związane z tym negatywne doświadczenia lub zniekształcenie spowodowane heurystykami. Innym problemem był brak kontroli nad samodzielnością i uważnością wypełnienia ankiety – jak w większości badań online, nie było możliwości bezpośredniego monitorowania, czy respondenci czytają pytania ze zrozumieniem. Pomimo tych ograniczeń, udało się zebrać wartościowy materiał empiryczny, który posłużył do analizy społecznych aspektów funkcjonowania w strukturach MLM. Dane zgromadzone w badaniu umożliwiły ilościowe ujęcie doświadczeń respondentów i stały się podstawą do dalszych wniosków.

Wśród respondentów biorących udział w badaniu - najwięcej (37,6%) było w przedziale wiekowym między 18 a 25 rokiem życia. Kolejną liczebną grupą (32,7%) stanowili respondenci powyżej 41 roku życia. Prawie co dziesiąty respondent był w grupie wiekowej między 31 a 35 rokiem życia (8,9%) i między 36 a 40 rokiem życia (15,8%). Natomiast 4,0% respondentów zadeklarowało swój wiek między 26 a 30 rokiem życia. Jeden respondent nie ukończył jeszcze osiemnastu lat (1,0%).

Najwięcej respondentów legitymowało się wykształceniem wyższym licencjackim lub inżynierskim (34,7%), a tylko 2,0% respondentów wykazało się wykształceniem podstawowym. Wśród osób udzielających odpowiedzi znalazło się 4,0% respondentów z wykształceniem wyższym doktoranckim i tyle samo z edukacją zakończoną na poziomie szkoły zasadniczej zawodowej (4,0%). Wykształceniem średnim legitymowało się 31,7% respondentów, a wykształceniem wyższy, magisterskim – 23,8%.

Zdecydowana większość respondentów zamieszkuje miasta powyżej 300 tys mieszkańców (43,6%). Co czwarty respondent to mieszkaniec wsi (19,8%). Osoby zamieszkujące miasta do 300 tys mieszkańców stanowią 16,8%. Spośród respondentów 11,9% to mieszkańcy małych miast z liczebnością poniżej 50 tys osób. Prawie połowa osób objętych badaniem to respondenci w stanie wolnym - panna lub kawaler (47,5%), a tylko trzech respondentów to osoby owdowiałe (3,0%). Co dziesiąty respondent wskazał status osoby rozwiedzionej lub rozwiedzionego.

ANALIZA WYNIKÓW BADAŃ

Wyniki badań umożliwiają pogłębione spojrzenie na to, jak przynależność do MLM wpływa na funkcjonowanie jednostki w środowisku społecznym oraz jak są postrzegane grupy MLM. Pierwsze pytanie miało na celu sprawdzenie poziomu podstawowej znajomości pojęcia marketingu wielopoziomowego (MLM) wśród respondentów. Ankietowanych zapytano o znajomość modelu MLM. Zdecydowana większość (72,3%) zadeklarowała, że słyszała o modelu MLM. Tylko co czwarta osoba (27,7%) przyznała, że nie zna tego terminu. Wynik ten pozwala wnioskować, że zjawisko MLM funkcjonuje w przestrzeni społecznej jako rozpoznawalny element rzeczywistości gospodarczej i komunikacyjnej. Wysoki poziom świadomości może być efektem intensywnej obecności marketingu sieciowego w mediach społecznościowych, reklamie i codziennych relacjach interpersonalnych, gdzie treści związane z MLM pojawiają się na tyle często, by stały się rozpoznawalne.

Wśród respondentów 36,6% miało kontakt z MLM jako jego członkowie – z czego niemal 20% nadal aktywnie uczestniczy w tej formie działalności, a kolejne 16,8% przyznaje się do przynależności w przeszłości. Większość respondentów (63,4%) nigdy nie należała do żadnej grupy MLM, co sugeruje, że mimo wysokiej rozpoznawalności modelu, nie wszyscy podejmują decyzję o zaangażowaniu się w jego struktury. Można przypuszczać, że barierą są zarówno osobiste przekonania, jak i negatywne skojarzenia lub brak wiary w skuteczność tego modelu jako źródła dochodu, albo brak potrzeby zmiany obecnego źródła dochodu. Warto również zwrócić uwagę na fakt, że aż 17,0% zrezygnowało z uczestnictwa w marketingu wielopoziomowym. To może wskazywać na wysoki odsetek osób, które nie podtrzymały zaangażowania w dłuższej perspektywie, co stanowi istotny punkt wyjścia do dalszej analizy powodów rezygnacji oraz trudności, z jakimi spotykają się uczestnicy MLM.

W kontekście społecznych aspektów funkcjonowania grup MLM wyniki te dostarczają cennych informacji o zakresie faktycznego zaangażowania w ten model oraz jego trwałości jako formy przynależności grupowej. Powstaje pytanie, jak często respondenci napotykać treści zachęcające do uczestnictwa w tym modelu biznesowym? Może się bowiem okazać, że decyzja o uczestnictwie w MLM jest związana z ilością treści zachęcających do uczestnictwa. Dlatego respondentom zadano pytanie: Jak często napotyka Pan/Pani treści zachęcające do członkostwa w MLM? Pytanie miało na celu ocenę intensywności ekspozycji na treści promujące uczestnictwo w MLM, co pozwala lepiej zrozumieć skalę obecności tego modelu w przestrzeni komunikacyjnej zarówno cyfrowej, jak i bezpośredniej.

Najliczniejsza grupa respondentów (40,6%) zadeklarowała, że rzadko napotyka na takie treści, a kolejne 15,8% twierdzi, że nie spotkała się z nimi wcale. Oznacza to, że ponad połowa badanych (56,4%) nie doświadczyła intensywnego kontaktu z przekazem MLM, co może świadczyć o ograniczonym zasięgu tych działań w ich otoczeniu – albo o mniejszym stopniu zainteresowania treściami tego typu, skutkującym niższą ich zauważalnością lub też o niechęci do dzielenia się uczestników MLM treściami promującymi ten model biznesowy. Z drugiej strony, ponad 43% respondentów, czyli

grupa napotykalająca często i bardzo często takie treści przyznaje, że regularnie spotyka się z treściami promującymi MLM, co potwierdza znaczącą obecność tego typu przekazów w przestrzeni publicznej. Rozkład odpowiedzi pokazuje wyraźne zróżnicowanie, od silnej ekspozycji po jej całkowity brak. Taka rozbieżność może wynikać z różnic środowiskowych, zawodowych i stylu życia respondentów. Warto zaznaczyć, że wysoka ekspozycja na przekazy MLM nie musi automatycznie prowadzić do zaangażowania w tę formę działalności.

Choć MLM jako model biznesowy istnieje od dekad, jego społeczny wizerunek wciąż pozostaje niejednoznaczny. Dla jednych może być szansą na niezależność finansową i rozwój osobisty, dla innych może pozostawać synonimem manipulacji, presji społecznej i zatarcia granic między relacjami prywatnymi a zawodowymi. Wyniki dotyczące skojarzeń z grupami MLM rzucają światło na to, jak respondenci emocjonalnie i poznawczo reagują na samą ideę grup marketingu wielopoziomowego. Rozkład odpowiedzi ujawnia wyraźnie spolaryzowany, ale także znacznie zdystansowany obraz społecznego postrzegania tego zjawiska. Największa grupa respondentów (46,5%) deklaruje brak jednoznacznych skojarzeń, co może być odczytywane dwojako: z jednej strony jako przejaw neutralności i braku doświadczenia, z drugiej jako wyraz niepewności lub niechęci do jednoznacznej oceny zjawiska, które często budzi kontrowersje. Tak duży udział osób sugeruje, że MLM nie jest jeszcze do końca rozpoznany lub przepracowany zjawiskiem w społecznej świadomości.

Skojarzenia negatywne zadeklarowało 27,7% respondentów, co świadczy o istotnej grupie osób, które postrzegają MLM raczej w kategoriach ryzyka, nieuczciwości, manipulacji lub presji społecznej. Ten odsetek może być wynikiem osobistych doświadczeń, ale również wpływu mediów i krążących narracji krytycznych wobec tych grup społecznych. Z kolei skojarzenia pozytywne ma 25,7% ankietowanych, co wskazuje na niemal równie silną grupę, która może dostrzegać w MLM szansę na rozwój zawodowy, samorealizację lub niezależność finansową. Może to także oznaczać większy optymizm lub otwartość wobec mniej konwencjonalnych form zarobkowania i pracy zespołowej oraz znaczenie więzi grupowych w modelach biznesowych. Równowaga między skojarzeniami pozytywnymi a negatywnymi, przy jednoczesnej dominacji postawy neutralnej może świadczyć o tym, że MLM nie jest wciąż jednoznacznie zdefiniowany społecznie. Przeważająca liczba osób neutralnych sugeruje istnienie potencjału do dalszego kształtowania opinii, zarówno poprzez doświadczenia osobiste, jak i przez narracje społeczne oraz medialne.

Pogłębieniem powyżej omawianego zagadnienia była próba określenia skojarzeń z MLM. Wyniki ukazują złożony wizerunek społecznego odbioru grup MLM, nie w formie prostych etykiet, lecz jako emocjonalnie nasyconą mapę skojarzeń i ocen, która odsłania zarazem potencjał, jak i ciemne strony tej grupy społecznej. Odpowiedzi rozciągają się na osi od neutralnych i afirmatywnych po silnie krytyczne i pejoratywne, co wskazuje na wewnętrzne napięcia w społecznej percepcji MLM. Najczęściej wybieranym skojarzeniem był „model biznesowy” (44,6%), co może sugerować próbę racjonalizacji lub profesjonalizacji obrazu MLM. Respondenci ci mogą postrzegać grupę MLM nie jako fenomen marginalny, lecz jako jedną z alternatywnych form funk-

cjonowania na rynku pracy. Uznanie MLM za model biznesowy niekoniecznie musi oznaczać bezwarunkową akceptację, ale może wskazywać na dostrzeganie strukturalnej logiki jego działania, nawet jeśli wzbudza ona kontrowersje. Ponad co trzeci respondent (35,6%) kojarzy MLM jako „piramidę finansową”, co świadczy o silnej obecności narracji krytycznych często obecnych w mediach, przestrzeniach dyskusji internetowych czy własnych doświadczeniach ludzi. To określenie ma ciężar prawny, moralny i społeczny. Odnosi się do struktur, które są z natury niestabilne, potencjalnie nieetyczne i często nielegalne. To istotny sygnał o braku zaufania i o tym, że dla respondentów MLM nie funkcjonuje jako transparentny model, lecz raczej jako forma ukryta za marketingowym parawanem. Co czwarty respondent (24,8%) nie miał zdania w tym temacie, co może wskazywać na brak wystarczającej wiedzy, niechęć do opowiedzenia się po jednej ze stron lub dystans wobec tematu. To społeczne wstrzymanie się od opinii pokazuje, że wizerunek MLM nie jest jeszcze zakorzeniony na tyle, by formować twarde przekonania, co samo w sobie stanowi pole do wpływu i reinterpretacji.

Co ciekawe, pozytywne i społecznie angażujące określenie „wspierająca społeczność” wskazało 9,9% respondentów, co może wskazywać na znajomość wewnętrznych mechanizmów motywacyjnych, wsparcia i lojalności, które; jakkolwiek kontrowersyjne; są silnie obecne w grupach marketingu wielopoziomowego. Z drugiej strony pojawiają się określenia skrajnie negatywne, które choć rzadkie (wskazywane przez pojedyncze osoby), tworzą ostrą narracyjną ramę dla krytyków MLM. Terminy takie jak „sekta”, „oszustwo”, „grupa kontrolująca”, „naciąganie” czy „bazowanie na naiwności” nie tylko wyrażają brak zaufania, ale opisują strukturalną przemoc, jakiej respondenci być może byli świadkami lub ofiarami. I choć są to pojedyncze głosy, ich siła tkwi w radykalizmie, który najczęściej uruchamia ostrzeżenia i dyskusje społeczne oraz przyczyniają się do tworzenia negatywnych opinii społecznych.

W analizie społecznego odbioru marketingu wielopoziomowego (MLM) dostrzegalna jest wyraźna dominacja postrzegania negatywnego. Największa grupa respondentów (43,6%) uznała, że MLM cieszy się „raczej negatywnym” odbiorem w społeczeństwie, natomiast kolejne 10,9% określiło ten wizerunek jako „zdecydowanie negatywny”. Oznacza to, że ponad połowa respondentów (54,5%) zauważa społeczny dystans wobec tej grupy społecznej. Odpowiedzi pozytywne – „raczej pozytywnie” (11,9%) oraz „zdecydowanie pozytywnie” (4,0%) – stanowią wyraźną mniejszość, co sugeruje, że respondenci zauważają, że mimo aktywności promocyjnej środowisk związanych z MLM, społeczny odbiór grup MLM jest niekorzystny. Szczególną uwagę zwraca również odpowiedź neutralna, udzielona przez 29,7% respondentów. Taki odsetek wskazuje na znaczącą grupę osób, które nie potrafią jednoznacznie ocenić społecznego odbioru MLM. To grupa stale powtarzająca się w badaniu na podobnym poziomie ilościowym. Wyniki analizy potwierdzają istnienie wyraźnej przewagi negatywnego odbioru MLM wśród respondentów. Jest to istotny kontekst interpretacyjny dla dalszych rozważań dotyczących motywacji przystępowania do grup MLM, technik oddziaływania społecznego oraz emocji związanych z zachętami do uczestnictwa w grupach MLM.

W analizie odpowiedzi na pytanie o reakcje towarzyszące zaproszeniom do udziału w strukturach MLM zauważalna jest wyraźna przewaga postaw zdystansowanych

i ostrożnych. Najczęściej wskazywaną odpowiedzią, wybraną przez 28,7% respondentów, było stwierdzenie, że „wysłuchują propozycji z szacunku, jednak nie wyrażają chęci zaangażowania”. Ten wynik sugeruje, że choć część respondentów zachowuje społeczną grzeczność i otwartość na komunikację, to jednocześnie nie traktuje tej formy kontaktu jako zaproszenia do realnej współpracy. Niewiele mniej, bo 26,7%, deklaruje, że nigdy nie umawia się na rozmowy o MLM, co może wskazywać na silnie ugruntowaną niechęć wobec tej formy aktywności zawodowej. Odsetek ten pokazuje, że marketing wielopoziomowy może wiązać się z doświadczeniem nachalności, brakiem przejrzystości lub negatywnym wizerunkiem społecznym. Grupa 16,8% respondentów – nie miała jednoznacznego stanowiska w tej sprawie.

Niepokojący może być fakt, że 13,9% ankietowanych wskazało na odczuwanie presji i potrzebę wycofania się z rozmowy w kontakcie z przedstawicielem MLM. Takie odpowiedzi sugerują, że kontakt jest postrzegany przez nich jako forma wpływu społecznego, który narusza poczucie komfortu i swobody w podejmowaniu decyzji. Otwartość na rozmowę i potencjalną współpracę wyraziło 12,9% respondentów, co pokazuje, że choć grupa ta jest stosunkowo niewielka, to nie można jej pominąć w analizie. Dla tych respondentów MLM może być realną i akceptowalną ścieżką zawodową lub przynajmniej tematem wartym rozważenia. Wśród odpowiedzi znalazła się również jedna nietypowa odpowiedź, która deklaruje, że „prowadzi rozmowę do momentu, aż rozmówca nie potrafi odpowiedzieć na jej pytania”. Taka postawa – choć marginalna (1,0%) – jest interesująca z punktu widzenia socjologicznego, ponieważ świadczy o krytycznej i analitycznej postawie wobec przekazu MLM.

Wyniki badań pokazują, że niemal 43% respondentów nie ufa treściom promującym MLM (odpowiedzi „raczej nie”; 28,7% i „zdecydowanie nie”; 13,9%). Tylko 31,7% badanych wyraziło pewien poziom zaufania. Co czwarty respondent (25,7%) nie potrafił jednoznacznie się określić, co może świadczyć o braku wiedzy lub ambiwalentnym stosunku do tej formy marketingu. Postrzeganie wizerunku grup MLM oraz ładunek emocjonalny respondentów wobec marketingu wielopoziomowego ukazuje zróżnicowane i często ambiwalentne postawy społeczne respondentów wobec grup MLM. Choć część respondentów dostrzega w nich model biznesowy, a nawet wspierającą społeczność, znaczna liczba badanych wiąże MLM z negatywnymi skojarzeniami, takimi jak piramida finansowa czy manipulacja relacjami. Emocjonalne reakcje na próby rekrutacji; od niechęci i presji po otwartość; pokazują, że doświadczenia respondentów z MLM są często nacechowane nieufnością i ostrożnością. Wątpliwości co do wiarygodności treści promujących MLM oraz przekonanie, że społeczny obraz tej działalności jest raczej negatywny, wskazują na poważne wyzwania w zakresie budowania zaufania.

Marketing wielopoziomowy opiera się nie tylko na sprzedaży, ale przede wszystkim na sieci kontaktów, wzajemnych zależnościach i dynamicznej grze społecznych ról. Właśnie te relacje tworzą trzon życia wewnętrznego grup MLM. Dane wskazują, że większość respondentów (62,4%) dostrzega kluczowe znaczenie relacji społecznych w funkcjonowaniu grup MLM. To wskazuje, że w oczach respondentów sieci powiązań

interpersonalnych są nie tylko tłem, ale wręcz fundamentem tej formy działalności. Co ciekawe, aż jedna trzecia respondentów (31,7%) nie ma w tej kwestii wyrobionego zdania, co może sugerować powierzchwną znajomość mechanizmów działania MLM lub brak osobistego doświadczenia. Jedynie marginalna liczba respondentów (5,9%) zaprzecza roli relacji społecznych, co pokazuje, że ich znaczenie – choć czasem niedookreślone – jest raczej powszechnie intuicyjnie rozumiane. Wynik ten umacnia przekonanie, że bez zrozumienia dynamiki relacji międzyludzkich trudno w pełni pojąć, jak działają struktury MLM.

Zdecydowana większość respondentów (66,3%) uważa, że w strukturach MLM stosowane są techniki wpływu społecznego mające na celu zwiększenie zaangażowania członków. Odpowiedzi te pokazują, że uczestnicy badania dostrzegają obecność narzędzi perswazyjnych, które mogą przybierać formę presji grupowej, manipulacji relacjami czy idealizowania sukcesu liderów. Z kolei 21,8% badanych nie ma sprecyzowanego stanowiska, co może wynikać z braku wiedzy o tym, czym są techniki wpływu społecznego lub z ograniczonego kontaktu z grupami MLM. Jedynie 11,9% respondentów wyraziło przekonanie, że takie techniki nie są stosowane, co plasuje tę opinię w wyraźnej mniejszości. Wyniki te podkreślają, że wśród respondentów świadomość społecznych mechanizmów oddziaływania w MLM jest stosunkowo wysoka. Z punktu widzenia socjologii oznacza to, że model ten bywa postrzegany nie tylko jako ekonomiczny, ale również jako silnie zakorzeniony w społecznych technikach oddziaływania, co może mieć wpływ na trwałość i efektywność struktur MLM.

W odpowiedzi na pytanie dotyczące związku między relacjami społecznymi a sukcesem finansowym w strukturach MLM, największa grupa respondentów (42,6%) wskazała, że trudno im jednoznacznie ocenić ten związek. Niemal połowa badanych (48,5%) dostrzegła pozytywny wpływ relacji społecznych na sukces w MLM, zarówno umiarkowany (29,7%), jak i silny (18,8%). To pokazuje, że w percepcji respondentów relacje są często postrzegane jako kapitał, który może ułatwiać osiąganie korzyści ekonomicznych w tego typu modelu biznesowym. Z kolei wyraźna mniejszość (8,9%) odrzuca ten związek, co może wskazywać na krytyczny stosunek do idei sukcesu w MLM lub negatywne osobiste doświadczenia.

Najwięcej respondentów (40,6%) dostrzega pewien wpływ przynależności do MLM, ale jednocześnie nie postrzega go jako ograniczającego otwartość na kontakty społeczne. Może to sugerować, że dla części osób aktywność w MLM nie musi oznaczać izolacji społecznej, a raczej stanowi uzupełnienie ich dotychczasowych relacji. Znacząca grupa respondentów (31,7%) nie potrafi jednoznacznie ocenić tego wpływu, co może świadczyć o braku osobistych doświadczeń. Tymczasem 15,8% respondentów wyraźnie łączy członkostwo w MLM z izolacją społeczną, co może wskazywać na istnienie mechanizmów zamykających uczestników w obrębie grupy, np.: silnej lojalności, wyłączonego języka komunikacji czy poczucia elitarności. Zaledwie 11,9% uznało, że przynależność do MLM nie wpływa w ogóle na relacje z otoczeniem.

Odpowiedzi respondentów na pytanie dotyczące podatności członków MLM na techniki wpływu społecznego ujawniają umiarkowane, ale wyraźne przekonanie o istnieniu takiej zależności. Aż 50,5% uczestników badania (suma odpowiedzi „zdecydo-

wanie tak”; 17,8% i „raczej tak”; 32,7%) dostrzegła tendencję do rekrutacji osób, które mogą być bardziej wrażliwe na wpływ społeczny, co może wiązać się z ich potrzebą przynależności, podatnością na autorytet lub większą otwartością na obietnice sukcesu. Jednocześnie aż 31,7% respondentów przyznaje, że trudno im jednoznacznie odpowiedzieć na to pytanie. To istotna wskazówka, że choć społeczna narracja wokół MLM często opiera się na stereotypie łatwowierności uczestników, to duża część respondentów nie posiada wystarczająco silnych przesłanek, by taki sąd potwierdzić lub odrzucić. Stosunkowo niewielki odsetek odpowiedzi „raczej nie” (10,9%) i „zdecydowanie nie” (6,9%) sugeruje, że przekonanie o podatności członków MLM na techniki wpływu społecznego nie jest całkowicie bezpodstawne. Choć nie można mówić o jednoznacznym potwierdzeniu tej tezy, dane wskazują, że skłonność do ulegania wpływowi jest postrzegana jako potencjalnie ważna cecha osób rekrutowanych do struktur marketingu wielopoziomowego.

Wyniki badań wskazują, że motywacja finansowa jest najczęściej wskazywanym czynnikiem przyciągającym ludzi do MLM; aż 65,3% respondentów, czyli ponad połowa badanych uznała możliwość zarobku za główny powód zainteresowania tą formą działalności i co za tym idzie, uczestnictwem w grupie. Wskazuje to na silny pragmatyczny komponent decyzji o wejściu do struktury MLM, co może wynikać z potrzeby poprawy sytuacji materialnej lub poszukiwania alternatywnych źródeł dochodu w warunkach niestabilnego rynku pracy i wroście kompetencji. Na drugim miejscu uplasował się rozwój osobisty i szkolenia, wskazany przez 28,7% ankietowanych, co pokazuje, że MLM często odwołuje się do narracji o samodoskonaleniu nie tylko jako ścieżki finansowej, ale też jako przestrzeni do rozwoju zawodowego i społecznego. Natomiast 20,8% respondentów nie miało zdania, co może odzwierciedlać brak realnego kontaktu z tym zjawiskiem lub trudności w jego jednoznacznym zdefiniowaniu. Kolejnym wskazywanym czynnikiem była chęć budowania społeczności i relacji (18,8%), co wskazuje na istotną rolę więzi interpersonalnych i potrzeby przynależności, które w grupach MLM bywają silnie eksponowane.

Warto też zwrócić uwagę na odpowiedzi, które sygnalizują społeczny przymus lub presję otoczenia - 13,9% respondentów wskazało, że dołączenie do MLM było efektem nacisków ze strony znajomych lub rodziny. To potwierdza wcześniejsze obserwacje o sile technik wpływu społecznego w tej strukturze. Pojedyncze odpowiedzi, choć statystycznie mniej istotne, ujawniają również krytyczne i realistyczne spojrzenia na MLM, takie jak „manipulacja ze strony grupy” czy „brak alternatywy pracy, zwłaszcza dla matek”. Wskazuje to, że dla części osób decyzja o uczestnictwie może być nie tyle wyborem, co raczej próbą przetrwania lub brakiem realnych opcji zawodowych. Analiza ta unaocznia złożoność motywacji stojących za przystąpieniem do struktur MLM, od aspiracji finansowych, przez rozwój osobisty, po wpływ otoczenia i ograniczone możliwości wyboru. Taka wielowarstwowość potwierdza, że MLM nie może być rozpatrywany wyłącznie jako strategia zarobkowa, lecz jako zjawisko osadzone głęboko w społecznych i psychologicznych potrzebach jednostki.

Dane wskazują, że dominującym sposobem postrzegania struktury grup MLM jest jej hierarchiczny i zależny od liderów charakter. Takiej odpowiedzi udzieliło 38,6%

osób, co stanowi największy odsetek wśród ankietowanych. Może to świadczyć o silnie zinstytucjonalizowanej strukturze MLM, w której relacje władzy i pozycje w ramach piramidalnego układu są wyraźnie zarysowane. Respondenci zdają się dostrzegać, że sukces jednostki w MLM jest często bezpośrednio uzależniony od pozycji lidera, jego decyzji i działań. Kolejna pod względem liczebności grupa to 27,7% respondentów, która wskazała na zorientowanie MLM na wyniki finansowe. Taka odpowiedź podkreśla, że w percepcji respondentów nadrzędnym celem funkcjonowania tych grup jest generowanie zysku, co może iść w parze z presją osiągania konkretnych rezultatów sprzedażowych i rekrutacyjnych. W tym ujęciu MLM jawi się jako środowisko zorientowane bardziej na efektywność niż na relacje. Jedynie 13,9% respondentów uznało, że grupy MLM mają charakter społecznościowy i wspierający, co sugeruje, że stosunkowo niewielki odsetek badanych dostrzega w MLM autentyczne wsparcie międzyludzkie czy relacje oparte na solidarności i współpracy. Może to wskazywać na sceptycyzm wobec promowanej przez wiele firm narracji o rodzinnej atmosferze czy wspólnocie celów. Dla 19,8% ankietowanych odpowiedź na to pytanie okazała się trudna, co ponownie może świadczyć o złożoności i niejednoznaczności samego zjawiska lub o braku wystarczającej wiedzy i doświadczeń, by jednoznacznie ocenić charakter tych grup. Wnioskując z odpowiedzi respondentów, można zauważyć, że grupy MLM są w większości postrzegane jako struktury silnie hierarchiczne i skoncentrowane na celach finansowych, podczas gdy ich wspólnotowy i wspierający wymiar pozostaje na dalszym planie. Wyniki te wpisują się w szerszy obraz społecznej percepcji MLM jako formy organizacyjnej, która choć często bazuje na deklaratywnym wsparciu i budowaniu relacji, w praktyce bywa odbierana jako system oparty na kontroli, wynikach i presji strukturalnej.

W odpowiedziach respondentów na pytanie o społeczne role liderów w grupach marketingu wielopoziomowego (MLM) ujawnia się złożony obraz przywództwa w tych strukturach, który łączy w sobie zarówno funkcje wspierające, jak i kontrolujące. Najwięcej osób (33,7%) wskazało na rolę motywatora, co podkreśla duże oczekiwanie wobec lidera jako osoby odpowiedzialnej za podtrzymywanie zaangażowania, mobilizowanie do działania oraz podtrzymywanie entuzjazmu wśród członków grupy. To spostrzeżenie wpisuje się w narrację promowaną wewnątrz MLM, gdzie liderzy są często przedstawiani jako inspiratorzy sukcesu i osobistego rozwoju. Na podobnym poziomie uplasowała się odpowiedź o ważności roli „kontrolera” i została wskazana przez 32,7% ankietowanych. Oznacza to, że prawie tyle samo respondentów dostrzega u liderów funkcję nadzorczą, czyli sprawującą pieczę nad aktywnością członków, często wiążącą się z egzekwowaniem wyników, raportowaniem, a niekiedy presją związaną z realizacją celów finansowych. To pokazuje ambiwalentny charakter lidera MLM, który z jednej strony ma inspirować, a z drugiej nadzorować i rozliczać. Z kolei 30,7% widzi w liderach mentorów i nauczycieli, co sugeruje, że pewna część respondentów dostrzega autentyczne wsparcie rozwojowe, przekazywanie wiedzy i doświadczeń. Ta odpowiedź może wskazywać na znaczenie nieformalnych relacji opartych na uczeniu się i aspiracjach zawodowych. Co piąty respondent (19,8%) przypisał liderom rolę menedżera organizacji, co może świadczyć o tym, że funkcja koordynacyjna i organiza-

cyjna lidera nie zawsze jest dostrzegana lub też jest wtórna wobec jego roli emocjonalnej i społecznej.

W odpowiedzi na pytanie dotyczące postaw promowanych przez grupy MLM, najczęściej wskazywano na współpracę społeczną (33,7%) oraz samodzielność i przedsiębiorczość (30,7%), co sugeruje, że znaczna część badanych dostrzega w tych strukturach elementy kooperacji i zachęty do indywidualnej inicjatywy. To może świadczyć o tym, że grupy te w pewnym stopniu rezonują z wartościami cenionymi we współczesnej kulturze pracy takimi jak niezależność i zespołowość. Równocześnie jednak 26,3% ankietowanych zauważyło rywalizację między uczestnikami wewnątrz grupy, co potwierdza konkurencyjny charakter systemów prowizyjnych i presję osiągania wyników. Natomiast 12,9% respondentów dostrzega negatywne postawy wobec innych grup MLM, świadczące o hermetyczności i antagonizmach występujących wewnątrz środowiska. Pojawiły się również pojedyncze, lecz wymowne głosy krytyczne (2,0%) wskazujące na uległość i ślepe podążanie za liderem oraz negatywne nastawienie wobec osób niezainteresowanych MLM. Te odpowiedzi, choć jednostkowe, rzucają światło na możliwe zjawiska związane z presją grupową i brakiem akceptacji dla postaw niezależnych. Warto także odnotować, 26,3% respondentów miało trudność z jednoznaczną oceną, co może świadczyć o braku klarowności przekazów promocyjnych MLM lub o zróżnicowanym charakterze tych grup w zależności od kontekstu.

Wśród zalet funkcjonowania grup MLM respondenci najczęściej (39,6%) wskazywali na elastyczność w pracy. To pokazuje, że model ten może przyciągać przede wszystkim swoją swobodą organizacyjną i możliwością dostosowania działań do indywidualnych potrzeb. Jest to szczególnie istotne w kontekście współczesnych oczekiwań wobec pracy, gdzie niezależność i samodzielne zarządzanie czasem zyskują na wartości. Kolejne odpowiedzi ujawniają inne istotne korzyści: 29,7% dostrzega w MLM motywację do działania i osiągania celów; 22,8% - rozwój osobisty, co wskazuje, że oprócz aspektów finansowych, respondenci postrzegają tę działalność jako impuls do samodoskonalenia i pracy nad sobą. Budowanie sieci kontaktów jako atut MLM wymieniło 21,8% respondentów, co potwierdza społeczny wymiar tej formy aktywności. Natomiast 13,9% podkreśliło jakość produktów i usług, co może sugerować, że niektóre grupy MLM rzeczywiście opierają swój model nie tylko na strukturze sprzedaży, ale również na oferowaniu realnej wartości klientom. Warto jednak odnotować, że 27,7% ankietowanych nie ma zdania w tym temacie, a 4,0% nie widzi żadnych zalet, co potwierdza istniejący sceptycyzm lub brak dostatecznej wiedzy na temat realnych funkcji i mechanizmów działania MLM.

Analizie poddano również temat wad i problemów struktur MLM. Zdecydowanie najczęściej wskazywanym problemem przez respondentów jest nacisk na rekrutację nowych członków (42,6%). Taki wynik pokazuje, że dla wielu uczestników lub obserwatorów MLM kluczowym źródłem niepokoju jest przeniesienie ciężaru działania z obrotu produktami na nieustanną ekspansję struktury, co może przypominać mechanizmy znane z piramid finansowych. Na drugim miejscu uplasowała się odpowiedź „presja na osiągnięcie wyników” (35,6%), co świadczy o intensyfikacji oczekiwań wobec członków MLM i możliwym przeciążeniu związanym z systemową presją na skuteczność, sprze-

daż i rekrutację. Znaczący odsetek respondentów (30,7%) zwraca uwagę na stosowanie technik wpływu społecznego, co budzi etyczne wątpliwości w funkcjonowaniu grup MLM. Brak przejrzystości działań (22,8%) oraz konflikty w relacjach z osobami spoza grupy (17,8%) dopełniają obrazu problematycznych aspektów funkcjonowania MLM, wskazując zarówno na wewnętrzne napięcia, jak i zewnętrzne skutki społeczne tego typu działalności. Warto również odnotować pojedyncze, lecz wymowne głosy krytyczne, które określają MLM jako „mafię”, „piramidę finansową”, „żerowanie liderów na pracy niższych szczebli” oraz „trudności w realnym zarabianiu”. Choć te odpowiedzi występują jednostkowo, stanowią silny sygnał emocjonalny i krytyczny osąd, który powinien zostać zauważony przy dalszej interpretacji społecznych postaw wobec MLM. Co trzeci respondent (29,7%) zadeklarował brak zdania w tym temacie.

Odpowiedzi respondentów na pytanie o wartości, które przyjęliby jako fundamenty własnej grupy MLM, wskazują na wyraźne zapotrzebowanie na etykę, przejrzystość i relacyjność jako przeciwwagę dla negatywnych stereotypów towarzyszących MLM. Najczęściej wskazywaną wartością była transparentność i uczciwość (41,6%). Tuż za nią uplasowało się wsparcie i motywacja (40,6%), świadczące o potrzebie przekształcenia struktur MLM z hierarchicznych w bardziej wspólnotowe, oparte na budowaniu autentycznych więzi i zachęcie, a nie presji. Wzajemny szacunek pojawił się w 37,9% odpowiedzi, a wspólne osiąganie celów w 39,6%, co łącznie rysuje obraz idealnej grupy MLM jako miejsca opartego na partnerstwie, współdziałaniu i wspólnym rozwoju, nie zaś konkurencji czy wyścigu po sukces. Rozwój osobisty (29,1%) oraz równość (22,3%) i otwartość na różnorodność (22,3%) pokazują, że respondenci pragnęliby modelu opartego na samorealizacji, równości, a nie elitarności i zależności od pozycji w strukturze. Natomiast 22,4% respondentów nie potrafiło wskazać jednoznacznych wartości, co potwierdza brak doświadczenia, wiedzy lub przekonania co do samej zasadności tworzenia takich struktur.

PODSUMOWANIE

Analiza uzyskanych danych empirycznych, pochodzących z odpowiedzi udzielonych przez respondentów w badaniu ankietowym, pozwala jednoznacznie stwierdzić, że uczestnictwo w strukturach MLM nie jest neutralne społecznie, wiąże się z określonymi kosztami relacyjnymi, psychicznymi i normatywnymi, które ujawniają się w codziennym życiu jednostki. Potwierdzona została obecność mechanizmów kontroli społecznej wewnątrz grup MLM, silna orientacja na wyniki oraz zmiany w strukturze relacji międzyludzkich. Wnioski te znajdują także uzasadnienie w źródłach socjologicznych, zgodnie z którymi przynależność do zamkniętej i intensywnie funkcjonującej grupy społecznej może wpływać na kształtowanie nowej tożsamości społecznej. W grupach zorganizowanych kontakty i interakcje między członkami grupy, gdy stają się powtarzalne i regularne, mogą przerodzić się w regulowane normatywnie. Wtedy pojawiają się między członkami grupy stosunki społeczne wskazujące na ich wzajemne powinności i uprawnienia, zdefiniowane zostają pozycje społeczne, które zajmują członkowie

grupy, a z tymi pozycjami wiążą się właściwe dla nich role. Takie oddziaływanie może wzmacniać zależności hierarchiczne i redukować relacje z osobami spoza.

Główna hipoteza badawcza zakładająca, że uczestnictwo w strukturze grup MLM istotnie wpływa na społeczne funkcjonowanie jednostki, została potwierdzona zarówno na poziomie deklaratywnym, jak i behawioralnym. Wskazania respondentów ujawniają wyraźny wpływ na relacje międzyludzkie, sposób komunikowania się, interpretowania rzeczywistości społecznej oraz przyjmowania ról w ramach grupy. Działalność grup MLM nie jest wyłącznie aktywnością ekonomiczną, lecz staje się głęboko osadzonym procesem socjalizacyjnym, który przekształca tożsamość jednostki. Każda struktura czegoś zakazuje i czegoś wymaga. Każda struktura coś sugeruje i coś nakazuje. Każda struktura w wieloraki sposób, negatywny i pozytywny, budując bariery i otwierając szansę, wyznacza pole, na którym ludzie podejmują działania i interakcje. Istotna i zmienna jest tylko intensywność wpływu grupy na jednostkę (Sztompka, 2002, s. 109).

Hipoteza szczegółowa; funkcjonowanie w grupach MLM wiąże się z odczuwaniem presji społecznej dotyczącej aktywności sprzedażowej i rekrutacyjnej; dotarła do głębi założeń hipotezy głównej, bowiem wskazała na intensywność i stopień oddziaływania grupy na jednostkę uczestniczącą, pokazując opinię zarówno uczestników MLM, jak i osób będących na zewnątrz grupy. Respondenci sygnalizowali istnienie wyraźnych oczekiwań dotyczących aktywności rekrutacyjnej, konieczności wykorzystywania znajomości w celach sprzedażowych oraz wywierania wpływu na otoczenie, nawet kosztem relacji prywatnych. Niepokojące okazało się zauważone przez część respondentów wywieranie wpływu społecznego i wykorzystywanie socjotechnik w grupach MLM, by zwiększyć efekty sprzedażowe bądź rekrutacyjne. Wspólne działanie grupy w sprawie osiągnięcia celów jest typowym zjawiskiem dla grup zorganizowanych.

Jak zauważa Piotr Sztompka działająca wspólnie zbiorowość staje się instrumentem niezbędnym do realizacji celów poszczególnych członków. Aby takie działania były skuteczne, konieczna jest wyraźna artykulacja celów działania, określona strategia postępowania, podział funkcji między uczestników, oraz koordynacja różnych funkcji. Najczęściej spełnieniu tych wymogów służy wyłonienie się przywództwa. Kiedy zbiorowość działa w celu realizacji wyraźnie określonych celów, przyjmując określone strategie działania, dzieląc między siebie zadania i koordynując je między sobą, a także poddając się wyłonionemu spontanicznie przywódcy, mamy coś więcej niż zachowania zbiorowe. Na ogół wiąże się z tym także większa trwałość tego rodzaju działań. O ile zachowania zbiorowe są często przelotne, chwilowe, o tyle ukierunkowane na cel zbiorowe przedsięwzięcia wymagają na ogół więcej czasu. I wreszcie, o ile w zachowaniach zbiorowych obserwowaliśmy wielką dozę spontaniczności, emocjonalności, ekspresyjności, o tyle do realizacji zbiorowych celów niezbędna jest większa racjonalność, myślenie strategiczne, planowanie działań (Sztompka, 2002: s. 116). Jednak ta normatywność może zmienić swój neutralny wymiar na zjawisko, w którym presja społeczna odczuwana jest jako przymus. I głosy większości respondentów potwierdziły istnienie tego zjawiska w grupach MLM.

Hipoteza dotycząca pogorszenia relacji społecznych również uzyskała potwierdzenie w prowadzonych badaniach. Uczestnictwo w grupach MLM prowadzi do pogor-

szczenia relacji społecznych poza strukturą grupy, szczególnie z rodziną i przyjaciółmi. W odpowiedziach badanych pojawiły się sygnały o pogorszeniu relacji z bliskimi, braku akceptacji ze strony otoczenia oraz rosnącym konflikcie pomiędzy przynależnością do grupy MLM a dotychczasowymi więziami społecznymi. Ten mechanizm można interpretować poprzez zjawisko inspirowanej i zorganizowanej rekrutacji, często generującej napięcia i przymus społeczny, prowadzący niejednokrotnie do pogorszenia relacji. W grupach społecznych decydującą rolę odgrywają animatorzy ruchu, zachęcający do przystąpienia do grupy (Sztompka, 2002: s. 126). Przynależność do MLM często generuje wzrost samooceny, rozwoju osobistego i poczucia sprawczości, daje możliwości elastyczności zarobkowej, ale jednocześnie wiąże się z izolacją społeczną i konformizmem wewnątrz grupy. Wyniki przeprowadzonych analiz potwierdzają tę ambiwalencję. Struktura MLM może oferować osobom uczestniczącym pozory rozwoju, sukcesu i wspólnotowości, ale często jest to okupione wysokim kosztem społecznym.

Ograniczeniem badania był jego przekrojowy charakter oraz opieranie się na danych deklaracyjnych, które mogą być podatne na zniekształcenia percepcyjne lub społeczną słuszność odpowiedzi. Duży odsetek próby wykazał neutralność odpowiedzi, co w konsekwencji dla wyniku mogło go zniekształcić. W związku z tym rekomenduje się w przyszłości uzupełnienie badań ilościowych badaniami jakościowymi (np. poprzez wywiady z byłymi członkami struktur MLM). Warto także zbadać zróżnicowanie doświadczeń uczestników MLM w zależności od płci, wieku i kapitału społecznego, co może ujawnić odmienne wzorce socjalizacji i adaptacji do struktur opartych na hierarchii i wpływie społecznym.

Jednak najbardziej nurtującym problemem stało się zbadanie ruchliwości społecznej w strukturach MLM, w szczególności ruchliwości pionowej (awans społeczny w strukturze) i przeanalizowanie relacji między tą migracją a migracją poziomą (przemieszczanie się w obrębie grupy bez realnej zmiany statusu społeczno-ekonomicznego) (Szczepański, 1986: s.188-189). Wielu członków MLM, zachęcanych przez liderów, szkoleniowców i systemy motywacyjno - edukacyjne żyje w przekonaniu, że awans w strukturze jest nie tylko możliwy, ale też dostępny dla każdego, bo wystarczy zaangażowanie i konsekwentne działanie. Ta obietnica awansu, jest z jednej strony czynnikiem mobilizującym, z drugiej – mechanizmem dyscyplinującym, który może prowadzić do iluzji ruchliwości pionowej. Przypuszcza się, że realny awans dostępny jest jedynie wąskiej grupie liderów, natomiast większość uczestników doświadcza stagnacji lub nawet strat finansowych, poruszając się jedynie poziomo w strukturze, zmieniając role, zespoły czy marki, lecz bez faktycznego wzrostu statusowego.

Podsumowując: struktury MLM są zjawiskiem ambiwalentnym. Z jednej strony, członkostwo w takich strukturach może oferować elastyczność, możliwość rozwoju osobistego oraz przestrzeń do budowania sieci kontaktów, a tym samym próbować spełnić obietnicę sukcesu. Z drugiej jednak strony, wywierana presja wynikająca z oczekiwań na efektywność sprzedażową i rekrutacyjną oraz potencjalne pogorszenie relacji z bliskimi stanowią istotne wyzwania. W świetle analizowanych danych, można stwierdzić, że wpływ MLM na społeczne funkcjonowanie jednostki jest złożony - stanowi jednocześnie zarówno szansę na rozwój, jak i źródło zagrożeń w kontekście relacji interpersonalnych.

Wnioski te wpisują się w szerszą dyskusję o przemianach w nowoczesnym rynku pracy oraz relacjach społecznych, na czym należałoby się dalej skoncentrować, badając zarówno pozytywne, jak i negatywne aspekty rozwoju elastycznych form zatrudnienia często oferowanych przez grupy MLM. Jak zauważa Piotr Sztompka, zmieniające się warunki społeczno-ekonomiczne wprowadzają nowe mechanizmy kontroli oraz wpływu społecznego (Szczepański, 1986: s. 159), a struktury typu MLM stanowią jeden z przykładów takiego zjawiska, gdzie intensywne zaangażowanie w specyficzne grupy społeczne może prowadzić do utraty tradycyjnych więzi społecznych, co czyni ten temat kluczowym dla współczesnej socjologii.

BIBLIOGRAFIA

1. Bazan – Bulanda A. (2024), Regulacje MLM w polskim systemie prawnym, „Rynek - Społeczeństwo – Kultura”, nr 3, s. 30-35.
2. Blanchard A. (2004), Twoja niezależność finansowa poprzez Network Marketing, Sopot.
3. Boczkowski A. (2018), Badania ilościowe i jakościowe w socjologii, „Roczniki Nauk Społecznych”, nr 4, s. 63-80.
4. Bremner J. (1999), Profesjonalny network Marketing. Praktyczny poradnik jak tworzyć skutecznie działającą sieć, Warszawa.
5. Doyle P. (2003), Marketing wartości, Warszawa.
6. Failla D. (1996), Podstawy marketingu sieciowego, Łódź.
7. Failla D. (2006), 45-sekundowa prezentacja, która odmieni twoje życie – podstawy Marketingu sieciowego, Konstancin-Jeziorna.
8. Herbig P., Yelkurm R. (1997), A Review of the MultiLevel Marketing Phenomenon, „Journal of Marketing Channels”, t. 6, s. 17-33.
9. Kramer T. (2004), Podstawy marketingu, Warszawa.
10. Krok E. (2015), Budowa kwestionariusza naukowego a wyniki badań, „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Szczecińskiego”, nr 37, s. 55-73.
11. Kulińska K. (2014), Rozwój marketingu sieciowego w aspekcie prawnie – ekonomicznym – wyniki badań, „Zeszyty Naukowe Politechniki Śląskiej, Seria: Organizacja i zarządzanie”, nr 76, s. 231-249.
12. Lenar P. (2022), Sekrety Mediów Społecznościowych w Marketingu Sieciowym, Warszawa
13. Lenar P. (2022), Sekrety Pokonywania Obiekcji w Marketingu Sieciowym, Warszawa.
14. Martysz C. B., Królikowska A. (2021), Piramidy finansowe (PF) i schematy Ponziego (SP) a marketing wielopoziomowy (MLM), Warszawa.
15. Mitręga M. (2023), Marketing relacji - teoria i praktyka w.4, Warszawa.
16. Pratkanis A., Aronson E. (2005), Wiek propagandy. Używanie i nadużywanie perswazji na co dzień, Warszawa.
17. Scott D.M. (2022), Nowe zasady marketingu i PR. Jak poprzez social media, podcasty, content marketing, newsjacking oraz sztuczną inteligencję dotrzeć bezpośrednio do kupujących, Warszawa.
18. Sypniewska B. A. (2013), Marketing wielopoziomowy - szansa czy zagrożenie, „Zeszyty Naukowe PWSZ w Płocku. Nauki Ekonomiczne”, t. 17, s. 59 - 63.
19. Szczepański J. (1986), Elementarne pojęcia socjologii, Warszawa.
20. Szczepański J. (2024), Strategiczny brand marketing. Praktyczny poradnik skutecznego marketingu dla menedżerów i nie tylko, Gliwice.
21. Sztompka P. (2002), Socjologia. Analiza społeczeństwa, Kraków.
22. Vander Nat P., Keep W. (2002), Marketing Fraud: An Approach for Differentiating, MultiLevel Marketing from Pyramid Schemes, „Journal of Public Policy & Marketing”, nr 1, s. 139-151.
23. Wądlewski A. A. (2025), Multi Level Marketing. Determinanty sukcesu biznesowego, Łódź.
24. Wawrzyniak S. (2019), Marketing wielopoziomowy w teorii ekonomii behawioralnej, „Turystyka i Rozwój Regionalny”, nr 12, 85-94.

ŹRÓDŁA INTERNETOWE

1. Biznes MLM, Co to jest MLM? Na czym polega marketing sieciowy? <https://mlm-marketing.pl/co-to-jest-mlm-na-czym-polega-marketing-sieciowy/>, dostęp z dnia: 6.06.2025.
2. CSC Global Education SA, Odczarujmy marketing sieciowy..., <https://przedsiębiorcy.eu/marketing-sieciowy/>, dostęp z dnia: 2.04.2025.
3. Kaszuba-Piżuk A., Network marketing – na czym polega marketing sieciowy?, <https://www.empresia.pl/blog/436-network-marketing-na-czym-polega-marketing-sieciowy>, dostęp z dnia: 28.06.2025.
4. Litwiński Ł., Zrozumieć MLM, www.getall.pl, dostęp z dnia: 7.05.2025.
5. Malinowska-Krawczyk M., Marketing sieciowy, czyli wsparcie w zdobywaniu wiedzy. Jak zwiększyć swój zarobek? Wady i zalety network marketingu, <https://oohmagazine.pl/2024/03/28/marketing-sieciowy/>, dostęp z dnia: 2.04.2025.
6. Marszałek A., Marketing sieciowy. Jedna z najprężniej rozwijających się branż naszych czasów, <https://networkmagazyn.pl/marketing-sieciowy-jedna-z-najprezniej-rozwijajacych-sie-branz-naszycz-czasow/>, dostęp z dnia: 12.04.2025.
7. So E., Fakty i mity o MLM – Marketing wielopoziomowy, www.ewaso.pl, dostęp z dnia: 10.05.2025.,
8. Węglarski D., Na czym polega network marketing (marketing sieciowy, marketing wielopoziomowy)?, <https://damianweglarski.pl/network-marketing/>, dostęp z dnia: 10.06.2025.

DIALOG W NARRACJI SPOŁECZNEJ NA HORYZONCIE MYŚLI KATOLICKIEJ DIALOGUE IN SOCIAL NARRATIVE ON THE HORIZON OF CATHOLIC THOUGHT

JAN MAZUR OSPPE

Instytut Teologiczny Zakonu św. Pawła Pierwszego Pustelnika w Krakowie,
ul. Skałeczna 16, 31-065 Kraków

Streszczenie

W narracji katolickiej myśli społecznej dialog postrzegany jest jako: 1. Metoda dochodzenia do prawdy; 2. Proces wzajemnej komunikacji i wymiany myśli; 3. Postawa społeczna. W sensie najbardziej ogólnym jest to rozmowa będąca wspólnym poszukiwaniem wartości. Najistotniejszym celem tego poszukiwania jest dochodzenie, odkrywanie i zgłębianie prawdy o Bogu, człowieku i społeczeństwie. Szkic niniejszy nawiązuje do współczesnej idei dialogu. Stanowi próbę wglądu w takie zagadnienia, jak: relacja między dialogiem i prawdą, filozofia dialogu czy dialogiczne rozumienie osoby. Rozumienie człowieka w kategoriach istoty dialogalnej jest jedną z najważniejszych przesłanek, dzięki którym narracja na temat dialogu wciąż trwa. Okazuje się ona przydatna w rozeznaniu sztuki dialogu, jego sensu i znaczenia w obszarze ludzkiego życia. Dialog z natury swej jest znakiem wzajemnego otwarcia się poszczególnych osób i grup ludzkich na siebie. Jak wiadomo, grupy te są zróżnicowane pod względem światopoglądowym, religijnym, ideowym, politycznym, gospodarczym, kulturalnym. Pomimo tego pluralizmu, dzięki dialogowi, mogą wspólnie uczestniczyć w poszukiwaniu prawdy, by w jej świetle kształtować coraz to lepsze warunki życia.

Katolicka nauka społeczna afirmuje dialog wedle schematu: spotkanie – rozmowa – porozumienie (wspólne rozeznanie prawdy). Postrzega go głównie przez pryzmat teologii jako metodę, proces i postawę. W tym świetle dialog między ludźmi oznacza jakby odpowiednik dialogu Boga z człowiekiem. Jest to odpowiednik mający charakter imperatywu.

Słowa kluczowe: dialog, prawda, filozofia dialogu, dialogalność osoby, katolicka nauka społeczna

Abstract

In the narrative of Catholic social thought, dialogue is perceived as: 1. A method of reaching the truth; 2. A process of mutual communication and exchange of thoughts; 3. A social attitude. In the most general sense, it is a conversation that is a common search for values. The most important goal of this search is to find, discover and explore the truth about God, man and society. This sketch refers to the contemporary idea of dialogue. It is an attempt to provide insight into such issues as: the relationship between dialogue and truth, the philosophy of dialogue and the dialogical understanding of the person. Understanding man in categories of a dialogical essence is one of the most important premises thanks to which the narrative on dialogue is still ongoing. It turns out to be useful in discerning the art of dialogue, its meaning and significance in the area of human life. Dialogue is by its nature a sign of mutual openness of individual people and groups of people to each other. As is known, these groups are diverse in terms of worldview, religion, ideology, politics, economy and culture. Despite this pluralism, thanks to dialogue, they can participate together in the search for truth, in order to shape better and better living conditions in its light. Catholic social teaching affirms dialogue according to the scheme: meeting – conversation – agreement (common discernment of truth). It perceives it mainly through the prism of theology as a method, process and attitude. In this light, dialogue between people means a kind of equivalent of the dialogue between God and man. It is an equivalent that has the character of an imperative.

Keywords: dialogue, truth, philosophy of dialogue, dialogicality of the person, Catholic social teaching

WPROWADZENIE

Nie ulega wątpliwości, że słowo „dialog” na ogół kojarzy się pozytywnie, i to nie tylko w naukowej narracji, ale i w codziennym życiu. W szczególności jest kategorią, do której odwołują się nauki filozoficzne, socjologiczne, psychologiczne czy szerzej – nauki humanistyczne, a także nauki teologiczne. We współczesnych antropologiach, zwłaszcza w personalistycznej antropologii integralnej, człowiek przeważnie postrzegany jest jako istota dialogalna. Każda istota ludzka z natury swej potrzebuje drugiego człowieka, aby wejść z nim w relację i w ten sposób niejako urzeczywistnić swoje człowieczeństwo. Pod tym względem bodaj najbardziej klarowny jest personalizm. Wskazuje on na konieczność relacji człowieka z człowiekiem. Konieczność ta wynika z przyjmowanego założenia, iż człowiek może uświadomić sobie to, że jest osobą jedynie wówczas, gdy rozpozna osobę w drugim człowieku (Mazur, 2024: s. 7).

Nic zatem dziwnego, że istota dialogu, jego rola i znaczenie należą do kluczowych kategorii antropologicznych. Niemałym uznaniem cieszy się rozwijany w niektórych ośrodkach akademickich rodzaj oddzielnej dyscypliny o nazwie dialogika, czyli nauka o dialogu. Wydaje się, że szczególny status nadaje dialogowi myśl chrześcijańska, ponieważ widzi w nim relację człowieka z człowiekiem, w której uczestniczy także Bóg. W tym ujęciu dialog może oznaczać również stosunek człowieka do Boga, i odwrotnie – Boga do człowieka.

Analizując obecność dialogu w narracji społecznej, trzeba wprawdzie uświadomić sobie, że stanowi on metodę dochodzenia do prawdy, proces wzajemnej komunikacji i wymiany myśli, jak również postawę społeczną. W konsekwencji jawi się on jako styl czy sposób życia człowieka (Winiarski, 2007: s. 18). Stwierdzenia te można składować lapidarną uwagą, wedle której dialog jest rozmową będącą wspólnym poszukiwaniem wartości. Najistotniejszym celem tego poszukiwania jest dochodzenie, odkrywanie i zgłębianie prawdy o Bogu, człowieku i społeczeństwie. Chodzi o prawdę wskazującą na konkretne osobowe, społeczne i religijne wspólne dobro (Mazur, 2011: s. 28-33). W tym kontekście dialog odgrywa istotną rolę w poznawaniu i kształtowaniu rzeczywistości na miarę odkrytej prawdy, co prowadzi (powinno prowadzić) do realizacji dobra.

W owym pogładowym ujęciu widać wyraźnie, że każdy autentyczny dialog zakłada spotkanie człowieka z człowiekiem w rozmaitych układach, wymiarach i aspektach. Ta właśnie rzeczywistość znajduje swoje odzwierciedlenie w narracji społecznej na temat dialogu.

WSPÓŁCZESNA IDEA DIALOGU

Podjmując niniejszy temat, nie sposób nie rozpocząć od wyjaśnienia kwestii terminologicznych. Ogólnie przyjmuje się, że dialog oznacza rozmowę, której celem jest wymiana myśli i poglądów. Podstawowe znaczenie tego słowa wypływa z jego greckiej etymologii, na którą składają się dwa wyrazy: *diá* – przez, za sprawą, dzięki; *lógos* – słowo, nauka. Niemniej jednak słowo *lógos* może oznaczać także „rozum”, „mowę” czy „język-mowę”. Zatem złożenie *diá lógos* w dosłownym polskim tłumaczeniu brzmi

„przez rozum”, „dzięki rozumowi”, względnie „po rozumie”, co w gruncie rzeczy można wyrazić jako „porozumienie”. Nawiązując do tych odniesień, współczesne słowniki słowo dialog wyprowadzają z greckiego rzeczownika *diálogos* (rozmowa) lub czasownika w formie bezokolicznikowej *dialégin* (rozmawiać) (Mazur, 2024: s. 13).

Można roboczo przyjąć, że dialog oznacza rozmowę polegającą na dobrowolnej wymianie zazwyczaj różniących się poglądów na temat ważnych spraw, z zamiarem osiągnięcia porozumienia. Chodzi więc o specyficzny proces zachodzący w trakcie spotkania interpersonalnego; proces opierający się na wzajemnej komunikacji i wymianie myśli celem odkrycia względnie pogłębienia jakiejś ważnej prawdy dotyczącej treści dobra wspólnego czy spraw społecznych. Rozmowie na temat prawdy musi towarzyszyć świadomość wzajemnych powiązań współrozmówców, która w gruncie rzeczy prowadzi do odpowiednich ustaleń w sprawie zasad współdziałania dla realizacji jakiegoś dobra (identyfikowanego przynajmniej po części jako wspólne) (Winiarski, 2007: s. 19-20).

W definicjach wskazujących na istotę dialogu można odnaleźć pewne wspólne konstytuujące go elementy: 1. Podmioty (partnerzy); 2. Dyskutowane prawdy i wartości; 3. Cel (poszukiwanie prawdy, doskonalenie życia jednostek i społeczeństw, budowanie właściwie rozumianej jedności, wzrastanie w miłości i twórcze współdziałanie).

Podmiotami czyli stronami dialogu są osoby lub grupy, zespoły osób, które zwykle określa się mianem partnerów dialogu. Można ich kojarzyć jako interlokutorów (współrozmówców). Przedmiotem dialogu mogą być określone prawdy lub wartości. Prawdy występują na ogół w doktrynach, zaś wartości związane są z praktyką społeczną, konkretnym życiem. Dlatego nie bez racji mówi się o dialogu teoretycznym, doktrynalnym (w oparciu o teorie czy doktryny), jak również o dialogu praktycznym, pragmatycznym (na kanwie wartości) (Winiarski, 2007: s. 21-22).

Za najbardziej zbieżną z powyższym ujęciem można by uznać definicję sformułowaną przez Jana Wala. Określa on dialog jako „proces wzajemnej wymiany myśli, dawania świadectwa i komunikacji miłości, zachodzący w trakcie interpersonalnego spotkania ludzi prawego umysłu, dobrej woli i szczerych uczuć, którzy poprzez społeczne odkrywanie prawdy, obronę wartości ogólnoludzkich oraz poszukiwanie możliwości współpracy w realizacji dobra wspólnego, zmierzają do integralnego rozwoju osobowości, budowania wspólnoty oraz odnowy i doskonalenia rzeczywistości” (Wał, 2006: s. 175).

Tak więc dialog jest rozmową mającą na celu wymianę myśli i poglądów. Specyfiką tej wymiany jest wzajemna konfrontacja, poznanie czy zrozumienie prezentowanych poglądów, co w konsekwencji powinno sprowadzać się do współdziałania w zakresie wspólnego poszukiwania prawdy, obrony wartości i promocji sprawiedliwości i pokoju w kontekście dobra wspólnego. Zatem do podstawowych funkcji dialogu można zaliczyć: 1. Porozumienie między jego partnerami; 2. Konfrontowanie wzajemnych poglądów; 3. Poszukiwanie prawdy; 4. Współdziałanie na rzecz dobra wspólnego, w szczególności dobra poszczególnych stron dialogu (Mazur, 2024: s. 14; Buczek, 2016: s. 254-255).

W sumie da się wyszczególnić cztery najbardziej istotne elementy dialogu, częściowo pokrywające się z jego funkcjami. Tworzą one logiczną całość, która stanowi rodzaj

definicji opisowej, dającej wyobrażenie tego, czym jest dialog. Oto wykaz tych elementów w formie opisowej:

1. Nawiązanie kontaktu przez uczestników dialogu; kontakt ów przejawia się we wzajemnym zbliżeniu i spotkaniu.
2. Wspólne poszukiwanie i dochodzenie do prawdy, jej zgłębianie czy odkrywanie. W gruncie rzeczy chodzi o dzielenie się własnymi przemyśleniami, opiniami, przekonaniem czy doświadczeniami, by w rezultacie nastąpiła możliwa do przyjęcia przez obie strony rewizja punktów widzenia.
3. Gotowość do kompromisu, który niejako z konieczności ma swoje granice wyznaczone przez wartości podstawowe. Trzeba jasno stwierdzić, że musi to być kompromis uczciwy, nie „za wszelką cenę”.
4. Consensus, czyli porozumienie, będące konsekwencją elementów wcześniejszych. Stanowi ono owoc dialogu, wpisujący się w realizację jego celów (Mazur, 2024: s. 15).

Jeśli chodzi o zagadnienie celu względnie celów dialogu, to w literaturze przedmiotu ujmowane jest ono w ramach następujących punktów:

1. Wzajemna informacja o treści przyjmowanych stanowisk, poznanie ich uzasadnień oraz przyczyn rozbieżności;
2. Poszukiwanie zasad współżycia w zakresie tego, co zostało uznane za dobro wspólne przy jednoczesnym poszanowaniu suwerenności poglądów;
3. Dociekanie, poszukiwanie, odkrywanie lub zgłębianie prawdy dotyczącej określonego aspektu ludzkiego życia, by na jej kanwie współdziałać we wspólnym, niepodzielnym dobru (Mazur, 2014: s. 12).

Najbardziej podstawowym, humanistycznym celem dialogu jest – w narracji bardzo ogólnej – doskonalenie życia ludzi, ich rodzin i całych społeczeństw przez budowanie jedności i pokoju, wspólne wzrastanie w miłości i sprawiedliwości oraz twórcze współdziałanie. Owe elementy nie mogą być pominięte, ani też zlekceważone, gdyż brak któregoś z nich powoduje zniekształcenie dialogu, a nawet jego unicestwienie (Buczek, 2016: s. 254).

Cel dialogu realizowany jest nie przez dialog jako taki, ale przez konkretnych ludzi tworzących strony dialogu, będących jego partnerami. Ważna jest ich postawa, która warunkuje owoce dialogu. Pod tym względem interlokutorzy muszą odznaczać się: prawością umysłu, dobrą wolą, szczerością wypowiedzi, poszanowaniem cudzej i własnej godności, uczciwością i rzetelnością, otwartością i zdrowym krytycyzmem, autentyzmem i lojalnością, roztropnością i łagodnością, odwagą, cierpliwością i systematycznością, a nade wszystko kompetencją. Nie bez znaczenia jest postawa wynikająca ze stosunku do takich podstawowych wartości, jak wolność, równość, tolerancja i pluralizm (Wal, 2013: s. 91-150; Mazur, 2024: s. 16).

W postmodernistycznym świecie istnieje niebezpieczeństwo fałszywego postrzegania wartości będących treścią dialogu. Nierzadko poddawane są one redefinicjom przez ideologię neomarksistowskie czy skrajnie liberalne. W związku z tym pojawiają się błęd-

ne i szkodliwe społecznie interpretacje tych wartości. Dlatego trzeba jasno podkreślić, iż sprawie dialogu na pewno nie służy interpretacja:

- wolności jako „dowolności” w oderwaniu od prawdy i dobra;
- równości jako swego rodzaju identyczności bez uwzględniania naturalnych różnic, które należą do istoty człowieka i społeczeństwa;
- tolerancji jako zgody na równorzędne traktowanie wartości i antywartości, której rozumienie sprowadza się do indyferentyzmu;
- pluralizmu jako zasady w praktyce destrukcyjnej, stanowiącej zagrożenie dla jedności, gdyż antagonizuje ona ludzi i burzy porządek i ład społeczny (Mazur, 2024: s. 16-17).

Wydaje się, że powyższa uwaga wymaga pewnego wyjaśnienia odnośnie do znaczenia tolerancji i pluralizmu. Otóż cała niemal dotychczasowa tradycja myśli ludzkiej, łącznie z chrześcijańską, postrzegała tolerancję jako rodzaj wyrozumiałości dla postaw naznaczonych słabością natury ludzkiej, co oznacza przede wszystkim cierpliwe znoszenie uciążliwości doświadczanych ze strony innych ludzi. Postawę cierpliwości motywowano przede wszystkim respektem dla godności człowieka i poszanowaniem jego osoby. Natomiast oświeceniowa, a jeszcze bardziej postmodernistyczna koncepcja tolerancji, ma charakter afirmatywny i represywny, promując aktywne sprzyjanie wszelkim formom „ekscentryczności”. Stała się już nie tylko postawą czy ustalonym przez nawyk obyczajem, ale rodzajem światopoglądu oraz szczególnym projektem tzw. społeczeństwa pluralistycznego (Bartyzel, 2006: s. 158-164).

Jeśli chodzi o znaczenie pluralizmu, to właściwą odpowiedzią na pluralizm destrukcyjny powinna być afirmacja pluralizmu konstruktywnego. Jego idea stanowi urzeczywistnienie jedności w różnorodności. Na gruncie społecznym wyrazem tego rodzaju pluralizmu jest wielostopniowa organizacja (struktura) społeczeństwa (Wal, 2012: s. 82).

Spoglądając na próby uchwycenia tego, czym jest dialog, nie sposób nie odnotować z uznaniem ujęcia, które wyłania się z nauczania pastoralnego św. Jana Pawła II. Jego zdaniem, dialog stanowi rodzaj komunikacji międzyludzkiej, w której podmioty – bądź to pojedyncze, bądź zbiorowe – dążą w szczególny sposób przez słowo do wzajemnego zbliżenia się (spotkania), zrozumienia i współdziałania, aby wspólnie dojść do prawdy (Skorowski, 2014: s. 735). W kontekście współczesnej narracji ideologicznej czy światopoglądowej niezwykle ważne wydają się słowa Papieża: „W dialogu trzeba jasno mówić, kim ja jestem, żebym mógł rozmawiać z kimś drugim, który jest inny. Trzeba bardzo jasno to mówić, bardzo stanowczo: kim ja jestem, kim ja chcę być i kim chcę pozostać” (Jan Paweł II, 1989: s. 115).

DIALOG A PRAWDA

Do istoty dialogu – jak już była częściowo o tym mowa – należy wspólne poszukiwanie, odkrywanie, rozpoznawanie czy nawet zgłębianie prawdy o jakiejś rzeczywistości. Dlatego wpisuje się on nie tylko w najbardziej podstawową relację interpersonalną „ja–ty”, ale także w rozliczne relacje społeczne, obejmując całe grupy społeczne, zawodowe,

polityczne, religijne, narodowe, międzynarodowe, poczynając od podstawowej komórki społecznej, jaką jest rodzina (oparta na małżeństwie będącym naturalnym związkiem mężczyzny i kobiety).

Skoro każdy dialog z zasady koncentruje się na rozmowie, której celem jest dotarcie do prawdy, to należy przyjąć jako normę, że interlokutorzy powinni odznaczać się: prawością umysłu, dobrą wolą, szczerością wypowiedzi, poszanowaniem cudzej i własnej godności, uczciwością i rzetelnością, autentyzmem i lojalnością, roztropnością i łagodnością, cierpliwością i odwagą. Nie bez znaczenia jest też stosunek do takich podstawowych wartości, jak wolność i równość (partnerstwo) oraz sygnalizowana powyżej tolerancja, które szczególnie charakteryzują ponowoczesne społeczeństwo. Dialog w tego rodzaju społeczeństwie, społeczeństwie pluralistycznym, niejako z konieczności zakłada postawę otwartości i zdrowego krytycyzmu, której powinna towarzyszyć kompetencja (Winiarski, 2007: s. 23-24).

W takim właśnie uwarunkowaniu rodzi się bardzo zasadnicze pytanie o prawdę, zwłaszcza prawdę w dialogu. Trzeba przyznać, że jest ono trudne, gdyż towarzyszy mu słabość ludzkiej natury, która skłonna jest do odrywania dialogu od prawdy. Ów syndrom oderwania dialogu od prawdy nie jest „wynałazkiem” oświecenia czy ponowoczesności, ale towarzyszy ludzkości od zarania dziejów. Dla człowieka obciążonego skutkami grzechu pierworodnego, a także pogrążonego w grzechach uczynkowych, proces przezwyciężania tego syndromu jest wciąż aktualnym wyzwaniem i zadaniem. Postęp w takich wysiłkach oznacza przywracanie prawdzie jej należnego miejsca w życiu społecznym, w czym istotną rolę może i powinien odegrać dialog między ludźmi. Musi to być jednak dialog prawdziwy!

Rozważając kwestię prawdziwości dialogu, warto odwołać się do podstawowego założenia personalizmu chrześcijańskiego, wedle którego człowiek jako osoba jest zdolny nie tylko do miłości (także miłości społecznej, czyli solidarności z innymi) czy wyboru dobra w ramach wolności, ale także do poznania prawdy, będącej zasadniczym celem ludzkiego myślenia. Natomiast dialog – trzeba to powtórzyć raz jeszcze – jest dyskursem dokonującym się w perspektywie dążenia do prawdy, jak również metodą jej poznawania. Z tej racji stanowi ważny element w sposobie myślenia (Wal, 2012: s. 226-264).

W ramach niniejszych rozważań warto zwrócić uwagę na interesującą koncepcję Martina Bubera. Jego zdaniem myślenie ludzkie ma charakter dialogowy. Cóż to oznacza? Otóż jest ono jakby trzecim wymiarem ludzkiego myślenia, gdyż oznacza nie tylko myślenie „kogoś” (wymiar podmiotowy) i myślenie „o czymś” (wymiar przedmiotowy), ale także, a może nade wszystko, myślenie „z kimś” (wymiar dialogiczny) (Mazur, 2024: s. 19-20, Buczek, 2016: s. 251).

Myślenie dialogiczne ukierunkowane jest na prawdę, zaś sam dialog stanowi metodę poznawania prawdy. Niestety, trzeba w tym miejscu skonstatować, że współczesny kryzys pojęcia prawdy nie służy sprawie dialogu. Kwestionowana jest klasyczna definicja prawdy, jak również jej integralny związek z wolnością i dobrem. Tymczasem wydaje się, że klasyczna definicja prawdy, która pochodzi od Arystotelesa, nadal odznacza się pewną niezawodnością. Można kojarzyć ją z cechą wypowiedzianych zdań, określającą ich

zgodność z rzeczywistością. Oznacza po prostu zgodność sądów z rzeczywistym stanem rzeczy, którego ten sąd dotyczy (łac. *veritas est adaequatio intellectus et rei*) (Mazur, 2024: s. 20).

Klasycznej koncepcji prawdy wiele uwagi poświęcił św. Tomasz z Akwinu. Wyszczególnił w niej aspekt metafizyczny, teoriopoznawczy i logiczny. Z metafizycznego punktu widzenia *verum est id, quod est* („prawdą jest to, co jest”). Innymi słowy, prawdziwe jest to, co istnieje. Prawda jest zamienna z bytem. Każda rzecz, o ile istnieje, jest prawdziwa. W aspekcie teoriopoznawczym *verum est adaequatio intellectus et rei* (prawda zachodzi wówczas, jeżeli to, co jest w ludzkim intelekcie zgodne jest z rzeczywistością). Natomiast w sensie logicznym *verum est manifestativum et declarativum esse*. Oznacza to, że wszystko, co wskazuje na prawdę, ukazuje ją, prowadzi do niej (Mazur, 2024: s. 20-21).

W oświeceniowej czy postmodernistycznej mentalności dominuje inne niż klasyczne rozumienie prawdy, o ile w ogóle przyznaje się jej jakiegokolwiek istotnego znaczenia. Nierzadko można spotkać koherencyjne lub konsensualne rozumienie prawdy, które powodują jej zafałszowanie bądź deformację. A już szczytem tych szkodliwych tendencji są propagowane tezy, wedle których jedyną prawdą jest to, że nie istnieje żadna prawda. Zdrowy rozsądek podpowiada, iż w dialogu jako metodzie poznawania prawdy powinno się liczyć nade wszystko jej klasyczne, logiczne rozumienie, ale nie tylko. Ważne jest również jej rozumienie moralne. Na czym ono polega? Otóż nie wystarczy ujmowanie rzeczywistości w sposób klasyczny (myśleć zgodnie z rzeczywistością), ale trzeba chcieć i umieć przekazywać prawdę innym. Pod tym względem zasadniczą rolę odgrywa cnota prawdomówności. Chodzi o sprawność moralną, dzięki której możliwa jest prawda wypowiedzi. W praktyce oznacza to między innymi ukierunkowanie prawdy na dobro (Wal, 2012: s. 196-225). Przykładowo nie może być tak, że prawdy używa się wprost do eliminacji, zniszczenia czy choćby tylko upokorzenia partnera dialogu.

Rzeczywistość prawdy, której obecność w dialogu jest niejako imperatywem, ma charakter osobowy, przedmiotowy i egzystencjalny. Aby dialog rzeczywiście mógł spełnić związane z nim oczekiwania, konieczne jest takie rozpoznanie prawdy, które właśnie uwzględnia jej charakter osobowy, przedmiotowy i egzystencjalny. Nie jest to zadanie łatwe, ale w narracji społecznej na gruncie etyki postuluje się pewne zasady, które mogą i powinny ułatwić rozpoznanie prawdy w dialogu. Oto uwagi praktyczne na ten temat:

1. Nie należy koncentrować całego wysiłku wyłącznie na przedstawianiu własnych prawd, ale ważne jest także słuchanie tego, co partner ma do powiedzenia. Chodzi w sumie o wierne odczytanie myśli drugiego. Jednakże z psychologicznego punktu widzenia wsłuchiwanie się w prawdę drugiego jest znacznie trudniejsze, niż przekazywanie czy nawet obrona własnej prawdy.
2. W dialogu trzeba unikać nie tylko wypowiedzi czysto kłamliwych, ale także takich, które kryją w sobie półprawdy, względnie podają prawdy wybiórczo lub ukrywają ich części. Zwykle posługiwanie się półprawdami lub prawdami w sposób wybiórczy oznacza manipulację, która może ukazywać zafałszowany obraz rzeczywistości.

3. Prawdy w dialogu należy szukać z właściwą atencją wobec partnera i samej prawdy. Dla chrześcijanina stosunek do prawdy stanowi wyzwanie płynące z wiary. Niepodobna, aby szukał on prawdy bez miłości, wszak miłość jest znakiem rozpoznawczym uczniów Chrystusa.
4. Konieczny jest należny respekt wobec prawdy czy w ogóle spraw, które są przedmiotem dialogu. W praktyce może bowiem dojść do umniejszenia czy negacji prawdy, nie mówiąc już o jej profanacji, kiedy rozmowa dotyczy na przykład religii.
5. Dialog jako rozmowa między ludźmi ma to do siebie, że pozwala na odkrycie, poznanie, zgłębienie czy przekazanie prawdy także dzięki świadectwu (przykładowi życia) innych ludzi (Mazur, 2024: s. 23-24).

Zagadnienie prawdy w dialogu, które z konieczności implikuje także kwestię dialogu w prawdzie, przynależy do tego obszaru dialogiki, który najbliższy jest filozofii. W tym usytuowaniu można i nawet trzeba mówić o filozofii dialogu. Nic zatem dziwnego, że jest ona obecna w narracji społecznej z różnych powodów, przy różnych okazjach i w różnych kontekstach. Rozważaniom na ten temat warto więc poświęcić oddzielny punkt.

W KRĘGU FILOZOFII DIALOGU

U genezy filozofii dialogu stały dwojakie przesłanki. Jedną z nich była reakcja na filozofię subiektywistyczną, wedle której ludzkie poznanie i jego przedmiot są funkcją struktury psychofizycznej człowieka. Drugą zaś stanowiła silna „tradycja dialogiczna” odnajdywana przez myślicieli żydowskich w judaizmie (Buber, 1992, *passim*). W centrum tegoż nurtu filozoficznego znalazł się człowiek i jego relacja z drugim człowiekiem. Drugi człowiek w filozofii dialogu jest ujmowany jako Ty (np. Martin Buber), Inny (np. Emmanuel Levinas), Pytający (Józef Tischner). Natomiast relacja z drugim człowiekiem bywa pojmowana jako relacja Ja–Ty (Martin Buber), Toż–Samy – Inny (Emmanuel Levinas), Zapytany–Pytający (Józef Tischner) (Mazur, 2024: s. 81).

Filozofia dialogu reprezentowana jest głównie przez trzy liczące się dziś nurty, swego rodzaju kierunki myślowe, które można by scharakteryzować następująco:

Nurt pierwszy akcentuje dialogiczny paradygmat relacji Ja–Ty. Wedle tego paradygmatu stanowi ona o najistotniejszej konstytucji życia każdego człowieka. Myśl ta jest obecna w twórczości Martina Bubera i Ferdinanda Ebnera, jak również Franza Rosenzweiga, który w swoim systemie metafizycznym przedstawił z punktu widzenia judaizmu ciekawą koncepcję relacji między Bogiem, człowiekiem i światem, będącą niejako połączeniem Objawienia (wydarzenia dialogu między Bogiem i człowiekiem), Stworzenia (wydarzenia dialogu między Bogiem i światem) oraz Zbawienia (wydarzenia dialogu między światem i człowiekiem) (Mazur, 2024: s. 82).

Charakterystyczną cechą drugiego nurtu filozofii dialogu jest podział relacji Ja–Ty na relację ontologiczną i metafizyczną. W relacji ontologicznej Ty zawsze jest redukowane do Ja. Natomiast relacja metafizyczna, to relacja Toż–Samego z Innym, gdzie Inny jest absolutnie obcą jednostką dla Toż–Samego. Nie istnieje możliwość redukcji Inne-

go do Toż-Samego. W relacji metafizycznej w wydaniu Emmanuela Levinasa spotkanie z drugim człowiekiem zawsze odbywa się w przestrzeni etycznej. W spotkaniu człowiek spotyka mistrza, swojego nauczyciela, od którego uczy się bycia wobec drugiego człowieka. To bycie jest zawsze relacją etyczną. W tym miejscu Levinas zauważa, iż w gruncie rzeczy chodzi o spotkanie człowieka w jego twarzy, bez maski, bez żadnej ochrony. Ten kierunek filozofii dialogu rozwinął protestancki myśliciel Karl Barth. Relację Ja-Ty rozważał jako z istoty swej symetryczną. Jej podstawowym wymogiem jest wzajemność. Nie jest to już filozofia Innego odwołująca się do „tajemniczej” natury spotkania, lecz wyraża pewnego rodzaju etykę o charakterze normatywnym. Mówi ona, jakie powinno być spotkanie, aby spełnić swą etyczną funkcję (Mazur, 2024: s. 82).

Nurt trzeci filozofii dialogu zwykle bywa określany mianem filozofii dramatu. Jej przedstawicielem jest Józef Tischner. W jego ujęciu wyróżnia się stosunek człowieka do świata (sceny) i stosunek człowieka do drugiego człowieka. Relacja człowiek-człowiek charakteryzuje związek dialogiczny. W tego rodzaju związku naprzeciw siebie stają Pytający i Zapytany. Według Tischnera związek dialogiczny daje świadomość obecności drugiego człowieka, gdyż dzięki pytaniu człowiek wie, że obok niego jest drugi człowiek. Między Pytającym a Zapytanym powstaje pewna przestrzeń, w której spotykają się dwie wartości, tworząc także związek agatologiczny (gr. *agathon* – dobro). W koncepcji Tischnera chodzi o człowieka „agatologicznego”, czyli o głębsze zrozumienie człowieka w jego osobowej strukturze, który daje odpowiedź na spotkanie dobra. Spotkanie to ma swoją dramaturgię, którą Tischner wyraził w niezwykle sugestywnej frazie: [w dialogu] drugi człowiek staje cały w swojej bezbronności i mówi „Nie zabijaj!” (Tischner, 2012, *passim*; Mazur, 2024: s. 82-83).

Postawa dialogiczna obecna jest w kulturze europejskiej począwszy od starożytności greckiej. Na ogół przejawia się wszędzie tam, gdzie filozofię pojmuje się jako sztukę życia. Postawa ta, nie bez wpływu inspiracji biblijnej, jest obecna w myśli chrześcijańskiej, przeżywając swój renesans w czasach nowożytnych jako reakcja na skrajny racjonalizm, systemowość i mechanycyzm filozofii Kartezjusza. Myśl kartezjańska zdaje się odmawiać człowiekowi podmiotowości i sprawczości (wolności), skazując go na działanie anonimowych sił i tendencji (przyrodniczych, historycznych, społecznych).

Ponadto filozofia dialogu stanowi próbę przezwyciężenia solipsyzmu (łac. *solus ipse* – sam jeden) i subiektywizmu, zgodnie z którymi istnieje i poznaje wyłącznie jeden podmiot, czyli Ja, a drugi człowiek jest projekcją, sobowtórem (*alter ego*), poznawanym co najwyżej pośrednio. Klasycy współczesnej filozofii dialogu postulują, by etyka pełniła rolę filozofii pierwszej, zaś w postawie dialogicznej widzą kluczowy rys tzw. filozofii życia, w ramach której mieści się: egzystencjalizm Karla Jaspersa i Martina Heideggera (Żelazny, 2012: s. 219-230), personalizm Gabriela Marcela i Emmanuela Mouniera (Szewczyk, 2009: s. 64-66. 141), fenomenologia egzystencjalna Maxa Schelera, Dietricha von Hildebrandta, Ludwiga Biswanger, Karla Löwitha (Kiereś, 2001: s. 570-571), filozofia dramatu Józefa Tischnera (Bortkiewicz, 2002: s. 229-241), a także postmodernizm Jacquesa Derridy, Jean-François Lyotarda, Richarda Rorty’ego, Gianni Vattimo (Kwiek, 1994: s. 36-66 i 136-152).

Jednakże warto zauważyć, iż wbrew intencjom twórców filozofii dialogu, kierunek ten mimo wszystko pozostaje w nurcie myślenia kartezjańskiego. Zakłada wszakże dualizm ontologiczny, czego skutkiem jest tzw. teoria dwóch prawd: prawdy naukowej (osiąganej w naukach przyrodniczych) oraz prawdy egzystencjalnej (dialogicznej, konsensualnej), której źródłem jest decyzja międzypodmiotowa (wspólne postanowienie lub głosowanie). W konsekwencji takie ujęcie problemu skazuje kulturę na pragmatyzm, relatywizm, metodę prób i błędów.

W dziedzinie społecznej filozofia dialogu zdaje się sprzyjać ustrojom opartym na demokracji większościowej. W tej sytuacji pewnym zabezpieczeniem mogłoby być konsekwentne trzymanie się zasady, iż etyka pełni rolę filozofii pierwszej. Nie chodzi jednak o „jakakolwiek” etykę, ale o etykę przyjazną człowiekowi jako osobie (Benedykt XVI, 2009: n. 45). Taka etyka nie może ignorować w dialogu relacji religijnej. Czyż Ja nie powinno być ujmowane również w odniesieniu do Ty jako Absolutu?

Rozważania niniejsze, sytuujące się w kręgu filozofii dialogu, zwanej niekiedy dialogizmem, jedynie sygnalizują narrację, jaka podejmowana jest w tym względzie. By uświadomić sobie złożoność tej problematyki, warto przywołać myśl Romana Guardiniego o dialogicznym rozumieniu osoby.

DIALOGICZNE ROZUMIENIE OSOBY

Do wciąż żywej dyskusji na temat człowieka postrzeganego osobowo Romano Guardini (filozof religii i teolog) wniósł swoją oryginalną myśl. Nie poprzestał wszakże tylko na samej filozofii, ale swoje przemyślenia wzbogacił o wątek teologiczny. Dla przejrzystości niniejszych rozważań wypada rozpocząć od prezentacji jego ontologii osoby. Wedle Guardiniego, człowiek ma własną naturę, którą jest jego indywidualne „ja”. Osoba to posiadanie bytu w sobie i bycie celem samym w sobie. Jest indywidualną substancją. Jednak w tym miejscu Guardini nie użył terminu substancja, ale właśnie „być w sobie samym”, co oznacza to samo, co substancja w słynnej definicji Boecjusza. Warto przypomnieć, że w ujęciu Anicjusza Boecjusza, rzymskiego filozofa, teologa i polityka z pierwszej połowy VI wieku, określenie osoby przyjmuje następujące brzmienie: „osoba jest indywidualną (jednostkową) substancją natury rozumnej” (łac. *persona est naturae rationalis individua substantia*) (Valverde, 1998: s. 41).

Guardini nie powtórzył wprawdzie sformułowania Boecjusza, że człowiek jest „indywidualną substancją”, ale podkreślił i jakby doprecyzował ową indywidualność. Polega ona na relacji do siebie samego, wyrażającej się w tym, że człowiek potrafi „być w sobie” (niem. *in sich selber stehen*) i „zarządzać sobą” (niem. *über sich Selbst verfügen*). Innymi słowy, człowiek jako osoba duchowa kieruje się do siebie samego, ma relację do siebie. Nikt nie może osoby zastąpić w tej relacji, ani też nikt nie może osoby tej relacji pozbawić; jest to relacja wyłącznie osoby do niej samej. Owa relacja do siebie, przynależenie do siebie powoduje, że człowiek ma świadomość swojej wolności i godności. Jest bowiem indywidualnym duchem, zaś jako osoba – wolnym w swoim bycie. W używaniu wolności wyraża się samoświadomość człowieka. Natomiast godność zakorzeniona jest

w „byciu celem dla siebie samego”. Zakłada ona rozumność ludzkiej natury, ale – zdaniem Guardiniego – nie jest z nią tożsama (Gózdź, 2006: s. 192; Mazur, 2024: s. 85-86).

Jednakże natura człowieka nie wyczerpuje się na indywidualnej substancji, indywidualnym „ja”. Trzeba uwzględnić także jego uwarunkowania wewnętrzne i zewnętrzne. Uwarunkowaniem wewnętrznym człowieka są trzy warstwy bytu, stanowiące fundament osoby, mianowicie: postać (byt materialny), żywy biologiczny organizm (indywidualność) i wolny duch (osobowość). Jeśli chodzi o uwarunkowanie zewnętrzne, to jest ono specyficzne, wszak człowiek jako osoba zdecydowanie odróżnia się od tego wszystkiego, co zewnętrzne. Wedle Guardiniego, gdyby osoba była uwarunkowana zewnętrznie w sensie ścisłym, to nie mogłaby być celem samym w sobie, nie miałaby swojej godności ani wolności. W każdym bądź razie głównym, najbardziej podstawowym, ale specyficznym (nie ścisłym) uwarunkowaniem zewnętrznym człowieka jest relacja Ja-Ty. Nie jest to jednak uwarunkowanie osoby przez drugą osobę. W tej relacji aktualizuje się człowiek jako osoba za pomocą mowy. Mowa to przede wszystkim słowo, które sprawia, że rzeczy nabierają charakteru „słownego”.

Czym jest specyficzna relacja personalna osoby z inną osobą, czyli podstawowa relacja „ja-ty”? Otóż najpierw jawi się ona jako zwykłe odróżnienie jednego człowieka od drugiego, a także jako przeciwstawienie jednego drugiemu. Od strony „ja” można ją najprościej określić jako relację „podmiot–przedmiot”. Drugi człowiek w zwykłym odróżnieniu czy przeciwstawieniu może być uważany za przedmiot, co oznacza, że nie będzie uznany za istotę tkwiącą w sobie i stanowiącą centrum, do którego wszystko się odnosi. W tym miejscu Guardini zwrócił uwagę na konieczność zniesienia prostej relacji podmiot–przedmiot na rzecz relacji podmiot–podmiot, by drugi człowiek mógł być traktowany osobowo (Gózdź, 2006: s.185-186).

Relację podmiot–przedmiot Guardini zinterpretował jako wyciągnięcie ręki „po” drugiego. Chodzi o jakąś formę zetknięcia się z drugim człowiekiem, którą może być pożądanie czy walka. Natomiast relacja podmiot–podmiot jest wyciągnięciem ręki „do” drugiego z gotowością przyjęcia ręki skierowanej „od” drugiego. Jest to gest uwolnienia przestrzeni, w której objawia się sprawiedliwość wobec drugiego, będąca podstawą miłości. Albowiem miłość osobowa zaczyna się tam, gdzie dochodzi do ruchu „od”, czyli ruchu ustępującego miejsca drugiemu człowiekowi (Gózdź, 2006: s. 193).

Wedle tej koncepcji, zmiana ruchu „do” na ruch „od” powoduje zmianę postawy człowieka wobec drugiego, postawy „ja” wobec „ty”. Przez otwarcie się na relację „ja-ty” (podmiot–podmiot), człowiek odpowiada odsłonięciem swojego „ja” na dopełnienie ze strony „ty”. Dzięki temu relacja „ja-ty” staje się aktualizacją „ja”, zaś dystans wobec drugiego człowieka („ty”) przemienia się w uznanie go za osobę (Gózdź, 2006: s. 193-194).

Zdaniem Guardiniego, zdolność do relacji „ja-ty” należy do istoty osoby. Owa zdolność relacyjna jest niejako określeniem jedyności osoby przez sprawiedliwość i miłość. Ponadto relacja „ja-ty” opiera się na wolności. Otwarcie się „ja” na „ty” prowadzi do wzajemnego otwarcia się „ty” na „ja”. Tego rodzaju wzajemna gotowość nie może być wymuszona. Musi być wolna. Pomimo otwarcia jednej strony, w rzeczywistości może

nie nastąpić otwarcie drugiej strony, co zawsze należy brać pod uwagę, gdyż sekret owej postawy tkwi właśnie w wolności człowieka (Gózdź, 2006: s. 194).

Relacja „ja-ty” ma jeszcze jeden ważny aspekt dialogiczności. Otóż w relacji tej dokonuje się aktualizacja osoby, czyli jakby stawanie się osobą. Oznacza to, że osoba jest niejako zależna od faktu istnienia innych osób. Osoba poznaje siebie, spełnia siebie, nazywa siebie czy objawia siebie zawsze i tylko w spotkaniu z drugim człowiekiem jako osobą. W praktyce spotkanie to dokonuje się na płaszczyźnie mowy (por. Buczek, 2016: s. 251).

W tym miejscu uprawniona wydaje się konstatacja, że nie ma człowieka radykalnie samego. Każdy pozostaje w owej podstawowej relacji „ja-ty”, która oznacza konieczność dialogu. Nietrudno zauważyć, że dialogiczność odpowiada duchowemu bytowi osoby i zazwyczaj dokonuje się w mowie (języku). Jest to zdolność ludzkiego ducha, który dzięki mowie (językowi) wchodzi w proces rozumienia czegoś, czyli poznania. Zatem w mowie realizuje się życie duchowe człowieka, jego praca, także samo jego myślenie. Odpowiada to swoistemu dążeniu każdego człowieka do relacji z drugim człowiekiem, by się mu udzielić, by podzielić się sobą. Tak czy inaczej, mowa w pewnym sensie stanowi warunek ludzkiego życia (Gózdź, 2006: s. 194).

Język człowieka odznacza się swoją specyfiką. Jest ona jedyną w swoim rodzaju, wszak pozwala na odróżnianie mowy ludzkiej od systemu znaków charakterystycznych dla komunikacji w świecie zwierząt. Język – jak zauważył Guardini – jest przestrzenią sensu, w której żyje człowiek. Chodzi o sens tworzony przez nazywanie czegoś, co zostało poznane i czemu zostało przypisane jakieś znaczenie w horyzoncie całości (Gózdź, 2006: s. 195-196).

Dla Guardiniego mową we właściwym znaczeniu jest dopiero mówienie z kimś innym, z drugim człowiekiem. Zatem mowa urzeczywistnia relację „ja-ty”, stając się dzięki temu prawdziwym dialogiem. Podstawą dialogu jest relacja mówiącego i adresata mowy. W tej sytuacji mowa jest otwarciem się na drugiego człowieka; więcej, niejako zmusza ona do relacji „ja-ty”. Relacja ta znajduje swoją kulminację w Słowie wypowiedzianym przez Boga (Mazur, 2024: s. 86).

W tym miejscu antropologia Guardiniego jakby przechodzi z obszaru filozofii w obszar teologii. Wskazuje on na biblijną prawdę, że Bóg poprzez Słowo wyraża obietnicę i spełnia ją w wydarzeniach. Objawia się człowiekowi przez wydarzenia, o czym wyraźnie świadczy historia zbawienia znajdująca swoje odzwierciedlenie w Biblii. Nie jest to tylko dialog Boga z człowiekiem, ale również dialog człowieka z Bogiem – dialog „ja-Ty”. Dialog znajduje swój wyraz w całej historii zbawienia i uzewnętrznia się za pomocą języka jako słowa. Fenomen języka jako słowa ujawnia Stary Testament, a w pełni urzeczywistnia Jezus Chrystus jako Słowo, które stało się Człowiekiem (Gózdź, 2006: s. 196-197).

Tak więc przez słowo wypowiedziane i spełnione, toczy się dialog osobowy Boga z człowiekiem. Prawdziwy Bóg jest Bogiem mówiącym. W tym miejscu Guardini stwierdza, że cała Trójca Święta tworzy przedziwną płaszczyznę mowy: Ojciec jest Mówiącym, Syn jest Wypowiedzianym, a Duch Święty jest Miłującym poznaniem nieustannej Mowy (Gózdź, 2006: s. 197 i przyp. 304).

Według objawienia biblijnego cały świat, wszystkie rzeczy zostały stworzone przez Boga, a więc pochodzą od Słowa wypowiedzianego przez Boga, są słowami mówiącego Stwórcy. Rzeczy stworzone nadal istnieją w formie słownej, są jakby słowami, bo świat istnieje w postaci wypowiedzianej przez Boga. Ów „słowny” charakter rzeczy stworzonych wskazuje jednocześnie na relację stworzenia do Stwórcy, której doskonałym pierwowzorem jest wewnątrztrynitarna rozmowa (dialog) Osób Boskich. Snując tego rodzaju rozważania, Guardini był przekonany, że człowiek w ramach swojej wolności nie jest w stanie wyzwolić się z relacji własnego „ja” wobec Bożego „Ty”. Jest to niemożliwe, ponieważ wtedy człowiek musiałby być stwórcą własnego „ja”. Relacja „ja-Ty” jest konstrukcją ontyczną, która oznacza zależność istnienia (zależność od Boga). Wedle Guardiniego, człowiek nie może się z tej zależności wyzwolić, ale może okazać Bogu nieposłuszeństwo. W tej sytuacji traci możliwość realizacji własnego „ja” wobec Bożego „Ty”, chociaż nadal pozostanie osobą. Człowiek po prostu nie może przestać być osobą. Może jedynie swoją wolą sprzeciwić się własnej istocie, wchodząc na drogę wiodącą ku potępieniu (Gózdź, 2006: s. 199).

Analizując relację „ja-Ty”, Guardini podkreślił ponadto związek człowieka ze światem. Wspomniana relacja wyraża wszakże zależność stworzenia od Stwórcy, gdyż wchodzi w nią nie tylko sam człowiek, ale również świat. Albowiem świat, który ma charakter „słowny” (jest słowem Stwórcy do stworzenia), został wypowiedziany przez Boga nie dla siebie samego, ale dla człowieka. Każda rzecz stworzona przez Boga, czyli będąca słowem Stwórcy do stworzenia, jest zwrócona ku człowiekowi. Jej istotą jest pozostawanie w relacji z Bogiem. Pomaga jej w tym sam człowiek, który potrafi wsłuchać się w świat, będący słowem Boga. Tylko człowiek może odpowiedzieć na to słowo i dlatego dzięki niemu wszystkie rzeczy stworzone powracają do Boga w postaci odpowiedzi. Zatem nie ma słowa wypowiedzianego przez Boga, które nie byłoby zarazem odpowiedzią (Gózdź, 2006: s. 197-199).

Na koniec warto jeszcze pokrótce wspomnieć o pewnej kategorii dialogicznego rozumienia osoby, jakim jest wezwanie, powołanie (niem. Anruf). Wedle Guardiniego, osoba ma swój sens, który wyraża się w tym, że jest ona kimś jedynym w swoim rodzaju, kimś niezastąpionym, mającym godność i poczucie odpowiedzialności. Sens i godność osoby nie są nabyte, wypracowane, lecz założone w człowieku. Albowiem absolutne ich uzasadnienie w człowieku można odnaleźć tylko w Bogu, wszak sam Bóg powołuje do bytu osobę ludzką i przez wezwanie nadaje człowiekowi godność osoby. Owo wezwanie jest nazwaniem osoby ludzkiej przez „ty” i włączeniem jej w relację Bożego „Ja” (Gózdź, 2006: s. 199).

Zdaniem Guardiniego stworzenie człowieka polega na wezwaniu ludzkiego „ty” przez Boskie „Ja”. Bóg powołując do bytu osobę ludzką, jakby użycza jej swojej godności. W tym świetle relacja człowieka z Bogiem jawi się jako prapierwotna, w której człowiek jako osoba „staje się”. Relacja „ja-Ty” tkwi zatem u początku egzystencji osoby ludzkiej. Jeśliby człowiek wyszedł z tej relacji, wtedy przestałby być sobą (Gózdź, 2006: s. 201).

Zbierając przywołane myśli, można skonkludować, że człowiek jako osoba istnieje zawsze w formie dialogu, czyli w formie stosunku do innej osoby. Jednakże najpierw

spotyka on Boga, a nie drugiego człowieka. Relacja „ja-Ty” jest pierwotna w stosunku do relacji „ja-ty”. Spotkanie człowieka z Bogiem określa bowiem jego egzystencję jako bytu osobowego. Dzięki temu człowiek staje się jakby odpowiedzią na wezwanie Stwórcy.

Myśl Guardiniego doczekała się szerokiej interpretacji i wpisuje się w modne dziś ujmowanie człowieka jako istoty dialogalnej. Na gruncie filozofii i teologii dialogu osobowe istnienie człowieka postrzega się jako formę relacji do innej osoby, a więc przyjmuje tezę, że człowiek jako osoba istnieje w formie dialogu; zawsze istnieje w formie „ja” wobec jakiegoś „ty”.

UWAGI KOŃCOWE

Postrzeganie człowieka jako istoty dialogalnej jest jedną z najważniejszych przesłanek, dzięki którym narracja na temat dialogu wciąż trwa, znajdując swój wyraz w przestrzeni społecznej. Niniejsze przemyślenia mają charakter pewnego szkicu, będącego próbą lapidarnego wglądu w zagadnienie dialogu. Jednak każdy szkic ma to do siebie, że upraszcza myśl, nie wyjaśnia szczegółów, daleki jest od wnikliwej analizy, ale mimo wszystko może stanowić rodzaj twórczej syntezy. Wypada żywić nadzieję, że powyższe rozważania, jeśli nawet nie stanowią takiej syntezy, to jednak okażą się przydatne w rozeznaniu sztuki dialogu, jego sensu i znaczenia w obszarze ludzkiego życia.

Zagadnienie dialogu, obecne w dyskursie akademickim, wymaga logicznego i merytorycznego uporządkowania, co jednak nie oznacza, że można poprzestać tylko na gromadzeniu, porządkowaniu i wykorzystywaniu danych. Niezbędna jest jeszcze refleksja całościowa, odpowiednio integrująca zbiór danych empirycznych i przesłanek rozumowych. W odniesieniu do dialogu chodzi przede wszystkim o takie usytuowanie dyskursu, by wyzwolić głębszą refleksję nad prawdziwie humanistycznym wymiarem dialogu, który przynależy do społecznej natury człowieka i jednocześnie ją przekracza w kierunku transcendencji. Człowiek jest zdolny prowadzić dialog nie tylko z drugim człowiekiem, ale także z Bogiem, dając twórczą odpowiedź na Jego uprzedzającą inicjatywę zbawczą.

Pojęcie dialogu odnosi się, i to trzeba raz jeszcze podkreślić, nade wszystko do sfery życia społecznego, ponieważ z natury swej jest on znakiem wzajemnego otwarcia się poszczególnych osób i grup ludzkich na siebie. Jak wiadomo, grupy te są zróżnicowane pod względem światopoglądowym, religijnym, ideowym, politycznym, gospodarczym, kulturalnym, a mimo to, dzięki dialogowi, mogą wspólnie uczestniczyć w poszukiwaniu prawdy, by w jej świetle kształtować coraz to lepsze warunki życia.

W przestrzeni życia społecznego ważna jest zasada dialogu. Nie jest ona wartością samą w sobie, ale pełni rolę narzędzia, które swoje najgłębsze uzasadnienie zdaje się znajdować w personalizmie. Ów nurt myślowy, pozostający w zbieżności ideowej z filozofią i teologią dialogu, jak również katolicką nauką społeczną, kryje w sobie imperatyw, że z człowiekiem trzeba rozmawiać! Katolicka nauka społeczna, afirmując dialog wedle schematu: spotkanie – rozmowa – porozumienie (wspólne rozeznanie prawdy), postrzega go przez pryzmat teologii jako metodę, proces i postawę. W tym świetle dialog między ludźmi oznacza zobowiązujący odpowiednik zbawczego dialogu Boga z człowiekiem.

BIBLIOGRAFIA

1. Bartyzel J. (2006), Tolerancja, w: Encyklopedia „Białych Plam”, POLWEN Polskie Wydawnictwo Encyklopedyczne, t. 17, Radom, s. 158-164.
2. Benedykt XVI. (2009), Encyklika „Caritas in veritate”, Wydawnictwo AA, Kraków.
3. Bortkiewicz P. (2002), Koncepcja dialogu w twórczości ks. Józefa Tischnera, „Poznańskie Studia Teologiczne”, t. 12, s. 229-241.
4. Buber M. (1992), Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych, tł. J. Doktor, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa.
5. Buczek W. (2016), Dialog, w: Encyklopedia aksjologii pedagogicznej, red. K. Chałas, A. Maj, POLWEN Polskie Wydawnictwo Encyklopedyczne, Radom, s. 249-255.
6. Gózdź K. (2006), Teologia człowieka. Z najnowszej antropologii niemieckiej, Wydawnictwo KUL, Lublin.
7. Jan Paweł II. (1989), Jan Paweł II w Polsce. 2-10 VI 1979. 16-23 VI 1983. 8-14 VI 1987. Przemówienia i homilie, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa.
8. Kiereś H. (2001), Dialogu filozofia, w: Powszechna Encyklopedia Filozofii, t. 2, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin, s. 570-571.
9. Kwiek M. (1994), Rorty i Lyotard. W labiryncie postmoderny, Wydawnictwo Naukowe Instytutu Filozofii UAM, Poznań.
10. Mazur J. (2011), „Ad bonum per politicam”. Wybrane zagadnienia z etyki życia politycznego, Wydawnictwo KUL, Lublin.
11. Mazur J. (2014), „Per dialogum ad veritatem”. Podstawy dialogu społecznego – perspektywa chrześcijańska, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II, Kraków.
12. Skorowski H. (2014), Dialog, w: Wielka encyklopedia nauczania Jana Pawła II, POLWEN Polskie Wydawnictwo Encyklopedyczne, Radom, s. 735.
13. Szewczyk W. (2009), Kim jest człowiek. Zarys antropologii filozoficznej, Wydawnictwo Biblos, Tarnów.
14. Tischner J. (2012), Filozofia dramatu, Wydawnictwo Znak, Kraków.
15. Valverde C. (1998), Antropologia filozoficzna, tł. G. Ostrowski, Wydawnictwo Pallottinum, Poznań.
16. Wal J. (2006), Dialog, w: Leksykon teologii pastoralnej, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin, s. 175-181.
17. Wal J. (2012), Kultura dialogu, Wydawnictwo „Czuwajmy”, Kraków.
18. Wal J. (2013), Duch dialogu, Wydawnictwo „Czuwajmy”, Kraków.
19. Winiarski M. (2007), Dialog w przestrzeni życia a poczucie bezpieczeństwa, w: Dialog pokoleń, red. K. Franczak, Wydawnictwo Salezjańskie, Warszawa, s. 17-35.
20. Żelazny M. (2012), Filozofia egzystencji u Kierkegaarda, Jaspersa i Heideggera, „Studia z Historii Filozofii”, nr 3, s. 219-232.

NOTA BIBLIOGRAFICZNA

Autor w znacznej mierze wykorzystał materiał zawarty w książce: Mazur J. (2024), O dialogu w życiu społecznym. Szkic dla studentów teologii, Wydawnictwo PLATAN, Kraków.

MORALNOŚĆ BIOETYCZNA W OPINIACH I OCENIE MŁODZIEŻY PRACUJĄCEJ BIOETHICAL MORALITY IN THE OPINIONS AND EVALUATION OF WORKING YOUNG PEOPLE

TOMASZ ADAMCZYK¹, JANUSZ MARIAŃSKI²

¹ Instytut Nauk Socjologicznych Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II,
Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin

² Wydział Nauk Społecznych, Akademia Nauk Społecznych i Medycznych w Lublinie
- Akademia Nauk Stosowanych, ul. Zamojska 47, 20-102 Lublin

Streszczenie

Nowe problemy bioetyczne, jakie pojawiły się w ostatnich kilku dekadach, można rozważać z wielu punktów widzenia: medycznego, psychologicznego, socjologicznego, filozoficznego i teologicznego. W naszych rozważaniach podejmujemy w narracji socjologicznej takie zagadnienia jak: prawne zalegalizowanie związków homoseksualnych, adopcja dzieci przez pary homoseksualne, zapłodnienie pozaustrojowe in vitro, badania genetyczne na embrionach ludzkich, macierzyństwo zastępcze (matka surogatka), eutanazja. Pytamy o to, jak młodzi dorośli (osoby w wieku 29-35 lat) oceniają te nowe kwestie bioetyczne według kryteriów „dopuszczalne – niedopuszczalne” i „moralne – niemoralne”. Podstawą tych analiz empirycznych są ogólnopolskie badania socjologiczne, zrealizowane przez Centrum Badania Opinii Społecznej na zlecenie Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II w 2024 roku.

Słowa kluczowe: młodzi dorośli (29-35 lat), związki homoseksualne, adopcja dzieci przez pary homoseksualne, zapłodnienie pozaustrojowe in vitro, badania genetyczne na embrionach ludzkich, macierzyństwo zastępcze (surogacja), korekta (zmiana) płci, eutanazja

Abstract

The new bioethical problems that have emerged in the last few decades can be examined from many points of view: medical, psychological, sociological, philosophical and theological. In our sociological analysis, we address such issues as: legal legalization of homosexual unions, adoption of children by homosexual couples, in vitro fertilization, genetic research on human embryos, surrogacy (surrogate motherhood), and euthanasia. We ask how young adults (those aged 29-35) rate these new bioethical issues according to the criteria of “acceptable – unacceptable” and “moral – immoral.” These empirical analyses are based on a nationwide sociological survey conducted by the Social Opinion Research Center, commissioned by the John Paul II Catholic University of Lublin in 2024.

Keywords: young adults (29-35 years old), homosexual relationships, adoption of children by homosexual couples, in vitro fertilization, genetic testing on human embryos, surrogacy, gender reassignment (change), euthanasia

WPROWADZENIE

Bioetyka to „wyspecjalizowana część filozoficznej etyki szczegółowej, ustalająca oceny i normy moralne w stosunku do ingerencji w życie ludzkie w granicznych sytuacjach jego powstawania (biogeneza), trwania (bioterapia) i śmierci (tanatologia)” (Biesaga, 2009: s. 99-100). Wraz z ustawicznym i szybkim rozwojem nauk medycznych,

biologicznych i technicznych pojawiają się coraz to nowe możliwości ingerencji w życie ludzkie, które należy ocenić w aspekcie ich godziwości lub niegodziwości, moralności lub niemoralności. Bioetyka wypowiada się w sprawie eugenicznej sztucznej prokreacji, zapłodnienia pozaustrojowego homogenicznego i heterogenicznego, klonowania, macierzyństwa zastępczego, eutanazji, transpłciowości i wielu innych zagadnień związanych z życiem ludzkim (Biesaga, 2009: s. 105-106).

Według Zbigniewa Szawarskiego we współczesnej refleksji bioetycznej istnieją dwa nurty: nurt teoretyczny refleksji globalnej, dotyczący moralnej odpowiedzialności człowieka za przyszłość gatunku ludzkiego i nurt refleksji praktycznej, który dotyczy przede wszystkim rozstrzygnięcia konkretnych problemów moralnych pojawiających się w medycynie i systemach opieki lekarskiej, w związku z dynamicznym rozwojem nauk biomedycznych. Według Szawarskiego aksjologiczną dominantą bioetyki uprawianej w Polsce jest odwoływanie się do autorytetu Kościoła i wartości chrześcijańskich (Szawarski, 2005: s. 103-104).

Bioetyka jest namysłem etycznym nad problematyką związaną z sytuacjami granicznymi ludzkiego życia i zdrowia. Można w niej wyróżnić kilka podstawowych zagadnień:

- Problemy odniesień człowieka do świata przyrody, a szczególnie kwestie moralne związane z degradacją środowiska naturalnego oraz zagrożeniami, jakie niesie ze sobą rabunkowa gospodarka. Bioetycy zastanawiają się nad stosunkiem człowieka do zwierząt: moralną dopuszczalnością eksperymentów na zwierzętach, hodowlą zwierząt i łowiectwem.
- Etyczne aspekty inżynierii genetycznej związane z nowoczesnymi technologiami umożliwiającymi człowiekowi ingerowanie w struktury genetyczne organizmów jak np. eugenika, manipulacje genetyczne (np. klonowanie, genetycznie zmieniona żywność), sztuczne zapłodnienie.
- Etyka okresu prenatalnego jak różnego rodzaju ingerencje podejmowane u początków istnienia człowieka (diagnostyka prenatalna, leczenie płodu, aborcja).
- Problemy terapii medycznej, obejmujące zagadnienia relacji między personelem medycznym a pacjentem (np. informowanie pacjenta o stanie jego zdrowia), eksperymenty medyczne, transplantacje, chirurgia plastyczna itp.
- Problemy walki z cierpieniem i śmiercią jak np. moralna ocena działań analgetycznych, obowiązki wobec osób cierpiących i umierających, eutanazja, działania samobójcze, kara śmierci (Aszyk, 2004: s. 54-55; Chyrowicz, 2015: s. 93-124; Wróbel, 2020).

Nowe problemy moralne we współczesnym świecie przyczyniły się do powstania i rozwoju subdyscypliny etycznej. Jest nią bioetyka. Wciąż pojawiają się nowe zagadnienia, będące wyzwaniem dla dotychczas stosowanych kryteriów moralnych. Niekiedy podejmowane i omawiane przez bioetykę zagadnienia odnoszą się do sporadycznych przypadków, które jednak z biegiem czasu stają się zjawiskami społecznymi, o trudnych do przewidzenia konsekwencjach (Bołoz, 1997: s. 96). Postęp nauki i techniki stawia codziennie człowieka wobec niespodziewanych odkryć budzących podziw, a zarazem nakazuje zastanawiać się nad tym, co przyniesie przyszłość. Powierzenie samej technice

całego procesu rozwoju niesie ze sobą wiele niebezpieczeństw, wszystko to, co jest technicznie możliwe, staje się dopuszczalne, z lekceważeniem kryteriów etycznych.

Nowe problemy bioetyczne, jakie pojawiły się w ostatnich kilku dekadach, można rozważać z wielu punktów widzenia: medycznego, psychologicznego, socjologicznego, filozoficznego i teologicznego. W naszych rozważaniach podejmujemy w narracji socjologicznej takie zagadnienia jak: prawne zalegalizowanie związków homoseksualnych, adopcja dzieci przez pary homoseksualne, zapłodnienie pozaustrojowe in vitro, badania genetyczne na embrionach ludzkich, macierzyństwo zastępcze (matka surogatka), eutanazja. Pytamy o to, jak młodzi dorośli (osoby w wieku 29-35 lat) oceniają te nowe kwestie bioetyczne według kryteriów „dopuszczalne – niedopuszczalne”, „moralne – niemoralne”, „godziwe – niegodziwe”, „obyczajne – nieobyczajne”. Nowe problemy bioetyczne nie mają jeszcze bogatego opracowania socjologicznego.

Podstawą tych diagnoz są wyniki ogólnopolskich badań socjologicznych z 2024 roku, zrealizowanych przez Centrum Badania Opinii Społecznej (CBOS), na zlecenie Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II. Badaniami empirycznymi zostali objęci tzw. młodzi dorośli, tj. osoby będące w wieku 29-35 lat (w sumie 500 osób). W całej zbiorowości młodych dorosłych kobiety stanowiły 50,2%, mężczyźni 49,8%; osoby w wieku 29-31 lat – 35,4%, w wieku 32-35 lat – 64,6%; osoby mieszkające na wsi – 38,8%, w miastach do 19 999 mieszkańców – 12,6%, w miastach od 20 000 do 49 999 mieszkańców – 10,2%, w miastach od 50 000 do 99 999 mieszkańców – 9,4%, w miastach od 200 000 do 500 000 mieszkańców – 8,4%, w miastach powyżej 500 000 mieszkańców – 11,6%; osoby legitymujące się wykształceniem podstawowym/gimnazjalnym – 3,4%, wykształceniem zasadniczym zawodowym – 15,0%, wykształceniem średnim – 45,0%, wykształceniem wyższym – 36,6%; określający warunki materialne swojej rodziny jako złe – 7,8%, jako średnie – 44,8%, jako dobre – 43,8%, trudno powiedzieć – 3,6%; kawaler/panna – 50,6%, żonaty/zamężna – 45,6%, rozwiedziony/rozwiedziona – 2,8%; wdowiec/wdowa – 1,0%; praktykujący religijnie kilka razy w tygodniu – 2,6%, raz w tygodniu – 22,8%, jeden lub dwa razy w miesiącu – 11,8%, kilka razy w roku – 31,2%, w ogóle niepraktykujący – 31,6%.

POSTAWY MŁODZIEŻY PRACUJĄCEJ WOBEC HOMOSEKSUALIZMU I ADOPCJI DZIECI PRZEZ PARY HOMOSEKSUALNE

Najogólniej homoseksualizm można określić jako skierowanie pociągu seksualnego lub emocjonalnego do osób tej samej płci. „Homoseksualizm jest zjawiskiem, które w ostatnich kilkudziesięciu latach w kulturze zachodniej wyszło ze społecznego ukrycia i przestało łączyć się ze stygmatyzującym piętnem. W tym sensie można mówić o procesie osławiania się z tym zjawiskiem: orientacja homoseksualna uznawana bywa za równorzędną heteroseksualnej, a w niektórych kręgach społecznych identyfikacja homoseksualna uznawana jest za modną bądź pożądaną. Homoseksualizm traktowany jest jako jedna z wielu możliwości wpisanych w naturę ludzką. Parom homoseksualnym przyznaje się dziś prawo do tworzenia formalnych związków partnerskich, a nawet związków

małżeńskich; niekiedy też otrzymują one zgodę na wychowanie dzieci” (Zemło, 2018: s. 304; Laun, 2002: s. 329-385).

Jeszcze niedawno dość powszechnie uznawano homoseksualizm za coś nienormalnego i nienaturalnego, za perwersję, zboczenie czy chorobę. Zachowania homoseksualistów były co prawda znane niemal w każdej epoce historii ludzkości, ale dopiero w naszych czasach mówi się o homoseksualności jako problemie o znaczeniu antropologicznym, etycznym, społecznym, kulturalnym i politycznym. Ze względu na jego złożoność i medialno-polityczną obecność w życiu publicznym homoseksualizm stanowi prawdziwe wyzwanie dla współczesnych społeczeństw. „W wielu społeczeństwach zachodnich homoseksualność spotyka się z coraz szerszą akceptacją, dlatego związki i rodziny są tworzone zarówno przez pary hetero- jak i homoseksualne” (Giddens, 2014: s. 172). W ocenie Kościoła katolickiego akty homoseksualizmu są wewnętrznie nieuporządkowane i w żadnym wypadku nie mogą być zaaprobowane (Mariański, 2024: s. 32-46).

Wśród etyków poglądy na temat homoseksualizmu są podzielone. Jerzy Pilikowski twierdzi: „Na gruncie etyki niekonfesyjnej (niezwiązanej z wiarą religijną) homoseksualizm naganny etycznie nie jest. Normy religijne, zresztą ufundowane nie tylko na gruncie chrześcijańskim (lecz także muzułmańskim), określają aktywny homoseksualizm jako grzech. Chrześcijanie podkreślają, że sam homoseksualista pozostaje bliźnim godnym szacunku i współczucia, gdyż znajduje się w trudnej sytuacji, poddany skłonnościom destrukcyjnym dla życia osobistego i emocjonalnego” (Pilikowski, 2010: s. 197-199).

Według Marii Szyszkowskiej homoseksualizm jest, podobnie jak heteroseksualizm, normalną postacią życia seksualnego. Nie powinien podlegać ocenom moralnym, ponieważ nie podlega im także heteroseksualizm, a powszechność określonych zachowań seksualnych w danym społeczeństwie nie powinna być traktowana jako obowiązująca wszystkich. Nie można narzucać jednego modelu życia wszystkim, niezależnie od posiadanych skłonności. „Niewłaściwe jest ograniczanie wolności przez narzucanie obyczajowego wzorca heteroseksualnego. Żyjemy w społeczeństwie kultywującym heteronormatywność, co zniewala tych, którzy od niego odstają” (Szyszkowska, 2019: s. 123). Ustawa o rejestrowanych związkach partnerskich między osobami tej samej płci zmniejszyłaby przejawy dyskryminacji wobec jednej z grup mniejszościowych i krzewiłaby – zdaniem Szyszkowskiej – tolerancję. Nie naruszałoby to niczyich poglądów etycznych, ponieważ nie korzystałoby z możliwości przez nią stwarzanych ci, którym zabraniałyby to czynić ich poglądy religijno-moralne (Szyszkowska, 2019: s. 124-125).

Wśród ankietowanej młodzieży pracującej w 2024 roku 19% badanych zdecydowanie akceptowało związki homoseksualne, 16% – raczej akceptowało, 24% – jest to dla mnie obojętne, 9% – raczej nie akceptowało, 24% – zdecydowanie nie akceptowało i 7% – trudno powiedzieć. Łącząc dwie pierwsze odpowiedzi, otrzymujemy wskaźnik 35% tych, którzy w sposób zdecydowany lub umiarkowany uznawali związki homoseksualne za dopuszczalne. Nieco mniej badanych nie akceptowało tych związków (33%) lub zajmowało stanowisko pośrednie: „jest mi to obojętne” lub „trudno powiedzieć” (31%).

Pełną lub częściową aprobatę związków homoseksualnych częściej wyrażały kobiety niż mężczyźni (43% wobec 28%); nieco rzadziej osoby będące w wieku 29-31 lat niż w wieku 32-35 lat (34% wobec 36%); kawalerowie/panny (39%) częściej niż żonaci/zamężne (32%) i rozwiedzeni (29%); mieszkający na wsi (31%) i w miastach do 19 999 mieszkańców (27%) rzadziej niż w miastach od 20 000 do 49 999 mieszkańców (36%), w miastach od 50 000 do 99 999 mieszkańców (33%), w miastach od 100 000 do 199 999 mieszkańców (32%), w miastach od 200 000 do 500 000 mieszkańców (55%) i w miastach powyżej 500 000 mieszkańców (46%); osoby legitymujące się wykształceniem podstawowym lub gimnazjalnym (45%) częściej niż z wykształceniem zawodowym (24%), średnim (31%) i wyższym (44%); oceniający swoją sytuację materialną jako złą (36%) lub średnią (32%) rzadziej niż oceniający ją jako dobrą (40%); praktykujący religijnie kilka razy w tygodniu (8%), raz w tygodniu (15%), jeden lub dwa razy w miesiącu (33%), kilka razy w roku (36%), w ogóle nie praktykuje (53%).

Dezaprobatę zdecydowaną lub umiarkowaną związków homoseksualnych rzadziej wyrażały kobiety niż mężczyźni (27% wobec 40%); badani w wieku 29-31 lat – 32%, w wieku 32-35 lat – 34%; kawalerowie/panny – 31%, żonaci/zamężne – 37%, rozwiedzeni – 14%; mieszkający na wsi – 32%, w miastach do 19 999 mieszkańców – 46%, w miastach od 20 000 do 49 999 mieszkańców – 30%, w miastach od 50 000 do 99 999 mieszkańców – 38%, w miastach od 100 000 do 199 999 mieszkańców – 32%, w miastach od 200 000 do 500 000 mieszkańców – 24% i w miastach powyżej 500 000 mieszkańców – 33%; osoby legitymujące się wykształceniem podstawowym lub gimnazjalnym – 36%, z wykształceniem zawodowym – 36%, średnim – 35% i wyższym – 30%; oceniający swoją sytuację materialną jako złą – 29%, jako średnią – 35%, jako dobrą – 34%; praktykujący religijnie kilka razy w tygodniu – 62%, raz w tygodniu – 57%, jeden lub dwa razy w miesiącu – 42%, kilka razy w roku – 40%, w ogóle nie praktykuje – 14%.

Podsumowując dane dotyczące postaw młodych dorosłych wobec związków homoseksualnych, należy podkreślić, że są one dość liberalne, mało restrykcyjne. Prawo do małżeństwa osób tej samej płci dezaprobowano w zdecydowany („zdecydowanie nie akceptuję”) lub umiarkowany („raczej nie akceptuję”) sposób 33% badanych, rzadziej kobiety niż mężczyźni, podobnie osoby w wieku 29-31 lat i 32-35 lat, częściej osoby żonate/zamężne niż kawalerowie/panny i rozwiedzeni. Mieszkający na wsi i w małych miastach częściej niż w średnich i wielkich miastach, osoby legitymujące się wykształceniem podstawowym lub gimnazjalnym oraz zasadniczym zawodowym częściej niż z wykształceniem średnim i wyższym, osoby oceniające swoją sytuację materialną jako złą rzadziej niż jako średnią lub dobrą, osoby praktykujące religijnie regularnie częściej niż praktykujący niesystematycznie lub rzadko, a zwłaszcza w ogóle niepraktykujący. Poglądy tych osób na temat związków homoseksualnych są zgodne z nauczaniem społeczno-moralnym Kościoła katolickiego (Słotwińska, Mariański, Mąkosa, Buk-Cegiełka, Rybarski, 2024: s. 216-217).

Jeszcze do niedawna homoseksualizm był traktowany dość powszechnie jako przejaw dewiacji społecznej, był ukrywany jako rzecz wstydliva. Obecnie w wielu środowi-

skach promuje się „kulturę homoseksualną”, szczególnie wśród młodzieży. Środowiska homoseksualne domagają się już nie tylko tolerancji dla homoseksualistów, ale i prawnej legalizacji związków homoseksualnych. Stanowią one niebezpieczne zagrożenie dla rodziny jako społeczności naturalnej opartej na małżeństwie kobiety i mężczyzny.

Współcześnie homoseksualizm jest zjawiskiem jawnym, zdomowionym w wielu społeczeństwach wysokorozwiniętych, zwanych ponowoczesnymi i pluralistycznymi, nie jest społecznie piętnowany. W niektórych kręgach społecznych tworzy się nawet swoista moda na homoseksualizm, który jest traktowany jak stan normalny, niemal wpisany w naturę ludzką (homoseksualizm jako wartość i norma). W tym kontekście kwestia małżeństwa i rodziny nabiera nowych wymiarów i znaczeń.

Ważnym problemem bioetycznym jest adopcja dzieci przez pary homoseksualne. Kościół katolicki przeciwstawia się zdecydowanie związkom homoseksualnym, jak i próbom adopcji dzieci przez związki jednopłciowe. „Nie może stanowić prawdziwej rodziny związek dwóch mężczyzn lub dwóch kobiet, a tym bardziej nie można przyznawać takim związkom prawa do adopcji osieroconych dzieci. Dzieciom tym wyrządza się poważną krzywdę, ponieważ w takiej <rodzinie zastępczej> nie znajdują ojca i matki, ale <dwoch ojców> albo <dwie matki>. [...] Powyższy sprzeciw jest wyrazem bezwzględnej niezgody na możliwość instrumentalizacji dziecka, traktowania go jako przedmiotu zaspokojenia własnych potrzeb posiadania. Kościół potwierdza zarazem prymat prawa naturalnego nad niesprawiedliwym porządkiem ustawodawczym godzącym w dobro człowieka, a zwłaszcza małżeństwa i dziecka. Pośrednio wskazuje, że wspomniane stanowione formy prawa nie obowiązują w sumieniu katolika” (Bortkiewicz, 2024: s. 163).

Opinie etyków w omawianej sprawie są zróżnicowane. Andrzej Szostek, etyk z Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II, podkreśla, że trudno jest ocenić moralną dopuszczalność prawa lesbijek do adoptowania dzieci. Być może byłyby one w stanie zapewnić lepszą opiekę niż ulica czy nawet domy dziecka, jednakże niepełność takiej „pary quasi-rodziców” może poważnie zaciążyć na prawidłowym rozwoju moralnym i psychicznym dziecka. Stanowczo nie opowiada się za prawem lesbijek (ani ogólnie – homoseksualistów) do adoptowania dzieci. W dyskusjach na temat praw par homoseksualnych do adopcji dzieci chodzi głównie o spełnienie pragnień tych par, a nie o dobro dziecka i jego możliwie najlepsze warunki rozwoju (Szostek, 2005: s. 98-99).

Etyk Jacek Hołówka nie podziela stanowiska, że pary homoseksualne nie nadają się na rodziców adoptujących dzieci. Według niego para dyskretnych lesbijek udających kuzynki może stworzyć osieroconemu dziecku znacznie lepszy dom niż rodzina mająca już trójkę własnych dzieci i ubiegająca się jeszcze o dwoje z adopcji. Gejom i lesbijkom trudniej adoptować dziecko w sposób całkowicie legalny, ale w rzeczywistości – według niego – takie adopcje kończą się pomyślnie równie często co adopcje dokonywane przez heteroseksualnych rodziców. Pary homoseksualne są w stanie zapewnić sierotom lepszy dom niż jest nim dom dziecka (Hołówka, 2013: s. 184 i 194). W życiu społecznym pary homoseksualne „wychodzą z ukrycia” i domagają się prawa do posiadania dzieci. W niektórych krajach przyznano już parom homoseksualnym prawo do adopcji dzieci.

Zróżnicowane opinie młodych Polaków na temat adopcji dzieci przez pary homoseksualne ustalono w badaniach socjologicznych w 2024 roku. W całej badanej zbiorowości młodych dorosłych będących w wieku 29-35 lat 12% zdecydowanie akceptowało adopcję dzieci przez pary jedнопłciowe, 12% – raczej akceptowało, 14% – jest to dla mnie obojętne, 19% – raczej nie akceptowało, 34% – zdecydowanie nie akceptowało, 10% – trudno powiedzieć. Łącząc dwie pierwsze odpowiedzi, otrzymujemy wskaźnik 24% ankietowanych akceptujących – zawsze lub w pewnych okolicznościach – adopcję dzieci przez pary jedнопłciowe. Jest to o 11% mniej niż tych, którzy uznawali za dozwolone zawsze lub w pewnych okolicznościach związki homoseksualne. Tyle samo badanych (24%) prezentowało stanowisko pośrednie („jest mi to obojętne” lub „trudno powiedzieć”) i znacznie więcej nie akceptowało adopcji przez pary homoseksualne (53%).

Pełną lub częściową aprobatę adopcji dzieci przez pary homoseksualne częściej wyrażały kobiety niż mężczyźni (29% wobec 18%); osoby będące w wieku 29-31 lat – 24% i osoby w wieku 32-35 lat – 23%; kawaler/panna – 25%, żonaty/zamężna – 23%, rozwiedziony/rozwiedziona – 28%; mieszkający na wsi – 21%, w miastach do 19 999 mieszkańców – 22%, w miastach od 20 000 do 49 999 mieszkańców – 28%, w miastach od 50 000 do 99 999 mieszkańców – 22%, w miastach od 100 000 do 199 999 mieszkańców – 23%, w miastach od 200 000 do 500 000 mieszkańców – 38%, w miastach powyżej 500 000 mieszkańców – 30%; osoby z wykształceniem podstawowym lub gimnazjalnym – 17%, z wykształceniem zawodowym – 36%, z wykształceniem średnim – 33%, z wykształceniem wyższym – 26%; określający swoją sytuację materialną jako złą – 25%, jako średnią – 20%, jako dobrą – 28%; praktykujący religijnie kilka razy w tygodniu – 7%, raz w tygodniu – 15%, jeden lub dwa razy w miesiącu – 29%, kilka razy w roku – 21%, w ogóle nie praktykuje religijnie – 37%.

Dezaprobatę zdecydowaną lub umiarkowaną adopcji dzieci przez pary homoseksualne rzadziej wyrażały kobiety niż mężczyźni (48% wobec 58%); osoby będące w wieku 29-31 lat – 52% i w wieku 32-35 lat – 54%; kawaler/panna – 50%, żonaty/zamężna – 57%, rozwiedziony/rozwiedziona – 28%; mieszkający na wsi – 57%, w miastach do 19 999 mieszkańców – 63%, w miastach od 20 000 do 49 999 mieszkańców – 51%, w miastach od 50 000 do 99 999 mieszkańców – 63%, w miastach od 100 000 do 199 999 mieszkańców – 45%, w miastach od 200 000 do 500 000 mieszkańców – 41%, w miastach powyżej 500 000 mieszkańców – 43%; osoby z wykształceniem podstawowym lub gimnazjalnym – 53%, z wykształceniem zawodowym – 46%, z wykształceniem średnim – 51%, z wykształceniem wyższym – 58%; oceniający swoją sytuację materialną jako złą – 46%, jako średnią – 58%, jako dobrą – 51%; praktykujący religijnie kilka razy w tygodniu – 77%, raz w tygodniu – 78%, jeden lub dwa razy w miesiącu – 52%, kilka razy w roku – 54%, w ogóle nie praktykuje religijnie – 33%.

Prawo do adopcji dzieci przez pary jedнопłciowe dezakceptowało w sposób zdecydowany lub umiarkowany 53% badanych, rzadziej kobiety niż mężczyźni, podobnie osoby w wieku 29-31 lat i 32-35 lat, częściej osoby żonate/zamężne niż kawalerowie/panny, a zwłaszcza osoby rozwiedzione, osoby mieszkające na wsi i w małych miastach rzadziej niż w średnich i wielkich miastach, osoby legitymujące się wykształceniem pod-

stawowym lub gimnazjalnym oraz wyższym częściej niż z wykształceniem zawodowym i średnim, osoby oceniające swoją sytuację materialną jako złą rzadziej niż osoby oceniające ją jako średnią lub dobrą, praktykujący religijnie regularnie częściej niż praktykujący nieregularnie, a zwłaszcza w ogóle niepraktykujący. Różnice procentowe w dezaprobaty adopcji dzieci przez pary jedнопłciowe nie są zbyt wielkie, z reguły nie przekraczają 10%.

W niektórych krajach parom homoseksualnym przyznaje się prawo zawierania formalnych związków partnerskich, które traktuje się jako związki małżeńskie. Niekiedy przyznaje się im prawo do adoptowania i wychowywania dzieci. Wiele wskazuje na to, że w naszym kraju od przełomu XX i XXI wieku zaznacza się powolny wzrost aprobaty związków partnerskich tej samej płci, a także akceptacji adopcji dzieci przez pary homoseksualne. Tezę te potwierdzają wyniki badań socjologicznych i sondaży opinii publicznej zrealizowanych w różnych środowiskach społecznych i w skali całego kraju (Scovil, 2021: s. 8-10; Słotwińska, Mariański, Mąkosa, Buk-Cegiełka, Rybarski, 2024: s. 215-217 i 231-233).

Wzrastająca aprobaty związków homoseksualnych w społeczeństwie polskim, a nawet – chociaż w mniejszym stopniu – przyznawanie im prawa do adopcji dzieci, wskazuje na powolne zmiany w postrzeganiu małżeństwa i rodziny. W środowiskach młodzieżowych zaznacza się już stosunkowo wysokie poparcie dla zrównania do adopcji dzieci między parami jedнопłciowymi i parami składającymi się z kobiety i mężczyzny. Prawdopodobnie mniej – niż dawniej – są rozpowszechnione stereotypy i przesady na temat osób o orientacji homoseksualnej i przejawy ich dyskryminacji w wielu dziedzinach życia.

ZAPŁODNIENIE POZAUSTROJOWE IN VITRO W NARRACJI SOCJOLOGICZNEJ

Ważną kontrowersją we współczesnych dyskusjach bioetycznych w Polsce jest w ostatnich kilkunastu latach kwestia zapłodnienia pozaustrojowego in vitro. „Podstawowym problemem związanym z in vitro jest konflikt praw dwóch podmiotów: prawa do posiadania potomstwa oraz prawa każdej poczętej istoty ludzkiej do życia. Rozstrzygnięcie tego konfliktu zależy natomiast od tego, któremu z tych praw przyznamy pierwszeństwo. W tym kontekście znaczenie ma przede wszystkim to, jaki wyznaje się pogląd na naturę człowieka. Przeciwnicy sztucznego zapłodnienia postulują – zgodnie z nauczaniem Kościoła katolickiego – ochronę życia od poczęcia, uznając embrion za pełnoprawną istotę ludzką” (Boguszewski, 2012: s. 244).

Kościół katolicki wypowiada się na temat zagadnień, które stały się przedmiotem współczesnych dyskursów etycznych. Jeden z tych dyskursów dotyczy zapłodnienia pozaustrojowego in vitro. Według stanowiska Kościoła katolickiego embrion ludzki jest już pełnoprawną pod względem ontologicznym i moralnym istotą ludzką, posiada te same prawa, co każdy w pełni rozwinięty człowiek. Stanowisko Kościoła katolickiego w kwestii in vitro jest bardzo wyraźne. „Sztuczne tworzenie zarodków ludzkich, które nazywamy popularnie <zapłodnieniem in vitro> jest moralnie niedopuszczalne. Proce-

dury wspomaganego zapłodnienia nie mogą ingerować w naturalny proces przekazywania życia, czyli małżeński stosunek seksualny. Kościół wyjaśnia, że każde dziecko ma prawo być owocem miłości swoich rodziców i nie może być wynikiem manipulacji techniki. Moralnie dopuszczalna jest zatem jedynie pomoc przy naturalnym przekazywaniu życia” (Drozd, 2010: s. 63; Orzeszyna, 2009: s. 255-264; Stawniak, 2000).

Z punktu widzenia etyki personalistycznej ocena procedur *in vitro* jest negatywna. Skoro embrionowi ludzkiemu przysługuje status osoby ludzkiej, to jego niszczenie nie może nie budzić etycznego sprzeciwu. Jest ono uśmiercaniem istoty ludzkiej, której przysługuje szacunek należny osobie ludzkiej. Należy więc wyrazić zdecydowane „nie” dla legalizacji sztucznego zapłodnienia pozaustrojowego. Nauka i wiara religijna podkreślają, że od momentu poczęcia mamy do czynienia z człowiekiem, ludzką osobą w fazie embrionalnej, a obrona aktu małżeńskiego ze strony Kościoła katolickiego jest równocześnie obroną człowieka (Mazur, 2021: s. 266).

Zwolennicy sztucznego zapłodnienia nie uważają ludzkich embrionów za pełnoprawne istoty ludzkie, czy też osoby w sensie personalistycznym. Decyzja o poddaniu się zabiegowi zapłodnienia *in vitro* – według tego stanowiska – w ogóle nie podlega ocenie etycznej, jest ona autonomiczną decyzją dwojga osób lub jednej osoby, gdy zabiegowi poddaje się samotna kobieta (Czarnecki, 2008: s. 87-88).

„Zwolennicy stosowania zapłodnienia pozaustrojowego z reguły niepłodność traktują jako chorobę, a *in vitro* jako metodę jej leczenia. Często zakładają, że embrion nie jest jeszcze pełnoprawną istotą ludzką, a jeśli jest, to pojawia się argumentacja, że zarodki przeznaczone do *in vitro* zostają zamrożone (nie są niszczone) i zapewnione jest im bezpieczeństwo. W tym kontekście zazwyczaj nie ma mowy o eksperymentach medycznych na zarodkach czy też o ich wykorzystywaniu do innych celów niż prokreacyjne. W przekonaniu zwolenników stosowania *in vitro* każdy ma prawo do posiadania potomstwa, a decyzja o poddaniu się zabiegowi jest autonomiczną decyzją dwojga osób (lub jednej osoby, gdy zabiegowi poddaje się samotna kobieta) i nie podlega ocenie etycznej” (Boguszewski, 2012: s. 245). Zwolennicy zapłodnienia *in vitro* domagają się w zdecydowany sposób dostępu do tej „terapii”, do której – ich zdaniem – ma prawo każdy człowiek.

Zapłodnienie pozaustrojowe *in vitro* należy do niezwykle złożonych i trudnych do zbadania problemów społeczno-kulturowych. W społeczeństwie polskim wydaje się upowszechniać powoli przyzwolenie społeczne i moralne na zabiegi medyczne *in vitro*. W warunkach postępującej pluralizacji opinii we współczesnych społeczeństwach relatywizowane jest uznanie sakralnego charakteru życia ludzkiego i jego nietykalność bez żadnych wyjątków. Wielu chciałoby uznać kwestię zapłodnienia *in vitro* za niewielki problem, raczej natury poza moralnej lub za kwestię, którą można traktować jako względną (Budzyńska, Dudziak, 2003; Gębka, 2021: s. 94-99; Radkowska-Walkowicz, 2011: s. 294-317).

Wśród badanej młodzieży pracującej 43% ankietowanych zdecydowanie akceptowało procedury *in vitro*, 27% – raczej akceptowało, 13% – jest to dla mnie obojętne, 5% – raczej nie akceptowało, 3% – zdecydowanie nie akceptowało i 9% – trudno powiedzieć. Łącząc dwie pierwsze kategorie odpowiedzi, otrzymujemy wskaźnik 70% tych,

którzy akceptują procedury *in vitro* w sposób zdecydowany lub umiarkowany („raczej”). Mniej niż co dziesiąty badany nie akceptuje procedur *in vitro*, co oznacza, że akceptuje bez zastrzeżeń stanowisko Kościoła katolickiego w sprawie zapłodnienia pozaustrojowego *in vitro* (8%). Co piąty respondent (22%) nie dokonywał oceny moralnej („jest mi to obojętne” lub „trudno powiedzieć”).

Kobiety częściej niż mężczyźni aprobowały procedury *in vitro* (74% wobec 65%); osoby w wieku 29-31 lat – 67% i w wieku 32-35 lat – 71%; kawaler/panna – 65%, żonaty/zamężna – 74%, rozwiedziony/rozwiedziona – 86%; mieszkający na wsi – 67%, w miastach do 19 999 mieszkańców – 61%, w miastach od 20 000 do 49 999 mieszkańców – 72%, w miastach od 50 000 do 99 999 mieszkańców – 71%, w miastach od 100 000 do 199 999 mieszkańców – 62%, w miastach od 200 000 do 500 000 mieszkańców – 83%, w miastach powyżej 500 000 mieszkańców – 78%; osoby z wykształceniem podstawowym lub gimnazjalnym – 76%, z wykształceniem zawodowym – 44%, z wykształceniem średnim – 75%, z wykształceniem wyższym – 73%; określający swoją sytuację materialną jako złą – 54%, jako średnią – 70%, jako dobrą – 74%; praktykujący religijnie kilka razy w tygodniu – 46%, raz w tygodniu – 46%, jeden lub dwa razy w miesiącu – 69%, kilka razy w roku – 80%, w ogóle nie praktykuje religijnie – 78%.

W całej zbiorowości młodzieży pracującej mniej niż co dziesiąty badany podzielał pogląd – zgodnie z nauczaniem moralnym Kościoła katolickiego – o niedopuszczalności procedur *in vitro*: kobiety rzadziej niż mężczyźni (7% wobec 10%); osoby będące w wieku 29-31 lat – 5% i osoby w wieku 32-35 lat – 10%; kawaler/panna – 8%, żonaty/zamężna – 8%, rozwiedziony/rozwiedziona – 7%; mieszkający na wsi – 8%, w miastach do 19 999 mieszkańców – 14%, w miastach od 20 000 do 49 999 mieszkańców – 4%, w miastach od 50 000 do 99 999 mieszkańców – 8%, w miastach od 100 000 do 199 999 mieszkańców – 15%, w miastach od 200 000 do 500 000 mieszkańców – 4%, w miastach powyżej 500 000 mieszkańców – 3%; osoby z wykształceniem podstawowym lub gimnazjalnym – 12%, z wykształceniem zawodowym – 14%, z wykształceniem średnim – 5%, z wykształceniem wyższym – 9%; określający swoją sytuację materialną jako złą – 14%, jako średnią – 7%, jako dobrą – 10%; praktykujący religijnie kilka razy w tygodniu – 31%, raz w tygodniu – 20%, jeden lub dwa razy w miesiącu – 10%, kilka razy w roku – 3%, w ogóle nie praktykuje religijnie – 3%.

Procedury zapłodnienia pozaustrojowego *in vitro* są powszechnie akceptowane przez młodzież pracującą, częściej przez kobiety niż mężczyzn; nieco rzadziej przez osoby w wieku 29-31 lat niż 32-35 lat; rzadziej przez kawalerów/panny i żonaty/zamężne niż przez osoby rozwiedzione; rzadziej przez osoby mieszkające na wsi i w małych miastach niż w średnich i wielkich miastach; określających swoją sytuację materialną jako złą rzadziej niż określający ją jako średnią lub dobrą; praktykujący regularnie znacznie rzadziej niż praktykujący niesystematycznie lub w ogóle niepraktykujący. Wykształcenie badanych nie wpływało różnicująco na ocenę procedur *in vitro*. Cechy demograficzne i społeczne znacznie rzadziej różnicowały postawy młodzieży pracującej wobec *in vitro* niż cechy religijne. We wszystkich kategoriach demograficznych, społecznych i religijnych wskaźniki dopuszczalności *in vitro* – poza czterema przypadkami – przekraczały 60%.

Zapłodnienie pozaustrojowe *in vitro* wielu Polaków, w tym i wielu katolików, traktuje w kategoriach utylityrnych, a argumenty Kościoła w tej sprawie uznaje za tendencyjne. Poczęcie dziecka metodą *in vitro* nie traktują oni jako przekroczenie praw boskich i ludzkich czy naruszenie norm etycznych. W warunkach radykalnego pluralizmu społeczno-kulturowego i swoistej wolności „bez granic” osiągnięcie kościelnego osądu w sprawach moralnych nie jest łatwe, nawet dla tych, którzy czują się silnie związani z Kościołem. Znaczna część młodych Polaków, w tym i katolików, nie potrafi lub nie chce zrozumieć, że „nie” Kościoła wobec sztucznego zapłodnienia płynie z wielkiego „tak” dla człowieka i jego życia, jego godności i wartości, dla jego praw (Nagórny, 2009: s. 186; Machinek, 2023: s. 41-54).

„W wymiarze moralnym polska młodzież cechuje się dość dużym liberalizmem. Niemal powszechne jest jej przyzwolenie na różnego rodzaju kontrowersyjne zachowania o charakterze moralnym, zwłaszcza związane z seksualnością, które nie są zgodne z nauczaniem Kościoła katolickiego. Ten brak spójności między prezentowanym przez młodych ludzi światopoglądem a oficjalną wykładnią Kościoła sprawia, że młodzież w Polsce, pomimo że w większości określa się jako wierząca, coraz częściej swoją wiarę definiuje jako zindywidualizowaną i zaprzestaje regularnego uczestnictwa w praktykach religijnych. Również istotnie częściej niż jej rówieśnicy ankietowani kilka lat wcześniej deklaruje ateizm” (Boguszewski, 2018: s. 179; Gębuś, 2006: s. 110).

Spór między zwolennikami i przeciwnikami zapłodnienia pozaustrojowego *in vitro* trwa i wydaje się nie do rozwiązania, przynajmniej w najbliższej przyszłości. Także poglądy Polaków, młodych i dorosłych, są silnie zróżnicowane. W nowych warunkach społeczno-kulturowych wielu młodych ludzi poszukuje nowych kodów moralnych dla oceny dokonujących się przemian społeczno-kulturowych, niekoniecznie powiązanych z aksjologią religijną. Pewna część katolików określających siebie jako wierzących oddziela kwestię wiary religijnej od moralności, uznając zabieg zapłodnienia pozaustrojowego *in vitro* za kwestię obojętną moralnie lub nawet za należącą do sfery poza moralnej. Należy także podkreślić, że większość badanych Polaków uważa, że Kościół katolicki powinien dopuścić możliwość korzystania *in vitro* przez niepłodne małżeństwa: zdecydowanie tak – 48%, raczej tak – 31%, raczej nie – 8%, zdecydowanie nie – 5%, trudno powiedzieć – 7% (Boguszewski, 2015: s. 37; Prüfer, 2018: s. 78-79; Szauer, 2022: s. 307).

BADANIA GENETYCZNE NA EMBRIONACH LUDZKICH

Chrześcijańska etyka personalistyczna przyznaje osobowy status embrionowi ludzkiemu i dlatego uznaje za niedopuszczalne traktowanie embrionów ludzkich, które nie służy ich zachowaniu lub leczeniu, a także wszelkie instrumentalizujące go eksperymenty medyczne. Uznanie osobowego statusu embrionu ludzkiego od pierwszych chwil jego istnienia prowadzi do konsekwentnego odrzucenia wszelkich procedur, które nie szanują osobowego statusu embrionu ludzkiego, lecz traktują go jako środek do innych celów i jako materiał do badań, począwszy od środków o działaniu wczesnoporonnym, aż

po eksperymenty na embrionach. Niedopuszczalne jest ustawianie jakichkolwiek cezur w procesie rozwojowym embrionu, które miałyby oddzielać życie „istoty ludzkiej” od życia „osoby ludzkiej”. Nie istnieją takie istoty ludzkie, które nie byłyby osobami.

W dokumencie *Donum vitae* wydanym 22 lutego 1987 roku przez Kongregację Nauki Wiary czytamy: „Owoc przekazywania życia ludzkiego od pierwszej chwili swojego istnienia, a więc od utworzenia się zygoty, wymaga bezwarunkowego szacunku, który moralnie należy się każdej istocie ludzkiej w jej integralności cielesnej i duchowej. Istota ludzka powinna być szanowana i traktowana jako osoba od chwili swojego poczęcia i dlatego od tej samej chwili należy jej przyznać prawa osoby, a wśród nich nade wszystko nienaruszalne prawo każdej niewinnej istoty ludzkiej do życia” (Machinek, 2009: s. 212). Według stanowiska Kościoła katolickiego embrion ludzki jest już pełnoprawną pod względem ontologicznym i moralnym istotą ludzką, posiada te same prawa, co każdy w pełni rozwinięty człowiek.

Laickie koncepcje etyczne, posługując się pojęciem „opóźnionej personalizacji”, odmawiają embrionom ludzkim szczególnego statusu lub opowiadają się za przyznaniem im jedynie stopniowej ochrony, która byłaby w miarę jego rozwoju i zwiększania się szans przeżycia coraz większa. „Prawa embrionów ludzkich byłyby jednak podporządkowane innym istotnym wartościom osobowym, np. prawu matki do samostanowienia, a także prawu społeczeństwa do rozwijania nowych terapii oraz prawu do naukowego rozwoju i poszerzaniu wiedzy. Na takich koncepcjach etycznych bazuje ustawodawstwo niektórych krajów europejskich, np. Wielkiej Brytanii, gdzie dozwolona jest pod państwową kontrolą produkcja embrionów ludzkich dla celów eksperymentalnych” (Machinek, 2009: s. 204; Machinek, 2005: s. 180-184; Wróbel, 1999: s. 382-387).

W świetle utylitaryzmu etycznego embrion ludzki nie przedstawia sobą odpowiedniej jakości istnienia. Logiczną konsekwencją takiego myślenia jest zgoda na dowolne manipulowanie poczętym dzieckiem (to jeszcze nie człowiek). Problem nienarodzonego zostaje zepchnięty niejako w sferę indywidualnych odczuć pojedynczego człowieka. Embrion to nie osoba, lecz rzecz. W imię pluralizmu światopoglądowego utylitaryzmu domagają się zarówno moralnego, jak i prawnego przyzwolenia na wszelkiego rodzaju manipulacje nienarodzonym. W imię neutralności światopoglądowej zasada świętości życia zostaje wyparta przez zasadę jakości życia jako najbardziej obiektywna (Katol, 2000: s. 22; Biesaga, 2001: s. 101-112).

Opinie Polaków na temat badań genetycznych na embrionach ludzkich są zróżnicowane. W zbiorowości młodzieży pracującej 10% ankietowanych zdecydowanie akceptowało badania genetyczne na embrionach ludzkich, 24% – raczej akceptowało, 17% – jest to dla mnie obojętne, 12% – raczej nie akceptowało, 9% – zdecydowanie nie akceptowało, 28% – trudno powiedzieć. Łącząc dwie pierwsze kategorie odpowiedzi, otrzymujemy wskaźnik 34% tych, którzy akceptowali – w zdecydowany lub umiarkowany sposób – badania genetyczne na embrionach ludzkich; 21% – nie akceptowało i 45% – nie zajęło wyraźnego stanowiska („jest mi to obojętne”, „trudno powiedzieć”). Więcej było tych, którzy aprobowali badania genetyczne na embrionach ludzkich niż

dezakceptowali (różnica 13%), najwięcej było tych badanych, którzy ani nie aprobowali, ani nie dezaprobowali tych procedur (45%).

Kobiety podobnie jak mężczyźni akceptowały („zdecydowanie” lub „raczej”) badania genetyczne na embrionach ludzkich (33% wobec 34%); osoby w wieku 29-31 lat – 34% i w wieku 32-35 lat – 34%; kawaler/panna – 37%, żonaty/zamężna – 34%, rozwiedziony/rozwiedziona – 28%; mieszkający na wsi – 29%, w miastach do 19 999 mieszkańców – 27%, w miastach od 20 000 do 49 999 mieszkańców – 34%, w miastach od 50 000 do 99 999 mieszkańców – 29%, w miastach od 100 000 do 199 999 mieszkańców – 36%, w miastach od 200 000 do 500 000 mieszkańców – 33%, w miastach powyżej 500 000 mieszkańców – 59%; osoby z wykształceniem podstawowym lub gimnazjalnym – 30%, z wykształceniem zawodowym – 15%, z wykształceniem średnim – 32%, z wykształceniem wyższym – 44%; określający swoją sytuację materialną jako złą – 23%, jako średnią – 32%, jako dobrą – 37%; praktykujący religijnie kilka razy w tygodniu – 14%, raz w tygodniu – 23%, jeden lub dwa razy w miesiącu – 32%, kilka razy w roku – 38%, w ogóle nie praktykuje religijnie – 45%.

Należy jeszcze podkreślić, że prawie połowa badanej młodzieży pracującej ani nie akceptowała, ani nie dezakceptowała badań genetycznych na embrionach ludzkich. Płeć i wiek badanych nie różnicowały poglądów ankietowanej młodzieży w omawianej sprawie. Mieszkający na wsi nieco rzadziej akceptowali procedury badań na embrionach ludzkich niż mieszkający w miastach, ale wielkość miasta nie różnicowała w sposób regularny tych poglądów. W miarę przechodzenia od kategorii postrzegających sytuację materialną swojej rodziny jako złą do określających ją jako dobrą wzrastały odsetki tych, którzy akceptowali badania embrionalne. Podobną zależność statystyczno-korelacyjną skonstatowano w odniesieniu do praktyk religijnych jako zmiennej niezależnej. Różnica między bardzo regularnie praktykującymi i w ogóle niepraktykującymi wynosi w analizowanej sprawie 22%.

Tylko co piąty badany nie akceptował badań genetycznych na embrionach ludzkich, czyli wyrażał pogląd zgodny z nauczaniem moralnym Kościoła katolickiego (21%). Kobiety nieco rzadziej niż mężczyźni dezaprobowali badania embrionalne (20% wobec 22%); osoby w wieku 29-31 lat – 19% i w wieku 32-35 lat – 22%; kawaler/panna – 20%, żonaty/zamężna – 22%, rozwiedziony/rozwiedziona – 28%; mieszkający na wsi – 18% (przy 32% – trudno powiedzieć), w miastach do 19 999 mieszkańców – 30%, w miastach od 20 000 do 49 999 mieszkańców – 29%, w miastach od 50 000 do 99 999 mieszkańców – 29%, w miastach od 100 000 do 199 999 mieszkańców – 23%, w miastach od 200 000 do 500 000 mieszkańców – 26%, w miastach powyżej 500 000 mieszkańców – 5%; osoby z wykształceniem podstawowym lub gimnazjalnym – 18% (przy 35% – trudno powiedzieć), z wykształceniem zawodowym – 21%, z wykształceniem średnim – 19%, z wykształceniem wyższym – 24%; określający swoją sytuację materialną jako złą – 20%, jako średnią – 20%, jako dobrą – 24%; praktykujący religijnie kilka razy w tygodniu – 53%, raz w tygodniu – 36%, jeden lub dwa razy w miesiącu – 27%, kilka razy w roku – 18%, w ogóle nie praktykuje religijnie – 9%.

Spośród siedmiu zmiennych niezależnych jedynie zmienna „praktyki religijne” różnicowała w sposób wyraźny poglądy badanej młodzieży pracującej na temat badań genetycznych na embrionach ludzkich. Najwyższe wskaźniki aprobaty tych procedur wykazywały: osoby rozwiedzione, osoby mieszkające w małych i średnich miastach, osoby legitymujące się wykształceniem wyższym, określające warunki materialne swojej rodziny jak dobre i w ogóle niepraktykujący.

MACIERZYŃSTWO ZASTĘPCZE (MATKA SUROGATKA) W OPINII I OCENIE MŁODZIEŻY PRACUJĄCEJ

Macierzyństwo zastępcze to „praktyka donoszenia ciąży dla innej kobiety (małżonków, partnerów) z zamiarem przekazania jej (im) dziecka po porodzie. Służy najczęściej zaspokojeniu pragnienia posiadania dziecka przez bezpłodnych małżonków w przypadku, gdy przyczyna niepłodności leży po stronie kobiety. Matka zastępcza (biologiczna) podejmuje się tego działania ze względu na wynagrodzenie lub bezinteresownie. Obok bezpłodności na możliwe motywy korzystania z macierzyństwa zastępczego wskazuje się np. wygodę kobiety, która nie chce nosić własnego dziecka, karierę, w której ciąża może przeszkadzać, obawę o wygląd zewnętrzny, któremu ciąża może zaszkodzić” (Morciniec, 2009: s. 369).

Macierzyństwo zastępcze budzi wiele kontrowersji etycznych, prawnych i społecznych. Spektrum stanowisk prawnych rozciąga się od zakazu i karalności macierzyństwa zastępczego lub form pośrednictwa (np. niektóre stany USA, Francja, Holandia, Szwecja, Szwajcaria), przez brak uregulowań i wnioskowanie o niedopuszczalność ze względu na „sprzeczność z zasadami współżycia społecznego” (np. Polska), po dopuszczalność tej praktyki (np. Belgia, Anglia, Izrael, Węgry, Australia, niektóre stany USA). Organizacje międzynarodowe (np. WHO) dopuszczają macierzyństwo zastępcze, ale wykluczają formy pośrednictwa (agencje). (Morciniec, 2009: s. 367).

W ocenie moralnej macierzyństwa zastępczego (surogacja) wskazuje się po pierwsze, na kryterium godności osobowej dziecka (nie jest respektowane prawo dziecka do narodzin godnych człowieka, od poczęcia się, do okresu ciąży i wychowania przez własnych rodziców; oddzielenie ciąży od macierzyństwa odbija się niekorzystnie na jego dalszym rozwoju; niekorzystny wpływ rozdzielania różnych wymiarów macierzyństwa na rozwój psychospołeczny dziecka; w umowie o „dzieło”, jakim jest macierzyństwo zastępcze, następuje degradacja dziecka do roli towaru, za który należy się ekwiwalent materialny; reakcje dziecka w przyszłości, że dowie się o swoim pochodzeniu).

Po drugie, wskazuje się na wartość i godność kobiety (kobieta, która podejmuje się matki zastępczej, jest traktowana przedmiotowo jako swoisty inkubator, „maszyna do rodzenia”; oferantce odpłatnie oddaje siebie, swoje ciało na określony czas do dyspozycji nabywcy usług, a działalność agencji pośredniczących nabiera cech sutenerstwa; wykorzystywanie kobiet znajdujących się w trudnej sytuacji materialnej). Po trzecie, narusza się godność rodzicielstwa i macierzyństwa (niezaprzeczalna wartość rodziny zostaje przez macierzyństwo zastępcze zrelatywizowana, skoro obowiązki rodzicielskie podejmuje oso-

ba obca względem małżonków; dewaluacja macierzyństwa, które zostaje zdegradowane do roli usługi za pieniądze lub koleżeńskiej przysługi; dochodzi do naruszenia jedności małżeńskiej). (Morciniec, 2009: s. 369-371).

Problemowi macierzyństwa zastępczego poświęca się niewiele uwagi w oficjalnych dokumentach Kościoła katolickiego. W dokumencie Kongregacji Nauki Wiary *Donum vitae* pt. „Instrukcja o szacunku dla rodzącego się życia ludzkiego i o godności jego przekazywania” opublikowanym 22 lutego 1987 roku, stwierdza się wyraźnie, że macierzyństwo zastępcze jest moralnie niedopuszczalne. „Jest ono niedopuszczalne z tych samych racji, które przemawiają za odrzuceniem sztucznego zapłodnienia heterologicznego, ponieważ sprzeciwia się ono jedności małżeństwa i godności zrodzenia osoby ludzkiej. Macierzyństwo zastępcze posiada obiektywne braki w stosunku do obowiązków miłości macierzyńskiej, wierności małżeńskiej i odpowiedzialnego macierzyństwa. Obraża ono godność i prawo dziecka do poczęcia, do okresu ciąży i wychowania przez własnych rodziców oraz wprowadza, ze szkodą dla rodzin, podział między czynnikami fizycznymi, psychicznymi i moralnymi, które je konstytuują” (*W trosce o pełnię wiary*, 1995: s. 313).

Według Karty Pracowników Służby Zdrowia, wydanej w 1995 roku przez Papieską Radę ds. Duszpasterstwa Służby Zdrowia, macierzyństwo zastępcze jest przeciwne godności kobiety, jedności małżeństwa i godności prokreacji osoby ludzkiej. „Przeniesienie do łona kobiety embrionu, który genetycznie jest jej obcy czy nawet tylko zapłodnienie jej z obowiązkiem oddania dziecka po urodzeniu temu, kto uzgodnił ciążę, oznacza odzielenie ciąży od macierzyństwa, redukując je do inkubacji niemającej szacunku dla godności i prawa człowieka do poczęcia, do okresu ciąży i wychowania przez własnych rodziców” (Karta Pracowników, 1995: s. 35-36; Ślipko, 2009: s. 193-195).

Kościół katolicki sprzeciwia się wyraźnie praktykom macierzyństwa zastępczego, w wyniku których dziecko staje się jedynie przedmiotem. Papież Franciszek w przemówieniu do członków Korpusu Dyplomatycznego akredytowanego przy Stolicy Apostolskiej, z okazji składania życzeń noworocznych 8 stycznia 2024 roku, podkreślił wyraźnie: „Droga do pokoju wymaga poszanowania życia, każdego ludzkiego życia, poczynsz od nienarodzonego dziecka w łonie matki, które nie może być eliminowane ani stać się przedmiotem handlu. W związku z tym uważam za godną ubolewania praktykę tak zwanego macierzyństwa zastępczego, które poważnie uwłacza godności kobiety i dziecka. Opiera się ona na wykorzystywaniu trudnej sytuacji materialnej matki. Dziecko jest zawsze darem, a nie przedmiotem kontraktu. Dlatego mam nadzieję, że wspólnota międzynarodowa podejmie działania na rzecz powszechnego zakazania tej praktyki” (Papież Franciszek, 2024: s. 27; Biały, 2017: s. 65-83).

W dokumencie Dykasterii Nauki Wiary z 28 lutego 2024 roku pt. *Dignitas infinita* stwierdza się, że praktyka macierzyństwa zastępczego narusza godność samej kobiety, która jest do niej zmuszana lub dobrowolnie decyduje się jej poddać. „W wyniku takiej praktyki kobieta jest odrywana od rozwijającego się w niej dziecka i staje się zwykłym środkiem podporządkowanym zyskowi lub arbitralnym pragnieniom innych. Stoi to w sprzeczności pod każdym względem z fundamentalną godnością każdej istoty ludzkiej

i jej prawem do bycia zawsze uznawaną ze względu na samą siebie, a nigdy jako narzędzie kogoś innego” (nr 50).

Według Kościoła katolickiego surogacja (macierzyństwo zastępcze) jest moralnie złą procedurą uderzającą w godność człowieka i łamiącą prawa dziecka. Dziecko ma swoje fundamentalne prawa, biologicznie powinno mieć dwoje rodziców, ojca i matkę. Jeżeli nawet nie ma jeszcze legalizacji surogacji, to nie jest ona w wielu krajach prawnie zakazana, jest praktykowana, a w niektórych krajach rozwinął się swoisty „biznes” surogacyjny. Chrześcijańska etyka personalistyczna uznaje macierzyństwo zastępcze za niedopuszczalne, ponieważ narusza ono fundamentalne wartości moralne. Praktyka macierzyństwa zastępczego spotyka się z różnym ocenami etycznymi: od akceptacji pełnej, poprzez akceptację warunkową, po całkowite odrzucenie (Krimmel, 2010: s. 337-349; Nawrot, 2000: s. 175-194; Robertson, 2010: s. 351-368; Salamon, 2008: s. 179-190).

Opinie i oceny procedur tzw. macierzyństwa zastępczego są wśród młodych i dorosłych Polaków zróżnicowane (Sroczyńska, 2023: s. 149). Młodzież pracująca będąca w wieku 29-35 lat w 10% w zdecydowany sposób akceptowała macierzyństwo zastępcze, w 20% – raczej akceptowała, w 21% – jest to dla mnie obojętne, w 17% – raczej nie akceptowała, w 15% – zdecydowanie nie akceptowała i w 16% – trudno powiedzieć. Łącząc dwie pierwsze kategorie odpowiedzi, otrzymujemy wskaźnik 30% tych badanych, którzy – zdecydowanie lub umiarkowanie – aprobują procedury macierzyństwa zastępczego. Około trzecia część badanej młodzieży pracującej dezaprobuje te procedury (32%) i ponad trzecia część ankietowanych ani nie aprobuje, ani nie dezaprobuje (37%).

O macierzyństwie zastępczym nieco częściej wypowiadały się aprobująco kobiety niż mężczyźni (32% wobec 29%); osoby w wieku 29-31 lat – 31% i w wieku 32-35 lat – 30%; kawaler/panna – 33%, żonaty/zamężna – 28%, rozwiedziony/rozwiedziona – 21%; mieszkający na wsi – 28%, w miastach do 19 999 mieszkańców – 25%, w miastach od 20 000 do 49 999 mieszkańców – 30%, w miastach od 50 000 do 99 999 mieszkańców – 29%, w miastach od 100 000 do 199 999 mieszkańców – 21%, w miastach od 200 000 do 500 000 mieszkańców – 36%, w miastach powyżej 500 000 mieszkańców – 49%; osoby z wykształceniem podstawowym lub gimnazjalnym – 30%, z wykształceniem zawodowym – 19%, z wykształceniem średnim – 29%, z wykształceniem wyższym – 36%; określający swoją sytuację materialną jako złą – 23%, jako średnią – 28%, jako dobrą – 36%; praktykujący religijnie kilka razy w tygodniu – 0,0%, raz w tygodniu – 15%, jeden lub dwa razy w miesiącu – 27%, kilka razy w roku – 28%, w ogóle nie praktykuje religijnie – 46%. Jedynie zmienna niezależna „praktyki religijne” różnicowała w sposób regularny poglądy młodzieży pracującej w kwestii macierzyństwa zastępczego.

Tylko trzecia część badanej młodzieży pracującej dezakceptowała macierzyństwo zastępcze (surogacja): kobiety – 36%, mężczyźni – 30%; osoby w wieku 29-31 lat – 36% i w wieku 32-35 lat – 30%; kawaler/panna – 29%, żonaty/zamężna – 38%, rozwiedziony/rozwiedziona – 21%; mieszkający na wsi – 32%, w miastach do 19 999 mieszkańców – 44%, w miastach od 20 000 do 49 999 mieszkańców – 35%, w miastach od 50 000 do 99 999 mieszkańców – 36%, w miastach od 100 000 do 199 999 mieszkańców – 28%,

w miastach od 200 000 do 500 000 mieszkańców – 31%, w miastach powyżej 500 000 mieszkańców – 23%; osoby z wykształceniem podstawowym lub gimnazjalnym – 27%, z wykształceniem zawodowym – 36%, z wykształceniem średnim – 31%, z wykształceniem wyższym – 35%; określający swoją sytuację materialną jako złą – 34%, jako średnią – 34%, jako dobrą – 32%; praktykujący religijnie kilka razy w tygodniu – 77%, raz w tygodniu – 50%, jeden lub dwa razy w miesiącu – 34%, kilka razy w roku – 35%, w ogóle nie praktykuje religijnie – 15%. Cechy demograficzne i społeczne nie różnicowały poglądów młodzieży pracującej na procedury macierzyństwa zastępczego. Jedynie takie zróżnicowania wprowadzała zmienna niezależna „praktyki religijne”.

ZMIANA (KOREKTA) PŁCI W OPINIACH I OCENIE MŁODZIEŻY PRACUJĄCEJ

Stosunkowo nową kwestią z dziedziny spraw bioetycznych jest zmiana płci, czyli transseksualizm. „Transseksualizm (łac. trans – za, poza; sexus – rodzaj, płeć) – krańcowa postać zespołu dezaprobaty płci; rozbieżność między poczuciem psychicznym płci a płcią biologiczną, budową morfologiczną i tzw. płcią socjalną (metrykalną), która odczuwana jest jako <obca> i stąd nieakceptowana” (Kornas, 2009: s. 638). Według „Wielkiego Słownika Języka Polskiego PWN” z 2018 roku transseksualizm to „psychiczne identyfikowanie się z płcią przeciwną, zwykle połączone z silnym pragnieniem operacyjnego przekształcenia cech własnej płci na płeć odmienną, a transseksualista to osoba odczuwająca rozbieżność między swoją płcią psychiczną a biologiczną i dążąca do fizycznej zmiany własnej płci” (Wielki Słownik Języka Polskiego PWN, 2018: s. 893). Jednostki przeżywające „zespół dezaprobaty płci” nie tylko zachowują się jak osobnicy płci przeciwnej, ale też dążą do tego, by na drodze operacji chirurgicznej i metod hormonalnych przekształcić odpowiednio swoją budowę anatomiczną (Wróbel, 1993: s. 302-317; Krasieński, 1991: s. 271-272).

Według Romana Tokarczyka: „Transseksualizm polega na poważnym zaburzeniu zgodności między psychicznym poczuciem tożsamości płciowej – socjalnej, metrykalnej, prawnej – a biologiczną budową ciała. Istnieją dwa typy transseksualistów: typ kobieta – mężczyzna, z budową biologiczną żeńską i psychiką męską, i typ mężczyzna – kobieta z budową biologiczną męską i psychiką żeńską. Transseksualistom obu typów towarzyszy silne pragnienie zmiany płci, nawet poprzez bardzo poważne, skomplikowane i ryzykowne operacje chirurgiczne. Wbrew naturalnej normie pragną zmienić cechy swego seksu z męskiego na żeński albo odwrotnie. Pragnienie to wyrażają zarówno strojem, jak i odgrywaniem ról społecznych przeciwnych wobec norm kulturowych utrwalonych dla danej płci. Transseksualizm, znany tylko gatunkowi ludzkiemu, występuje jednak dość rzadko” (Tokarczyk, 2012: s. 141; Społecznie wykluczeni, 2013). U transseksualisty zaznacza się rozbieżność pomiędzy subiektywną identyfikacją płciową a obiektywną biologiczną płciowością. Mamy tu do czynienia z wyraźną ekspresją płciową połączoną z identyfikacją płciową przeciwną do anatomicznych cech ciała (Kowalski, 2015: s. 153).

Według Józefa Wróbla etyczna ocena zachowań transseksualnych ma swoją podstawę w dwóch fundamentalnych przesłankach: „1) Ludzkie ciało w swojej biologicznej

i fizjologicznej strukturze uczestniczy w godności osobowej człowieka. Stąd nie może być ono przedmiotem arbitralnego traktowania i manipulacji, które oznaczałyby jego uprzedmiotowienie. Manipulowanie własnym ciałem (tutaj zwłaszcza sferą płciową) celem osiągnięcia seksualnej czy też psychicznej satysfakcji jest przejawem swoistego dualizmu i wewnętrznego rozdarcia osoby, w którym sfera psychiczna z całym swym bogactwem jej specyfiki jest traktowana jako wyłącznie konstytuująca podmiotowe <ja>, a ciało jest sprowadzone do poziomu <rzeczy>, z którą można czynić, co się zechce. W bardziej skrajnych przypadkach dochodzi wprost do odrzucenia istotnego wymiaru ludzkiej płciowości. W takim zachowaniu zostaje w sposób fundamentalny zakwestionowana powinność szacunku człowieka wobec samego siebie, wobec własnego ciała, a z punktu widzenia psychologicznego postawa taka świadczy o braku pozytywnego obrazu samego siebie” (Wróbel, 2012: s. 128; Wróbel, 2016: s. 113-136; Wróbel, 2022: s. 4-5).

Z punktu widzenia etyki personalistycznej zabieg chirurgiczny zmiany płci w przypadku transseksualizmu, jeżeli jest zabiegiem terapeutycznym, należy uznać za moralnie dozwolony, jeżeli nie ma takiego charakteru, jest moralnie niedozwolony, niemoralny. Do tej drugiej sytuacji odnoszą się następujące uwagi: „1) Nieakceptowana emocjonalnie płeć anatomiczna nie jest źródłem stanu patologicznego, ale co najwyżej elementem stymulującym sferę psychicznych odniesień do własnego ciała. 2) Alternacja chirurgiczna płci anatomicznej pozostaje tylko w dalszym, zewnętrznym związku przyczynowym ze zmianą doświadczeń natury psychicznej. Źródło tych doświadczeń tkwi w ośrodkach psychiki. 3) Zmiana płci nie leczy schorzenia, ale tylko w mniejszym lub większym stopniu neutralizuje niektóre z jego przejawów. Jak podkreślają specjaliści, mimo zabiegu chirurgicznej zmiany płci w wielu przypadkach psychiczne i moralne problemy osoby transseksualnej bynajmniej nie zostają rozwiązane. Co więcej, sama patologia jest wciąż zaliczana do stanów nieuleczalnych. 4) Sam zabieg natury chirurgicznej nie wchodzi w istotę problemu, ale ma tylko i wyłącznie charakter zewnętrzny, a właściwie plastyczny. Praktycznie oznacza to, że i po zabiegu mężczyzna pozostaje nadal mężczyzną, a kobieta nadal kobietą” (Wróbel, 1993: s. 313).

Stanowisko Kościoła w sprawie transseksualizmu i zmiany płci nie jest przez wielu akceptowane. „Zajmowana przez niego pozycja spotyka się z uprzedzeniami, w uproszczony sposób przypisuje się mu nachylenie konfesyjne, odmawia naukowości, a w końcu odrzuca jego nauczanie moralne jako związane z doktryną religijną, a więc nieposiadające uniwersalnego znaczenia. W ocenach tych nie uwzględnia się faktu, że w takich trudnych kwestiach Kościół ma na uwadze integralne dobro człowieka i przygotowuje swoje stanowisko nie tylko na podstawie sprawdzonych zasad moralnych, ale także mając na uwadze opinie szerokiego grona konsultantów – wybitnych ekspertów w określonych dziedzinach” (Wróbel, 2016: s. 115).

W imię tzw. wartości europejskich mówi się o „prawie” do zmiany płci. Od pewnego czasu mówi się nie tyle o zmianie płci, ile o jej modyfikacji (ustalenie płci danego człowieka, o różnorodności płciowej, o kulturowej zmianie płci), o prawach dzieci do „samookreślenia” swojej płci, o samo(auto)identyfikacja płci (Kmieciak, 2016: s. 163-

166; Kapciak, Pustułka, 2024: s. 59-86; Urban, 2009: s. 719-728). Transpłciowość oznacza, że osoby odchodzą od płci przypisanej im przy urodzeniu, przekraczając granicę płciowości wyznaczonej im przez biologię. Przyjęta przez Sejm RP w lipcu 2015 roku ustawa o uzgadnianiu płci nie została przyjęta przez Prezydenta Andrzeja Dudę, który uprzednio złożył do niej veto. Problem transgenderyzmu i tzw. zmiany płci stał się już tematem medialnym.

Poglądy młodych dorosłych (29-35 lat) w odniesieniu do zmiany płci (tzw. korekta płci) są zróżnicowane. W 2024 roku młodzież pracująca w skali całego kraju w 8% zdecydowanie akceptowała (uznawała za dopuszczalną) zmianę (korektę) płci, w 16% – raczej akceptowała, w 20% – jest to dla mnie obojętne, w 17% – raczej nie akceptowała, w 26% – zdecydowanie nie akceptowała i w 13% – trudno powiedzieć. Łącząc dwie pierwsze kategorie odpowiedzi, otrzymujemy wskaźnik 24% tych badanych, którzy aprobowali – zdecydowanie lub umiarkowanie – procedury zmiany płci. Zdecydowanie więcej badanych dezaprobowало te procedury (43%), lub zajmowało stanowisko pośrednie, nie aprobując ani nie dezaprobowując zmiany płci (33%).

Znacznie więcej kobiet niż mężczyzn akceptowało korektę (zmianę) płci (32% wobec 16%); osoby w wieku 29-31 lat – 22% i w wieku 32-35 lat – 25%; kawaler/panna – 26%, żonaty/zamężna – 22%, rozwiedziony/rozwiedziona – 7%; mieszkający na wsi – 21%, w miastach do 19 999 mieszkańców – 18%, w miastach od 20 000 do 49 999 mieszkańców – 28%, w miastach od 50 000 do 99 999 mieszkańców – 22%, w miastach od 100 000 do 199 999 mieszkańców – 21%, w miastach od 200 000 do 500 000 mieszkańców – 29%, w miastach powyżej 500 000 mieszkańców – 31%; osoby z wykształceniem podstawowym lub gimnazjalnym – 36%, z wykształceniem zawodowym – 12%, z wykształceniem średnim – 23%, z wykształceniem wyższym – 29%; określający swoją sytuację materialną jako złą – 23%, jako średnią – 20%, jako dobrą – 28%; praktykujący religijnie kilka razy w tygodniu – 11%, raz w tygodniu – 15%, jeden lub dwa razy w miesiącu – 22%, kilka razy w roku – 28%, w ogóle nie praktykuje religijnie – 32%. Cechy religijne (praktyki religijne) bardziej różnicowały poglądy badanej młodzieży na temat korekty płci niż cechy demograficzne i społeczne.

Dezaprobatę zmiany płci prezentował mniej niż co drugi badany spośród młodzieży pracującej (43%); kobiety – 33%, mężczyźni – 53%; osoby w wieku 29-31 lat – 42% i w wieku 32-35 lat – 43%; kawaler/panna – 42%, żonaty/zamężna – 45%, rozwiedziony/rozwiedziona – 42%; mieszkający na wsi – 45%, w miastach do 19 999 mieszkańców – 52%, w miastach od 20 000 do 49 999 mieszkańców – 40%, w miastach od 50 000 do 99 999 mieszkańców – 44%, w miastach od 100 000 do 199 999 mieszkańców – 38%, w miastach od 200 000 do 500 000 mieszkańców – 31%, w miastach powyżej 500 000 mieszkańców – 38%; osoby z wykształceniem podstawowym lub gimnazjalnym – 41%, z wykształceniem zawodowym – 41%, z wykształceniem średnim – 43%, z wykształceniem wyższym – 43%; określający swoją sytuację materialną jako złą – 46%, jako średnią – 48%, jako dobrą – 39%; praktykujący religijnie kilka razy w tygodniu – 77%, raz w tygodniu – 66%, jeden lub dwa razy w miesiącu – 47%, kilka razy w roku – 36%, w ogóle nie praktykuje religijnie – 29%.

Cechy religijne (praktyki religijne) znacznie bardziej różnicowały poglądy badanej młodzieży pracującej w kwestii tzw. korekty płci niż cechy demograficzne i społeczne. Ci, którzy ocenili zmianę płci jako działanie niedozwolone („nie akceptuję”) zgadzali się ze stanowiskiem Kościoła katolickiego w tej sprawie. Najwięcej odpowiedzi „ponadprzeciętnych” (tzw. powyżej „przeciętnej” dla całej badanej populacji) udzielili mężczyźni, osoby będące w związkach małżeńskich, mieszkający na wsi i w małych miastach, określający sytuację materialną swojej rodziny jako złą i regularnie praktykujący. Warto raz jeszcze podkreślić, że ponad dwie piąte badanej młodzieży pracującej podzielało stanowisko Kościoła katolickiego w sprawie procedur zmiany (korekty) płci (Mariański, 2022: s. 21-23).

Zebrane materiały empiryczne z badań socjologicznych są wartościowe poznawczo, ukazują one pluralizm poglądów w kwestiach bioetycznych (pluralizm jako fakt społeczny). Świadczą one o znacznym rozdźwięku pomiędzy doktryną religijną a moralnością bioetyczną młodych dorosłych Polaków. Znaczna część badanej młodzieży nie jest skłonna oceniać kwestii bioetycznych, w tym przypadku zmiany (korekty) płci, za pomocą pojęć moralnych lub po prostu nie rozumie, że narracja z użyciem pojęć moralnych typu „dobry – zły”, „etyczny – nieetyczny” jest sposobem ustosunkowania się do tych kwestii. Dla wielu nie są one przedmiotem refleksji etycznej.

1. Eutanazja w opinii i ocenie młodzieży pracującej

Eutanazja („dobra śmierć”) jest świadomym pozbawieniem życia osoby chorej na nieuleczalną lub śmiertelną chorobę, umotywowanym pragnieniem zakończenia jej cierpień. Eutanazję można podzielić na: dobrowolną, niedobrowolną i wbrew woli pacjenta. „Eutanazja dobrowolna ma miejsce wówczas, gdy świadoma swych czynów osoba prosi o skrócenie jej życia (ewentualnie w okresie poprzedzającym trwałą utratę przytomności taką wolę wyraziła). Z eutanazją niedobrowolną mamy do czynienia w sytuacji, gdy uśmierca się chorego noworodka lub innego pacjenta, który utracił zdolność do podejmowania świadomych decyzji. Natomiast eutanazja wbrew woli pacjenta zachodzi w okolicznościach, w których pomimo jego sprzeciwu dokonuje się zabójstwa. Każda z wyżej wymienionych odmian eutanazji może przybrać formę: czynną i bierną. Eutanazja czynna oznacza działanie powodujące śmierć (np. poprzez iniekcję trucizny), natomiast eutanazja bierna polega na niepodjęciu czynności mogących zapobiec śmierci (np. rezygnacja z leczenia)” (Słownik bioetyki, 2008: s. 96; Derdziuk, 2017: s. 163-179; Stepulak, 2019: s. 88-91; Wawrzyniak, 2016).

Najogólniej rzecz biorąc, w sporze o eutanazję ścierają się ze sobą dwie przeciwstawne do siebie argumentacje. Pierwsza z nich odnosi się do rzeczywistości religijnej. Tu podkreśla się, że to Bóg jest Panem życia i śmierci, a człowiek nie ma prawa decydować o jego początku ani o jego końcu, ponieważ jest on tylko użytkownikiem życia, a nie jego właścicielem. Druga argumentacja stawia człowieka w centrum decyzji dotyczącej życia ludzkiego. To człowiek, ciesząc się wolnością absolutną, jest decydującym w sprawach swojego losu i ma wszelkie uprawnienia odnoszące się zarówno do początku, jak i końca swojej egzystencji. Chrześcijanie uważają, że eutanazja jest nie do przyjęcia z punktu widzenia moralnego. Katolicy oceniają eutanazję jako gwałt zadany prawu Bożemu, obra-

zę godności osoby ludzkiej, zbrodnię przeciw życiu. Te ostre sformułowania świadczą o tym, jak wielką wagę Kościół katolicki przykładą do kwestii obrony życia znajdującego się u jego kresu. Dla eutanazji nie ma usprawiedliwienia w żadnym przypadku, nawet, wtedy gdy żąda tego pacjent (Dziedzic, 2019: s. 273-287; Kobylński, 2015: s. 84-114; Szostek, 2014: s. 250-251; Mikołajczyk, 2006: s. 182-186).

Argumenty wysuwane przez zwolenników eutanazji wyrażają się w następujących tezach: „człowiek ma immanentne prawo do decydowania o swoim życiu i śmierci; odmawianie nieuleczalnie chorym prawa do godnej śmierci jest nieetyczne i nielitościwe; wola umierającej osoby (także wyrażona w tzw. testamentie życia) powinna być uszanowana; każdy ma jakąś granicę wytrzymałości, ludzie zdrowi nie powinni skazywać ciężko chorych na cierpienia powyżej tego subiektywnego progu; jeśli usiłowanie popełnienie samobójstwa nie jest karalne, pomoc osobie, która nie jest w stanie sama tego uczynić, też powinna być dopuszczalna – jej zakaz jest przejawem dyskryminacji ludzi chorych lub kalekich; nie długość życia, ale jego jakość winna być miarą jego wartości” (Łoś, 2014: s. 89).

Poglądy na legalność i moralność eutanazji we współczesnych społeczeństwach są zróżnicowane i są przedmiotem licznych dyskusji i sporów. Poglądy te są wyrażane przez tych, którzy całkowicie potępiają eutanazję, poprzez tych, którzy dopuszczają pewne wyjątki od całkowitego zakazu jej stosowania, aż po tych, którzy są umiarkowanymi lub zdecydowanymi jej zwolennikami i dążą do jej formalnej legalizacji. Jedni powołują się na świętość życia jako podstawową wartość, inni wskazują na jakość życia i wartość prawa wyboru („chcę lub nie chcę żyć”). W tej dyskusji, która nie wydaje się mieć zakończenia, zarówno zwolennicy, jak i przeciwnicy eutanazji podkreślają, że chodzi im przede wszystkim o dobro drugiego człowieka, o szacunek dla niego i miłosierdzie względem cierpiących, chorych, starców, niepełnosprawnych itp., czyli o zachowanie ich godności i podmiotowości do końca życia. Odmienne jednak postrzegają sposoby realizacji tego celu, odmiennie definiują godność i podmiotowość jednostek (Kaprańska, Maksymowicz, 2008: s. 180-181; Perdzińska, 2008: s. 200-212; Zaus, 2004).

Zwolennicy eutanazji podkreślają, że pierwszym i naczelnym celem związanym z działaniami eutanatycznymi jest przerwanie cierpienia chorego, troska o jakość jego życia i poszanowanie jego godności. W imię wolności człowieka i tzw. jakości życia aprobują eutanazję. Przeciwnicy eutanazji traktują życie w kategoriach świętości i nienaruszalności od poczęcia do naturalnej śmierci. Spór między zwolennikami i przeciwnikami eutanazji trwa i podobnie, jak w przypadku zapłodnienia pozaustrojowego *in vitro* wydaje się nie do rozwiązania, przynajmniej w najbliższej przyszłości. Także poglądy młodych Polaków są mocno zróżnicowane.

W 2024 roku wśród młodzieży pracującej 19% badanych zdecydowanie akceptowało pozbawianie życia osoby nieuleczalnie chorej i cierpiącej, na życzenie jej lub najbliższej rodziny (eutanazja), 28% – raczej akceptowało, 11% – jest to dla mnie obojętne, 10% – raczej nie akceptowało, 11% – zdecydowanie nie akceptowało i 21% – trudno powiedzieć. Łącząc dwie pierwsze kategorie odpowiedzi, otrzymujemy wskaźnik 47% tych, którzy dopuszczają eutanazję bez ograniczeń lub tylko w pewnych okolicznościach.

Co piąty ankietowany (21%) prezentował pogląd zgodny z nauczaniem moralnym Kościoła katolickiego, dezakceptując eutanazję jako działanie niemoralne. Prawie trzecia część badanych zajmowała stanowisko pośrednie, nie akceptując i nie dezaprobuując eutanazji (32%).

Aprobatę (pełną lub częściową) eutanazji deklarowały nieco częściej kobiety niż mężczyźni (50% wobec 44%); osoby w wieku 29-31 lat – 51% i w wieku 32-35 lat – 45%; kawaler/panna – 49%, żonaty/zamężna – 46%, rozwiedziony/rozwiedziona – 58%; mieszkający na wsi – 41%, w miastach do 19 999 mieszkańców – 40%, w miastach od 20 000 do 49 999 mieszkańców – 51%, w miastach od 50 000 do 99 999 mieszkańców – 51%, w miastach od 100 000 do 199 999 mieszkańców – 51%, w miastach od 200 000 do 500 000 mieszkańców – 54%, w miastach powyżej 500 000 mieszkańców – 64%; osoby z wykształceniem podstawowym lub gimnazjalnym – 65%, z wykształceniem zawodowym – 38%, z wykształceniem średnim – 50%, z wykształceniem wyższym – 46%; określający swoją sytuację materialną jako złą – 52%, jako średnią – 47%, jako dobrą – 50%; praktykujący religijnie kilka razy w tygodniu – 20%, raz w tygodniu – 23%, jeden lub dwa razy w miesiącu – 53%, kilka razy w roku – 50%, w ogóle nie praktykuje religijnie – 65%.

Pełną lub częściową aprobatę eutanazji nieco częściej wyrażały kobiety niż mężczyźni (różnica 6%), osoby w wieku 29-31 lat nieco częściej niż w wieku 32-35 lat (różnica 6%), osoby pozostające w związkach małżeńskich rzadziej niż osoby rozwiedzione (różnica 12%), osoby mieszkające na wsi rzadziej niż w miastach powyżej 500 000m mieszkańców (różnica 23%), legitymujący się wykształceniem podstawowym/gimnazjalnym częściej niż z wykształceniem wyższym (różnica 19%), określający sytuację materialną swojej rodziny jako złą nieco częściej niż określający ją jako dobrą (różnica 2%), praktykujący bardzo regularnie znacznie rzadziej niż w ogóle niepraktykujący (różnica 42%).

Dezaprobatę eutanazji („nie akceptuję”) deklarowało 21% badanej młodzieży pracującej; kobiety – 19%, mężczyźni – 23%; osoby w wieku 29-31 lat – 19% i w wieku 32-35 lat – 22%; kawaler/panna – 22%, żonaty/zamężna – 20%, rozwiedziony/rozwiedziona – 20%; mieszkający na wsi – 24%, w miastach do 19 999 mieszkańców – 24%, w miastach od 20 000 do 49 999 mieszkańców – 12%, w miastach od 50 000 do 99 999 mieszkańców – 22%, w miastach od 100 000 do 199 999 mieszkańców – 22%, w miastach od 200 000 do 500 000 mieszkańców – 14%, w miastach powyżej 500 000 mieszkańców – 14%; osoby z wykształceniem podstawowym lub gimnazjalnym – 12%, z wykształceniem zawodowym – 22%, z wykształceniem średnim – 17%, z wykształceniem wyższym – 25%; określający swoją sytuację materialną jako złą – 23%, jako średnią – 21%, jako dobrą – 21%; praktykujący religijnie kilka razy w tygodniu – 70%, raz w tygodniu – 45%, jeden lub dwa razy w miesiącu – 13%, kilka razy w roku – 15%, w ogóle nie praktykuje religijnie – 7%.

„Ponadprzeciętną”, czyli powyżej „przeciętnej” dla całej badanej populacji, dezaprobatę eutanazji wyrażali mężczyźni, badani mieszkający na wsi i w małych miastach, osoby z wykształceniem wyższym oraz osoby regularnie praktykujące religijnie. Zmiana niezależna „praktyki religijne” zdecydowanie wyraźniej różnicowała opinie i oceny

młodzieży pracującej na temat eutanazji niż zmienne niezależne demograficzne i społeczne (Adamczyk, 2005: s. 198-201; Adamczyk, 2008: s. 260-261).

2. Uwagi końcowe

Postawy młodzieży pracującej wobec wybranych problemów bioetycznych są zróżnicowane. Stanowisko Kościoła katolickiego w tych sprawach podzielała w 2024 roku mniejszość ankietowanej młodzieży pracującej: związki homoseksualne – 33%, adopcja dzieci przez pary homoseksualne – 53%, zapłodnienie pozaustrojowe in vitro – 8%, badania genetyczne na embrionach ludzkich – 21%, macierzyństwo zastępcze (matka surogatka) – 32%, zmiana (korekta) płci – 43%, eutanazja – 21%. Wskaźnik przeciętny dla siedmiu ocenianych kwestii bioetycznych wynosi 30,1%. Pozostali badani dezaprobowali całkowicie lub częściowo stanowisko Kościoła katolickiego albo nie mieli ustalonego poglądu w analizowanej sprawie.

Takie kwestie bioetyczne, jak: związki homoseksualne, adopcja dzieci przez pary homoseksualne, zapłodnienie pozaustrojowe in vitro, badania genetyczne na embrionach ludzkich, macierzyństwo zastępcze, zmiana płci i eutanazja, są różnie oceniane przez młodzież pracującą. Przeciętny wskaźnik pełnej aprobaty („zdecydowanie akceptuję”) tych siedmiu zagadnień kształtował się na poziomie 17,5%, aprobaty z zastrzeżeniami („raczej akceptuję”) – 20,4%, dezaprobaty z zastrzeżeniami („raczej nie akceptuję”) – 12,7%, dezaprobaty pełnej („zdecydowanie nie akceptuję”) – 17,4%, dla mnie jest to obojętne – 17,1% i trudno powiedzieć – 14,9%.

Aprobatę pełną lub częściową w kwestiach bioetycznych wyrażało łącznie 37,9% badanych, dezaprobatę pełną lub częściową – 30,1% oraz niezdecydowanie lub obojętność – 32,0%. Mniej niż trzecia część badanej młodzieży pracującej zgadzała się w sprawach bioetycznych ze stanowiskiem Kościoła katolickiego, najmniej w odniesieniu do zapłodnienia pozaustrojowego in vitro, badań genetycznych na embrionach ludzkich i korekty (zmiany) płci. Wiele wskazuje na to, że znaczna część młodzieży pracującej rozpatruje kwestie bioetyczne nie tyle z moralnego, ile raczej praktycznego, technicznego i pragmatycznego punktu widzenia.

Według wskaźnika przeciętnego kobiety w 41,7% aprobowyły zdecydowanie lub umiarkowanie oceniane sytuacje (zachowania) bioetyczne, 27,1% – nie akceptowały i w 31,3% – wyrażały niezdecydowanie lub obojętność, mężczyźni (odpowiednio) – 33,5%, 33,7%, 32,8%; osoby w wieku 29-31 lat (odpowiednio) – 37,5%, 29,2%, 33,3%, osoby w wieku 32-35 lat – 37,7%, 30,7%, 31,6%; kawalerowie/panny – 39,1%, 28,8%, 32,2%, żonaci/mężatki – 36,5%, 32,4%, 31,2%, rozwiedzeni – 42,8%, 20,0%, 37,3%; mieszkający na wsi – 34,0%, 31,2%, 34,8%, mieszkający w miastach do 19 999 mieszkańców – 31,4%, 39,3%, 29,4%, w miastach od 20 000 do 49 999 mieszkańców – 38,4%, 27,7%, 34,0%, w miastach od 50 000 do 99 999 mieszkańców – 36,8%, 34,3%, 28,9%, w miastach od 100 000 do 199 999 mieszkańców – 33,7%, 28,9%, 37,5%, w miastach od 200 000 do 500 000 mieszkańców – 49,8%, 24,5%, 25,7%, w miastach powyżej 500 000 mieszkańców – 51,0%, 22,7%, 26,3%; osoby z wykształceniem podstawowym/gimnazjalnym – 44,5%, 27,9%, 27,6%, z wykształceniem zawodowym – 24,2%, 30,8%, 45,0%, z wykształceniem średnim – 37,6%, 28,7%, 33,8%,

z wykształceniem wyższym – 42,9%, 25,1%, 32,0%; określający warunki materialne swojej rodziny jako złe – 34,0%, 32,3%, 33,7%, jako średnie – 35,9%, 32,1%, 32,1%, jako dobre – 42,2%, 30,1%, 27,8%; praktykujący kilka razy w tygodniu – 17,5%, 66,0%, 16,5%, raz w tygodniu – 17,7%, 52,3%, 30,1%, jeden lub dwa razy w miesiącu – 37,8%, 29,7%, 32,5%, kilka razy w roku – 40,1%, 26,3%, 33,7%, w ogóle nie praktykuje – 51,6%, 15,8%, 32,7%.

Kobiety częściej niż mężczyźni akceptowały (zdecydowanie lub umiarkowanie) oceniane sytuacje (zachowania) bioetyczne (różnica 8,2%); osoby w wieku 29-31 lat podobnie jak i w wieku 32-35 lat (różnica 0,2%); żonaci/mężatki rzadziej niż osoby rozwiedzione (różnica 6,3%); mieszkający na wsi rzadziej niż mieszkający w miastach powyżej 500 000 mieszkańców (różnica 17,0%); osoby z wykształceniem podstawowym/gimnazjalnym częściej niż z wykształceniem wyższym (różnica 1,6%); określający warunki materialne swojej rodziny jako złe rzadziej niż oceniający je jako dobre (różnica 8,2%); praktykujący bardzo regularnie rzadziej niż w ogóle niepraktykujący (różnica 34,1%). Praktyki religijne jako zmienna niezależna znacznie bardziej różnicowały postawy młodzieży pracującej w analizowanych sprawach bioetycznych niż zmienne niezależne demograficzne i społeczne.

Młodzież pracująca (tzw. młodzi dorośli) staje się coraz bardziej autonomiczną w swoich postawach moralnych, coraz wyraźniej niezależną od religii i Kościoła katolickiego. Można mówić o swoistej dysharmonii między doktryną moralną Kościoła a rzeczywistymi postawami młodych Polaków w zakresie moralności bioetycznej. W warunkach istnienia alternatywnych uniwersów symbolicznych przyjmowane przez jednostkę uniwersum moralne jest jednym z wielu. Może ono podlegać stopniowemu rozpadowi, kształtować się jako nieuporządkowana struktura złożona z wielu niespójnych elementów wywodzących się z różnych źródeł, może umacniać się i zyskiwać nowe kształty kompatybilne z nowymi warunkami społeczno-kulturowymi lub kształtować się jako moralność prywatna. O ile dystansowanie się w sferze moralnej od nauki Kościoła uznamy za specyficzny wskaźnik sekularyzacji, to z pewnością można mówić o procesach sekularyzacyjnych w Polsce już od dłuższego czasu.

Wydaje się, że współcześnie zaznacza się – także w społeczeństwie polskim – proces uwalniania się ludzi w postawach i zachowaniach moralnych od motywacji religijnych oraz uznawania autonomicznej (tj. niezależnej od religii) moralności za prawdziwie ludzką. Człowiek współczesny chce wiedzieć nie tylko to, co mu wolno, czego zaś nie wolno, ale poszukuje sensu swojego postępowania, niekoniecznie jednak w sferze religii i w nauczaniu Kościołów chrześcijańskich. Pewne dziedziny życia moralnego są przeżywane i odczuwane w sposób autonomiczny w stosunku do wartości i norm religijnych oraz instytucji kościelnych. Erozja moralności dokonuje się w świadomości młodzieży w sposób powolny, ale systematyczny.

BIBLIOGRAFIA

1. Adamczyk T. (2005), Uwarunkowania społeczne religijności katolików (na przykładzie archidiecezji lubelskiej), w: *W służbie Ewangelii i człowiekowi. Archidiecezja Lubelska w latach 1992-2002*, red. J. Mariański, Wydawnictwo Archidiecezji Lubelskiej „GAUDIUM”, Lublin, s. 11-317.
2. Adamczyk T. (2008), Postawy moralne studentów w warunkach zmiany społecznej, w: *Wartości, postawy i więzi moralne w zmieniającym się społeczeństwie*, red. J. Mariański, L. Smyczek, Wydawnictwo WAM. Polskie Towarzystwo Socjologiczne, Kraków, s. 235-265.
3. Aszyk P. (2004), Bioetyka, w: *Słownik społeczny*, red. B. Szlachta, Wydawnictwo WAM, Kraków, s. 51-55.
4. Biały S. (2017), Macierzyństwo zastępcze jako plan surogacji praw do dziecka wbrew zasadom sprawiedliwości i miłości, „*Studia nad Rodziną UKSW*”, nr 1, s. 65-83.
5. Biesaga T. (2001), Antropologiczny status embrionu ludzkiego, w: *Podstawy i zastosowania bioetyki*, red. T. Biesaga, Wydawnictwo Naukowe Papieskiej Akademii Teologicznej, Kraków, s. 101-112.
6. Biesaga T. (2009), Bioetyka, w: *Encyklopedia bioetyki. Personalizm chrześcijański*, red. A. Muszala, POLWEN Polskie Wydawnictwo Encyklopedyczne, Radom, s. 99-109.
7. Boguszewski R. (2012), Religijność i moralność w społeczeństwie polskim: zależność czy autonomia? Studium socjologiczne, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń.
8. Boguszewski R. (2015), Opinie o dopuszczalności stosowania zapłodnienia in vitro, „*Komunikat z badań CBOS*”, nr 96.
9. Boguszewski R. (2018), Polska młodzież w świetle wyników badania „Młodzież 2016”, „*Annales Universitatis Paedagogicae Cracoviensis. Studia Sociologica*”, nr 2, s. 165-182.
10. Bołoz W. (1997), Etyczne aspekty klonowania ludzi, „*Homo Dei. Przegląd Teologiczno-Duszpasterski*”, nr 1-2, s. 89-97.
11. Bortkiewicz P. (2024), Związki jednopłciowe (kwestia ich legalizacji), w: *Słownik katolickiej nauki społecznej*, red. P. Mazurkiewicz, P. Burgoński, K. Sulej, J. Węgrzecki, A. Wysocki, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa, s. 162-163.
12. Budzyńska J., Dudziak U. (2003), Zapłodnienie in vitro w ocenie nauczycieli, Wydawnictwo Educator, Częstochowa.
13. Chyrowicz B. (2015), Bioetyka. Anatomia sporu, Wydawnictwo Znak, Kraków.
14. Czarnecki P. (2008), Dylematy etyczne współczesności, Centrum Doradztwa i Informacji Difin, Warszawa.
15. Derdziuk M. (2017), Praktyka eutanazji w Belgii jako owoc przemian społeczno-obyczajowych, „*Teologia i Moralność*”, nr 2, s. 163-177.
16. Drozd F. (2010), Bioetyczne problemy nowej cywilizacji w świetle katolickiej nauki społecznej, w: *Współczesne wyzwania bioetyczne*, red. L. Bosek, M. Królikowski, Wydawnictwo C. H. Beck, Warszawa, s. 63.
17. Dziedzic J. (2019), Kościół wobec współczesnych działań propagujących eutanazję, w: *W trosce o godność człowieka. Studium filozoficzno-teologiczne*, red. J. Dziedzic, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie, Kraków, s. 273-287.
18. Gębka M. (2021), Wokół początku i końca ludzkiego życia. Refleksje nad stosunkiem Polaków do wybranych kwestii bioetycznych z zakresu nauczania Kościoła katolickiego w świetle badań opinii społecznej, „*Teologia i Moralność*”, nr 2, s. 83-114.
19. Gębuś D. (2006), *Rodzina tak, ale jaka?* Wydawnictwo Akademickie „ŻAK”, Warszawa.
20. Giddens A., Sutton Ph. W. (2014), *Socjologia. Kluczowe pojęcia*, tł. O. Siara, P. Tomanek, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
21. Hołówka J. (2013), Moralne problemy towarzyszące adopcji, w: *Adopcyjne rodzicielstwo. Dylematy, nadzieje, wyzwania*, red. E. Kozdrowicz, Wydawnictwo Akademickie Żak, Warszawa, s. 169-196.
22. Kapciak Z., Pustulka P. (2024), Obszar medyczny tranzycji płciowej w słabym państwie: doświadczenie młodych osób transpłciowych w Polsce, „*Studia Socjologiczne*”, nr 3, s. 59-86.

23. Kapralska Ł., Maksymowicz A. (2008), Od jednorodności do pluralizmu? Postawy Polaków wobec eutanazji, w: Nowa duchowość w społeczeństwach monokulturowych i pluralistycznych, red. K. Leszczyńska, Z. Pasek, Zakład Wydawniczy NOMOS, Kraków, s. 173-188.
24. Karta Pracowników Służby Zdrowia (1995), Wydawnictwo: Papieska Rada ds. Duszpasterstwa Służby Zdrowia, Watykan.
25. Katolo A. J. (2000), Embrion ludzki – osoba czy rzecz? Status i moralne prawa nienarodzonego we włoskiej literaturze teologiczno-bioetycznej po Soborze Watykańskim II, Wydawnictwo Diecezjalne w Sandomierzu, Lublin-Sandomierz.
26. Kmiecik B. (2016), Zmiana płci u dzieci jako wyzwanie dla prawa i społeczeństwa, „Family Forum”, t. 6, s. 155-176.
27. Kobyliński A. (2015), Nowy humanizm czy posthumanizm? Aspekty etyczno-prawne legalizacji eutanazji na świecie w latach 2000-2015, „Studia Ecologiae et Bioethicae”, nr 4, s. 85-114.
28. Kornas S. (2009), Transseksualizm, w: Encyklopedia bioetyki. Personalizm chrześcijański. Głos Kościoła, red. A. Muszala, POLWEN Polskie Wydawnictwo Encyklopedyczne, Radom, s. 638-644.
29. Kowalski E. (2015), Człowiek i bioetyka. Zagadnienia bioetyczne dla duszpasterzy i katechetów, Wydawnictwo Homo Dei, Kraków.
30. Krasieński J. (1991), W obliczu postępu biologii i medycyny (implikacje dogmatyczne), „Ateneum Kapałskie”, nr 2 (492), s. 259-272.
31. Krimmel H. T. (2010), Argument przeciwko rodzicielstwu zastępczemu, tł. I. Zwiech, w: Początki ludzkiego życia, red. W. Galewicz, Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych UNIVERSITAS, Kraków, s. 337-349.
32. Laun A. (2002), Współczesne zagadnienia teologii moralnej. Teologia moralna – zagadnienia szczegółowe, Wydawnictwo „M”, Kraków.
33. Łoś M. (2014), Eutanazja, w: Socjologia prawa. Główne problemy i postacie, red. A. Kojder, Z. Cywiński, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa, s. 87-91.
34. Machinek M. (2005), Embrion ludzki, w: Jan Paweł II. Encyklopedia Nauczania Moralnego, red. J. Nagórny, K. Jeżyna, POLWEN Polskie Wydawnictwo Encyklopedyczne, Radom, s. 180-184.
35. Machinek M. (2009), Embrion ludzki, w: Encyklopedia bioetyki. Personalizm chrześcijański, red. A. Muszala, POLWEN Polskie Wydawnictwo Encyklopedyczne, Radom, s. 203-213.
36. Machinek M. (2023), Katolicy rodzice wobec zapłodnienia in vitro, „Teologia i Moralność”, nr 2, s. 41-54.
37. Mariański J. (2022), Nowe problemy bioetyczne w narracji społecznej, „Chowanna”, nr 1, s. 1-41.
38. Mariański J. (2024), Postawy młodzieży szkolnej wobec homoseksualizmu i adopcji dzieci przez pary homoseksualne, „Copernicus. Political and Legal Studies”, nr 1, s. 32-46.
39. Mazur J. (2021), Polityka pro homine. Wybrane kwestie z etyki życia politycznego w zarysie, Wydawnictwo UNUM, Kraków.
40. Mikołajczyk J. (2006), Skrótć cierpienie czy nadać mu sens? Czyli spór wokół eutanazji, „Logos i Ethos”, nr 2, s. 182-186.
41. Morciniec P. (2009), Macierzyństwo zastępcze, w: Encyklopedia bioetyki. Personalizm chrześcijański, red. A. Muszala, POLWEN Polskie Wydawnictwo Encyklopedyczne, Radom, s. 367-372.
42. Nagórny J. (2009), Wartość życia ludzkiego, red. K. Jeżyna, J. Gocko, W. Rzepa, Wydawnictwo KUL, Lublin.
43. Nawrot O. (2000), Macierzyństwo zastępcze – aspekty moralno-prawne, „Etyka”, nr 33, s. 175-194.
44. Orzeszyna J. (2009), Etyczne problemy niepłodności, w: Miłość, małżeństwo, rodzina, red. F. Adamski, Wydawnictwo PETRUS, Kraków, s. 253-268.
45. Papież Franciszek (2024), Dialog musi być duszą działania wspólnoty międzynarodowej, „L'Osservatore Romano”, nr 1, s. 22-29.
46. Perdzińska K. (2008), Rodzina homoseksualna jako wartość i jako antywartość, w: Małżeństwo i rodzina w ponowoczesności. Szanse – zagrożenia – patologie, red. W. Muszyński, E. Sikora, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń, s. 200-212.
47. Pilikowski J. (2010), Podróż w świat etyki, Wydawnictwo WAM, Kraków.

48. Prüfer P. (2018), Stałość w zmienności – postawy i oceny niektórych postaw moralnych, w: *Między konstrukcją a dekonstrukcją uniwersów znaczeń. Badania religijności młodzieży akademickiej w latach 1988-1998-2005-2007*, red. S. H. Zaręba, M. Zarzecki, Warszawskie Wydawnictwo Socjologiczne, Warszawa, s. 69-85.
49. Radkowska-Walkowicz M. (2011), Blastusie i syndrom. Rola języka naukowego w polskiej debacie o in vitro, w: *Humanistyka i dominacja. Oddolne doświadczenia społeczne w perspektywie zewnętrznych rozpoznań*, Wydawca: Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa, s. 294-317.
50. Robertson J. A. (2010), Matki zastępcze: nowsza odsłona nienowych dylematów, tł. I. Zwiech, w: *Początki ludzkiego życia*, red. W. Galewicz, Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych UNIVERSITAS, Kraków, s. 351-368.
51. Salamon P. (2008), Instytucja „matki zastępczej” a godność człowieka, „Teologia i Moralność”, t. 3, s. 179-190.
52. Scovil J. (2021), Stosunek Polaków do osób homoseksualnych, „Komunikat z badań CBOS”, nr 121.
53. Słotwińska H., Mariański J., Mąkosa P., Buk-Cegielka M. Rybarski R. (2024), Edukacja religijna młodzieży polskiej – stan obecny, szanse i wyzwania, Wydawnictwo Archidiecezji Lubelskiej „Gaudium”, Lublin.
54. *Słownik bioetyki, biopolityki i ekofilozofii* (2008), red. M. Cizek, Polskie Towarzystwo Filozoficzne, Warszawa.
55. *Spółecznie wykluczeni: niewygodni, nienormatywni, nieprzystosowani, nieadekwatni* (2013), red. A. M. Kłonkowska, M. Szulc, Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, Gdańsk.
56. Sroczyńska M. (2023), Moralność mieszkańców archidiecezji wrocławskiej, w: *Archidiecezja wrocławska w tyglu przemian ostatnich dekad. Raport z badania postaw społeczno-religijnych przeprowadzonego na reprezentatywnej próbie mieszkańców archidiecezji wrocławskiej*, red. M. Jewdokimow, K. Kamiński, M. Lisak, L. Organek, W. Sadłoń, Instytut Statystyki Kościoła Katolickiego SAC. Fundacja Obserwatorium Społeczne, Wrocław, s. 137-156.
57. Stawniak H. (2000), Niemoc płciowa jako przeszkoda do małżeństwa. Ewolucja czy zmiana koncepcji, Wydawnictwo UKSW, Warszawa.
58. Stepulak M. Z. (2019), Aborcja i eutanazja jako problem etyczno-zawodowy w pracy psychologa, „Zeszyty Naukowe WSNS”, nr 1, s. 83-93.
59. Szauer R. (2022), Z dystansem i w potrzebie. Religijność i moralność mieszkańców diecezji koszalińsko-kołobrzeskiej. Studium socjologiczne, Instytut Statystyki Kościoła katolickiego SAC, Warszawa.
60. Szawarski Z. (2005), Godność i solidarność: czy możliwy jest polski styl w bioetyce? Wprowadzenie do dyskusji, w: *Byt i sens. Księga pamiątkowa VII Zjazdu Filozoficznego w Szczecinie 14-17 września 2004 roku*, red. R. Ziemińska, I. Ziemiński, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Szczecińskiego, Szczecin, s.103-106.
61. Szostek A. (2005), Współczesne problemy moralne, w: *Byt i sens. Księga pamiątkowa VII Zjazdu Filozoficznego w Szczecinie 14-17 września 2004 roku*, red. R. Ziemińska, I. Ziemiński, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Szczecińskiego, Szczecin, s. 98-99.
62. Szostek A. (2014), Śladami myśli świętego. Osoba ludzka pasją Jana Pawła II, Instytut Jana Pawła II, Lublin.
63. Szyszkowska M. (2019), *Etyka*, Kresowa Agencja Wydawnicza, Białystok.
64. Ślipko T. (2009), *Bioetyka. Najważniejsze problemy*, Wydawnictwo PETRUS, Kraków.
65. Tokarczyk R. (2012), *Prawa narodzin, życia i śmierci. Podstawy biojursprudencki*, Wolters Kluwer Polska, Warszawa.
66. Urban M. (2009), *Transseksualizm czy urojenia zmiany płci? Uniknąć błędnej diagnozy*, „Psychiatria Polska”, t. 6, s. 719-728.
67. *W trosce o pełnię wiary. Dokumenty Kongregacji Nauki Wiary* (1995), tł. Z. Zimowski, J. Królikowski, Wydawnictwo Diecezji Tarnowskiej Biblos, Tarnów.
68. Wawrzyniak J. (2016), *Etyka eutanazji. Studium filozoficzno-aksojlingwistyczne*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań.

69. Wielki Słownik Języka Polskiego PWN (2018), Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
70. Wróbel J. (1993), Transseksualizm (Aspekt etyczny), „Ateneum Kapłańskie”, nr 2 (504), s. 302-317.
71. Wróbel J. (1999), Człowiek i medycyna. Teologicznomoralne podstawy ingerencji medycznych, Wydawnictwo Księży Sercanów, Kraków.
72. Wróbel J. (2012), Bioetyczny rys transseksualizmu, w: Współczesne oblicza seksualności. Przesłanie moralne Kościoła, red. K. Jeżyna, M. Pokrywka, Wydawnictwo KUL, Lublin, s. 115-153.
73. Wróbel J. (2016), Transseksualizm z perspektywy eklezjalnej, „Family Forum”, t. 6, s. 113-136.
74. Wróbel J. (2020), Tożsamość bioetyki katolickiej, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin.
75. Wróbel J. (2022), Etyczne aspekty transseksualizmu, „Głos dla Życia. Magazyn Służby Życiu i Rodzinie”, nr 1, s. 4-5.
76. Zaus M. (2004), Eutanazja jako zjawisko społeczno-kulturowe (szkice z badań), Dom Wydawniczy „Rebis”, Poznań.
77. Zemło M. (2018), Wobec „obcego”. Opinie uczniów szkół ponadpodstawowych Białegostoku o zachowaniach krzywdzących, „Ethos. Kwartalnik Instytutu Jana Pawła II KUL”, nr 2, s. 290-312.

NAUKI MEDYCZNE
I
NAUKI O ZDROWIU

WYNAGRODZENIE PERSONELU MEDYCZNEGO JAKO PROBLEM NIE TYLKO STRUKTURALNY – UWARUNKOWANIA, PERSPEKTYWY, WYZWANIA
MEDICAL STAFF SALARY AS A PROBLEM NOT ONLY STRUCTURAL – CONDITIONS, PERSPECTIVES, CHALLENGES

BERNADETA PISZCZYŁOWA

WIELOSPECJALISTYCZNY SZPITAL WOJEWÓDZKI W GORZOWIE WIELKOPOLSKIM,
UL. DEKERTA I, 66-400 GORZÓW WIELKOPOLSKI

Streszczenie

Wynagrodzenie za pracę jest kluczowym elementem stosunku pracy regulowanym przepisami Kodeksu Pracy. Jest ono istotnym czynnikiem, często warunkującym decyzje o podjęciu oraz świadczeniu pracy. Zasady kształtowania oraz wypłaty wynagrodzenia w podmiotach leczniczych powinny być dobrze unormowane, gdyż specyfika pracy w podmiotach leczniczych jest wyjątkowa: ma na celu ratowanie zdrowia i życia pacjentów. W artykule podjęto próbę analizy problemu przez pryzmat wielu czynników oraz z wykorzystaniem dostępnej literatury źródłowej, w tym dokumentów prawno-formalnych. Celem takiego spojrzenia jest wyartykułowanie problemu w szerszej jego perspektywie, ze szczególnym wyakcentowaniem tego, iż pracownicy powinni być uczciwie i godziwie wynagradzani. Kwestia ta staje się także zachętą, by skutecznie i z zaangażowaniem realizowali świadczenia zdrowotne, ale także, aby byli motywowani do ciągłego podnoszenia kwalifikacji.

Słowa kluczowe: wynagrodzenie, pracownik, personel medyczny, podmiot leczniczy.

Abstract

The salary for work is a key element of the employment relationship regulated by the provisions of the Labor Code. It is an important factor, often determining decisions on taking up and performing work. The principles of shaping and paying remuneration in medical entities should be well regulated, because the specificity of work in medical entities is unique: it is aimed at saving the health and lives of patients. The article attempts to analyze the problem through the prism of many factors and using available source literature, including legal and formal documents. The aim of such a view is to articulate the problem in its broader perspective, with particular emphasis on the fact that employees should be fairly and equitably paid. This issue also becomes an incentive for them to effectively and with commitment provide healthcare services, but also to be motivated to continuously improve their qualifications.

Keywords: remuneration, employee, medical staff, healthcare entity.

WPROWADZENIE

Kapitał ludzki to nieodłączny atrybut przedsiębiorstwa, wyznacznik jego wartości, czynnik wpływający na ulokowanie się na rynku, ważny komponent dla możliwości rozwojowych i kondycji, a także specyficzna kategoria ekonomiczna oznaczająca na-

gromadzone dobra (zasoby) służące do realizacji i rozwijania działalności gospodarczej (produkcyjnej, usługowej, handlowej, itp.). Jest wartością stymulującą wzrost i rozwój (Filip, 2014: s. 180). Jednostka żyjąca w społeczeństwie i osadzona w strukturach organizacyjnych, w konfiguracjach grupowych, dążąca do własnego rozwoju, a tym samym przyczyniająca się do wzbogacania społeczeństwa jako takiego, ma prawo oczekiwać, iż jej starania będą wynagradzane (zasada merytokracji). Istotne jest więc ustalanie oraz stosowanie odpowiednich i transparentnych zasad wynagradzania, w tym – co jest zasadniczym przedmiotem analiz w niniejszym artykule – personelu medycznego.

Teoretycy oraz praktycy poruszanego zagadnienia akcentują, że wysokość oferowanego wynagrodzenia stanowi czynnik wpływający na wybory kandydatów do pracy i istotny aspekt motywujący pracowników, gdyż kandydat na dane stanowisko, przed podjęciem decyzji o wyborze pracodawcy, dokonuje wielu analiz i porównań, szacując zarówno koszty, jak i korzyści płynące z zatrudnienia w danej organizacji (Kurek, 2022: s. 135). Zasady wynagradzania mają więc istotne znaczenie zarówno dla pracowników, jak i dla pracodawców. Ważne jest także – jak twierdzą Jerald Greenberg i Robert Baron – na ile pracownicy oceniają podejmowane decyzje dotyczące wynagradzania w kategoriach sprawiedliwości. A to zwyczajowo obejmuje dystrybucję wyników pracy (np. zysku), jak również, na ile otrzymywana przez nich zapłata za ich pracę i podejmowany przez nich wysiłek jest sprawiedliwa w odniesieniu do innych pracowników – ich wkładu pracy i uzyskiwanych profitów (Bugdol, 2014: s. 24).

W niniejszym artykule zamierza się zarysować i przeanalizować zarówno stan faktyczny, jak i możliwe perspektywy związane z pracą, wynagrodzeniem, zwłaszcza w odniesieniu do pracowników zatrudnionych w podmiotach leczniczych. Okazuje się bowiem, że problem wciąż budzi wiele sporów, nierzadko naznaczonych emocjonalnie i normatywnie. Sprawa jednak jest bardzo istotnie osadzona na podłożu formalnoprawnym, gdzie konkretne ustalenia, rozwiązania, mogą być zasadniczym czynnikiem uczciwego, sprawiedliwego i zgodnie z subiektywnymi i obiektywnymi oczekiwaniami społeczeństwa. Także z tego powodu w prowadzonej tu analizie istotnie nawiązuje się do obowiązujących uregulowań formalnoprawnych, ale także czerpie się z dostępnych opracowań źródłowych i danych, które mogą problem właściwie naświetlić i osadzić na konkretnych faktach. Warto dodać, iż zagadnienie to jest niejako w „ciągłym wrzeniu”, a pojawiające się nowelizacje i uregulowania pokazują, że nie można poruszanej kwestii uznać za zamkniętą i rozwiązaną. W takiej więc perspektywie prowadzone są niniejsze rozważania.

PROBLEMATYKA WYNAGRODZENIA PERSONELU MEDYCZNEGO – JEDNOZNACZNOŚCI I AMBIWALENCJE

Tradycyjne uregulowania systemów wynagrodzeń mają na celu: pozyskanie pracowników o odpowiednich kompetencjach, stabilizację wysoko wykwalifikowanych specjalistów, poprawę efektywności pracy oraz zgodność z przepisami prawa (Juchnowicz, Kinowska, Rostkowski, 2021: s. 13). Michael Armstrong (Armstrong, 2013: s. 19-20) w odniesieniu do zarządzania wynagrodzeniami stwierdza, że ma ono na celu:

- wynagradzanie pracowników odpowiednio do tworzonej przez nich wartości,
- dostosowanie praktyk wynagradzania do celów organizacji, potrzeb i celów pracowników,
- kształtowanie w organizacji kultury wysokiej efektywności.

Dodatkowo wynagrodzenie ma wpływ na jakość życia pracowników. Może także stanowić motywację do podnoszenia kwalifikacji.

W ostatnim dziesięcioleciu można zaobserwować, iż w gospodarce, przedsiębiorstwach oraz na rynku pracy zaszły istotne zmiany, które przyczyniły się do nowego spojrzenia na rolę kapitału ludzkiego w organizacjach, dzięki którym każda organizacja coraz bardziej rozumie znaczenie oraz rolę swoich pracowników w procesie wzrostu i rozwoju (Pierścieniak, Grzebyk, 2014: s. 22). Podkreślenia wymaga fakt, że znaczenie oraz rola pracowników jest niezwykle istotna zwłaszcza w podmiotach leczniczych, których celem statutowym jest zabezpieczenie zdrowia i życia ludzkiego.

Pracownicy, czyli osoby zatrudnione na podstawie umowy o pracę (zatrudnienie pracownicze), mają prawo do wynagrodzenia, nie mogą zrzec się prawa do wynagrodzenia, ani przenieść tego prawa na inną osobę. Wynagrodzenie ustalane jest za pracę określonego rodzaju lub na określonym stanowisku. Również inne dodatkowe składniki wynagrodzenia przyznawane są, jeżeli zostały przewidziane z tytułu wykonywania określonej pracy (Ustawa z dnia 26 czerwca 1974 roku). Wynagrodzenie powinno odpowiadać kwalifikacjom wymaganym przy jej wykonywaniu, a także ilości oraz jakości świadczonej pracy. Istotnym jest fakt, iż wynagrodzenie przysługuje za pracę wykonaną, zaś za czas niewykonywania pracy pracownik zachowuje prawo do wynagrodzenia tylko wówczas, gdy przepisy prawa pracy tak stanowią (Ustawa z dnia 26 czerwca 1974 roku). Także osoby udzielające świadczeń na podstawie umów cywilnoprawnych (zatrudnienie niepracownicze) mają prawo do wynagrodzenia za wykonane świadczenia. Jednak w przypadku zatrudnienia pracowniczego przepisy prawa są bardziej rygorystyczne. Warto jednak zaznaczyć, iż w niniejszym artykule autorka podejmuje temat wyłącznie wynagrodzenia za pracę personelu zatrudnionego na podstawie umowy o pracę.

Podstawą prawną ustalania wynagrodzenia za pracę jest Kodeks Pracy (Ustawa z dnia 26 czerwca 1974 roku), który określa ogólne zasady wynagradzania za pracę, a także elementy, które muszą być zawarte w umowie o pracę. Poza powyższym wysokość minimalnego wynagrodzenia za pracę oraz dodatkowych składników wynagrodzenia regulują przepisy szczegółowe. Należą do nich m.in.:

1. Rozporządzenie w sprawie wysokości minimalnego wynagrodzenia za pracę oraz wysokości minimalnej stawki godzinowej w 2025 roku (Rozporządzenie z dnia 12 września 2024 roku);
2. Ustawa o sposobie ustalania najniższego wynagrodzenia zasadniczego niektórych pracowników zatrudnionych w podmiotach leczniczych (Ustawa z dnia 8 czerwca 2017 roku), określająca sposób ustalania najniższego wynagrodzenia zasadniczego pracowników wykonujących zawody medyczne oraz pracowników działalności podstawowej, innych niż pracownicy wykonujący zawody medyczne, zatrudnionych w podmiotach leczniczych (tzw. ustawa podwyżkowa);

3. Ustawa o działalności leczniczej (Obwieszczenie z dnia 24 marca 2025 roku) określająca zasady przyznawania: nagrody jubileuszowej z tytułu długoletniej pracy, odprawy przysługującej w przypadku przejścia na emeryturę lub rentę z tytułu niezdolności do pracy, dodatku za wysługę lat, wynagrodzenia za pełnienie dyżuru medycznego, wynagrodzenia za pozostawanie w gotowości do udzielania świadczeń zdrowotnych oraz za wezwania, a także dodatków za pracę w systemie pracy zmianowej;
4. Rozporządzenie Ministra Zdrowia w sprawie wysokości zasadniczego wynagrodzenia miesięcznego lekarzy i lekarzy dentyistów odbywających specjalizację w ramach rezydentury (Rozporządzenie z dnia 24 czerwca 2024 roku);
5. Rozporządzenie Ministra Zdrowia z dnia 17 lipca 2014 roku w sprawie wynagradzania za pracę pracowników podmiotów leczniczych działających w formie jednostki budżetowej (Rozporządzenie z dnia 17 lipca 2014 roku);
6. Akty prawa wewnętrznego obowiązujące u danego pracodawcy.

Zauważyć należy, że w Kodeksie Pracy (Ustawa z dnia 26 czerwca 1974 roku) i aktualnych aktach prawnych stosowane jest wyłącznie określenie „wynagrodzenie”, które jest terminem szerszym niż pojęcia „płaca” lub „pensja”, oznaczające wynagrodzenie zasadnicze miesięczne, które pracownik ma zagwarantowane w umowie (bez dodatkowych składników wynagrodzenia), podczas gdy „wynagrodzenie” obejmuje całość gratyfikacji finansowych i pozafinansowych otrzymywanych przez pracownika za swoją pracę (Beck-Krala, 2013: s. 23).

Ustawa o sposobie ustalania najniższego wynagrodzenia zasadniczego pracowników medycznych oraz pracowników działalności podstawowej, innych niż pracownicy wykonujący zawód medyczny w podmiotach leczniczych (Ustawa z dnia 8 czerwca 2017 roku) została wprowadzona w życie, aby zagwarantować coroczny wzrost wynagrodzenia zasadniczego tego personelu.

Definicję pracownika medycznego oraz pracownika działalności podstawowej zawarto w ustawie o działalności leczniczej. Zgodnie z tą ustawą (Obwieszczenie z dnia 24 marca 2025 roku) pracownik medyczny to osoba uprawniona na podstawie odrębnych przepisów do udzielania świadczeń zdrowotnych, lub osoba legitymująca się fachowymi kwalifikacjami do udzielania świadczeń zdrowotnych w określonym zakresie lub dziedzinie medycyny, m.in.: absolwenci studiów na kierunkach medycznych, jak m.in.: kierunek lekarski, farmacja, analityka medyczna, pielęgniarstwo, położnictwo, ratownictwo medyczne, oraz osoby, które ukończyły odpowiedni kurs kwalifikujący do pracy jako np. opiekun medyczny lub psycholog. Natomiast pracownik działalności podstawowej, inny niż pracownik wykonujący zawód medyczny, to osoba zatrudniona w ramach stosunku pracy w podmiocie leczniczym, która wykonuje pracę pozostającą w związku z udzielaniem świadczeń zdrowotnych w podmiocie leczniczym.

Określony ustawowo sposób kształtowania wynagrodzenia uwzględnia rodzaj wykonywanej pracy oraz sposób osiągania najniższego wynagrodzenia zasadniczego. Podwyżka przyznawana jest każdego roku (począwszy od dnia 1 lipca od 2017 roku)

i dotyczy pracowników, których wynagrodzenie zasadnicze jest niższe od najniższego wynagrodzenia zasadniczego, przy czym kwota podwyżki ustalana jest w oparciu o wskaźnik wskazany w ustawie oraz tzw. kwoty bazowej (Juszczak, 2024). Kwota bazowa, to przeciętne wynagrodzenie w gospodarce narodowej (za poprzedni rok) ogłaszane corocznie w komunikacie Prezesa Głównego Urzędu Statystycznego. Z każdym rokiem jest ona wyższa, dlatego co roku kwoty wzrostu wynagrodzenia zasadniczego także są wyższe. W 2025 roku kwota bazowa wynosi 8181,72 zł (Komunikat z dnia 11 lutego 2025 roku), zaś w 2024 roku kwota bazowa wynosiła 7155,48 zł (Komunikat z dnia 9 lutego 2024 roku).

W pierwszych latach obowiązywania ustawy podwyżkowej zmieniały się współczynniki oraz podział pracowników na grupy zawodowe. Od trzech lat załącznik do ustawy podwyżkowej nie zmienia się. Obowiązują bowiem te same współczynniki oraz podział na dziesięć grup zawodowych, do których przypisane są określone stanowiska z wymaganymi kwalifikacjami (co obrazuje tabela 1).

Tabela 1. Współczynniki pracy oraz minimalne wynagrodzenie zasadnicze według grup zawodowych w podmiotach leczniczych obowiązujące od dnia 1 lipca 2023, 2024 i 2025 roku

Lp.	Grupy zawodowe	Współczynnik pracy	Wynagrodzenie brutto w zł od 01.07.2023 r.	Wynagrodzenie brutto w zł od 01.07.2024 r.	Wynagrodzenie brutto w zł od 01.07.2025 r.
1	lekarz albo lekarz dentysta ze specjalizacją	1,45	9201,92	10 375,45	11 863,49
2	farmaceuta, fizjoterapeuta, diagnosta laboratoryjny, psycholog kliniczny, inny pracownik wykonujący zawód medyczny inny niż określony w lp. 1, 3 i 4 z wymaganym wyższym wykształceniem na poziomie magisterskim i specjalizacją, pielęgniarka z tytułem zawodowym magister pielęgniarstwa albo położna z tytułem magister położnictwa z wymaganą specjalizacją w dziedzinie pielęgniarstwa lub w dziedzinie mającej zastosowanie w ochronie zdrowia	1,29	8186,53	9230,57	10 554,42
3	lekarz albo lekarz dentysta bez specjalizacji	1,19	7551,92	8515,02	9736,25

4	lekarz albo lekarz dentysta stażysta	0,95	6028,84	6797,71	7772,63
5	farmaceuta, fizjoterapeuta, diagnosta laboratoryjny, pielęgniarka, położna, technik elektroradiolog, psycholog, inny pracownik wykonujący zawód medyczny inny niż określony w lp. 1–4 z wymaganym wyższym wykształceniem na poziomie magisterskim; pielęgniarka, położna z wymaganym wyższym wykształceniem (studia I stopnia) i specjalizacją albo pielęgniarka, położna ze średnim wykształceniem i specjalizacją	1,02	6473,07	7298,59	8345,35
6	fizjoterapeuta, pielęgniarka, położna, ratownik medyczny, technik elektroradiolog, inny pracownik wykonujący zawód medyczny inny niż określony w lp. 1–5 z wymaganym wyższym wykształceniem na poziomie studiów I stopnia; fizjoterapeuta, ratownik medyczny, technik analityki medycznej, technik elektroradiolog z wymaganym średnim wykształceniem, pielęgniarka albo położna z wymaganym średnim wykształceniem, która nie ma tytułu specjalisty w dziedzinie pielęgniarstwa lub dziedzinie mającej zastosowanie w ochronie zdrowia	0,94	5965,38	6726,15	7690,82
7	inny pracownik wykonujący zawód medyczny inny niż określony w lp. 1–6 z wymaganym średnim wykształceniem oraz opiekun medyczny	0,86	5457,69	6153,71	7036,28

8	pracownik działalności podstawowej inny niż pracownik wykonujący zawód medyczny z wymaganym wykształceniem wyższym	1	6346,15	7155,48	8181,72
9	pracownik działalności podstawowej inny niż pracownik wykonujący zawód medyczny z wymaganym wykształceniem średnim	0,78	4950,00	5581,27	6381,74
10	pracownik działalności podstawowej inny niż pracownik wykonujący zawód medyczny z wymaganym wykształceniem poniżej średniego, np. sanitariusz, salowa	0,65	4125,00	4651,06	5318,12

Źródło: Ustawa z dnia 8 czerwca 2017 roku.

W 2022 roku w ustawie (Ustawa z dnia 8 czerwca 2017 roku) wprowadzono zapis o obowiązku dostosowania umów o pracę i wpisania w tych umowach grupy zawodowej określonej w załączniku do ustawy, do której stanowisko pracownika zostało przypisane (Juszczak, Dykier, 2022). Istotnym jest to, że przypisanie pracowników do poszczególnych grup zawodowych określonych w załączniku do ustawy (Ustawa z dnia 8 czerwca 2017 roku) odbywa się w związku z kwalifikacjami wymaganymi na danym stanowisku pracy, a nie z kwalifikacjami posiadanymi przez pracowników. Z tą zasadą postępowania nie zgadzają się pracownicy podmiotów leczniczych, uważając, że przypisanie pracowników do poszczególnych grup określonych w załączniku do ustawy podwyżkowej, a co za tym idzie, przyznanie wyższego wynagrodzenia, powinno odbywać się w związku z kwalifikacjami posiadanymi przez tych pracowników. Takie zasady określania grupy, a tym samym współczynnika wzrostu oraz przyznania wynagrodzenia zasadniczego powodują, że podmioty lecznicze powinny szczegółowo określać w przepisach wewnętrznych wymagania kwalifikacyjne personelu w komórkach organizacyjnych na poszczególnych stanowiskach pracy.

Warto zaznaczyć, iż ustawa nie reguluje jednak kwot minimalnego wynagrodzenia zasadniczego pracowników niewykonujących zawodu medycznego. Dodatkowo należy także pamiętać o szczególnej grupie pracowników: lekarzach odbywających specjalizacje w trybie rezydenckim. O ile wynagrodzenie zasadnicze lekarzy odbywających specjalizacje w trybach pozarezydenckich (na podstawie umowy o pracę) regulowane jest przywołaną ustawą podwyżkową, lekarze odbywający specjalizacje w trybie rezydenckim nie są nią objęci. Ich wynagrodzenie zasadnicze jest corocznie określane w rozporządzeniu Ministra Zdrowia. Warto wspomnieć, że ostatnie zostało wydane w 2024 roku (Roz-

porządzenie Ministra Zdrowia z dnia 18 czerwca 2025 roku). W rozporządzeniu tym określono priorytetowe dziedziny medycyny odbywania specjalizacji oraz wynagrodzenie zasadnicze. Wynagrodzenie uzależnione jest od dziedziny odbywanej specjalizacji (dziedzina priorytetowa lub niepriorytetowa) i podwyższane jest po ukończeniu drugiego roku specjalizacji. W przypadku lekarzy rezydentów mamy więc do czynienia z czterema różnymi kwotami wynagrodzenia zasadniczego. Lekarze rezydenci mogą otrzymać także tzw. bono lojalnościowy (zwany bonem patriotycznym), czyli wzrost wynagrodzenia zasadniczego o 600,00 zł w przypadku odbywania specjalizacji w dziedzinie niepriorytetowej lub o 700,00 zł w przypadku odbywania specjalizacji priorytetowej. Warunkiem jest pisemne zobowiązanie się lekarza rezydenta do wykonywania zawodu lekarza na terytorium RP przez dwa lata w ciągu pięciu lat od ukończenia specjalizacji odbywanej w trybie rezydentury. Dodajmy, że wynagrodzenie zasadnicze stanowi podstawę do naliczania pracownikom różnego rodzaju dodatków do tegoż wynagrodzenia. Będą to między innymi: dodatek za staż pracy, dodatki z tytułu pełnienia dyżurów medycznych, za pracę w nocy, w dni wolne od pracy, za pracę w godzinach nadliczbowych, jak również wiele innych.

Współczesne warunki funkcjonowania przedsiębiorstw w świecie określane jako VUCA, to znaczy niestabilne, niepewne, złożone i niejednoznaczne, determinują szersze spojrzenie na zarządzanie wynagrodzeniami, odpowiednio do zmieniających się priorytetów społeczno-gospodarczych (Juchnowicz, Kinowska, Rostkowski, 2021: s. 12). Cele systemu wynagrodzeń w podmiotach wynikają więc z potencjału, jaki tkwi w skutkach oddziaływania wynagrodzeń na realia życia społeczno-gospodarczego z różnych perspektyw: jednostki, czyli pracownika, podmiotu oraz państwa, przy czym obszary oddziaływania określane są w literaturze przedmiotu jako funkcje wynagrodzeń: dochodowa, kosztowa, motywacyjna, społeczna, rynkowa oraz inwestycyjna (Kopeć, 2019: s. 284-288). Marek Bugdol wskazuje także na znaczenie sprawiedliwości. Przekonuje między innymi, że sprawiedliwość jest jedną z ważnych wartości etycznych (obok zaufania, zaangażowania, solidarności itp.). Jako wartość i pewna siła, może wzmacniać inne wartości (np. zaangażowanie). Jest warunkiem występowania innych wartości (np. zaufania), przy tym sama zależy od występowania w organizacji innych wartości (Bugdol, 2024: s. 27). Podaje także, że odczuwalny brak sprawiedliwości przyczynia się do wykreowania chwilowych wartości (np. solidarności) (Bugdol, 2024: s. 27). Dotykamy tu kwestii w pewnym sensie aksjonormatywnych, ale jak się okazuje, nierzadko one mają wyjątkowo dużą siłę sprawczą i istotnie kształtują zachowania w życiu zbiorowym, w tym także w funkcjonowaniu takiej struktury organizacyjnej, jaką jest podmiot leczniczy.

W perspektywie funkcjonowania instytucji, które realizuje określone cele na rzecz obywateli – a do takich należą właśnie podmioty lecznicze – można dostrzec wiele różnych problemów i wyzwań, które lokują się w scenarii scenariuszy przyszłościowych. Można stwierdzić po prostu, iż są to wciąż nowe i nierzadko nieoczekiwane problemy, z którymi przychodzi się zmagać, zwłaszcza zarządzającym instytucjami i organizacjami. Do problemów związanych z ustawowym obowiązkiem ciężącym na podmiotach leczni-

czych, a dotyczącym podwyżki wynagrodzenia zasadniczego pracowników podmiotów leczniczych, należą m.in.:

1. Narzucanie przez ustawodawcę kwot minimalnego wynagrodzenia zasadniczego w podmiotach leczniczych w określonych, także przez ustawodawcę, grupach pracowników;
2. Brak środków na realizację podwyżki wynagrodzeń, co powoduje zadłużanie się podmiotów leczniczych;
3. Niezadowolenie pracowników związane z przyznawaniem wzrostu wynagrodzenia w związku z wymaganymi kwalifikacjami na danym stanowisku, a nie w związku z kwalifikacjami posiadanymi;
4. Część świadczeń zdrowotnych realizowanych jest przez osoby na podstawie umów cywilnoprawnych, w których wynagrodzenie określone jest jako udział procentowy w wartości punktu, więc nie wszystkie środki trafiają na realizację wzrostu wynagrodzenia pracowników, mimo że NFZ zwiększa wycenę wartości punktów – na wzrost stawek mogą liczyć ewentualnie osoby, o których mowa w pkt. 4;
5. Ustawa dotyczy pracowników, więc nie gwarantuje wzrostu wynagrodzenia wszystkich osób udzielających świadczeń zdrowotnych na podstawie umów cywilnoprawnych.

Wynagrodzenia finansuje NFZ, co sprawia, że kluczowa jest wycena świadczeń zdrowotnych, gdyż wysokość finansowania usług medycznych decyduje o możliwościach zwiększania wynagrodzeń w danym podmiocie (koszty wynagrodzeń pochłaniają większość wzrostu nakładów na ochronę zdrowia; stanowią niemal 70% całkowitych wydatków; na pozostałe koszty, takie jak energia elektryczna, media i leki, przeznaczają się około 30% wzrostu nakładów) (Karkut, 2025). Warto zauważyć, że nie tylko ogólna wycena świadczeń będzie miała na to wpływ, gdyż stopień wzrostu wyceny poszczególnych świadczeń jest zróżnicowany i w dużym stopniu wzrost wartości umowy z NFZ, jaki przypadnie danemu podmiotowi, będzie zależał od rodzaju świadczeń wykonywanych w tym podmiocie oraz ich liczby (Karkut, 2025).

Uważna obserwacja i analiza rzeczywistych scenariuszy, które realizują się w wielu podmiotach leczniczych, pozwalają zauważyć, iż każdego roku sytuacja związana z ustawową podwyżką wynagrodzenia personelu medycznego oraz działalności podstawowej jest niepewna. Konstatując nieco kolokwialnie, nie wiadomo, czy wystarczy pieniędzy na podwyżki. Wicedyrektor Departamentu Lecznictwa Ministerstwa Zdrowia niedawno tłumaczył, że jak co roku Minister Zdrowia zlecił Prezesowi Agencji Oceny Technologii Medycznych i Taryfikacji (AOTMiT) oszacowanie skutków realizacji ustawy podwyżkowej (Polak, 2025). Z rekomendacji resortu zdrowia wybiera wariant finansowania. W 2024 roku Minister Zdrowia zatwierdziła do realizacji rekomendację zawartą w wariantcie nr 3, który uwzględniał we wzroście cen jednostek rozliczeniowych skutki realizacji ustawy podwyżkowej, koszty inflacji i wzrost wycen w obszarach ważnych dla szpitali powiatowych (Karkut, 2024). Warianty rekomendowane przez AOIMiT w 2024 roku przedstawia poniżej tabela 2.

Tabela 2. Koszty wzrostu wynagrodzeń w ochronie zdrowia od 1 lipca 2024 roku – trzy warianty

Wariant	Koszt wzrostu wynagrodzeń w okresie 12 miesięcy (w mld zł)	Procent wzrostu wartości umów NFZ
Wariant 1	7,55	5,49
Wariant 2	13,50	9,80
Wariant 3	15,20	11,09

Źródło: Karkut, 2024.

UWAGI KOŃCOWE

Atmosfera w podmiotach leczniczych w związku problematyką wynagrodzenia nie jest zbyt zadowalająca. Wizja konieczności wypłaty podwyżek bez dodatkowych pieniędzy z Ministerstwa Zdrowia to trudny do realizacji scenariusz. Prezes Ogólnopolskiego Związku Pracodawców Szpitali Powiatowych Waldemar Malinowski stwierdził, że „sytuacja placówek, szczególnie tych najmniejszych, już dziś jest tragiczna i jeżeli będą zmuszone wypłacić ustawowe podwyżki z dotychczasowych budżetów, nie będą miały za co leczyć” (Kowalska, 2025). Jednocześnie Minister Zdrowia Izabela Leszczyna zapowiedziała, że ustawa o najniższych wynagrodzeniach pracowników zatrudnionych w publicznym systemie ochrony zdrowia powinna ulec nowelizacji, aby podwyżki przyznawane były od stycznia, a nie od lipca. Jej zdaniem konieczność wygosparowania dodatkowych pieniędzy w połowie roku zaburza płynność finansową podmiotów leczniczych i jest sprzeczne z zasadami ekonomii (Kowalska, 2025). Zaznaczyła także, że nie ma ochrony zdrowia bez medyków, że dobre wynagrodzenia dla medyków są bardzo ważne i są podstawą systemu. Najważniejsze jest jednak bezpieczeństwo pacjentów i dostęp do opieki medycznej na najwyższym poziomie, a w związku z tym należy tak zarządzać finansowaniem ochrony zdrowia, aby wyważyć obie te wartości i żeby one się „pomieściły” w planie finansowym NFZ (Stawicka, Dązbłaż, 2025).

Spoglądając na problem „egzogennie”, warto zwrócić uwagę na to, co jest rzeczywistym problemem nie tylko formalnoprawnym i strukturalnym w kontekście makro, ale przede wszystkim, jak funkcjonowaniem podmiotów leczniczych muszą mierzyć się zarządzającym nimi. Dyrektorzy szpitali zapowiadali akcję protestacyjną, gdyż w 2025 roku według wyliczeń AOTMiT podwyżki pracowników na etatach mają wynieść 9,1 mld zł. Dodatkowo eksperci szacują, że biorąc pod uwagę koszty pozostałych umów, kontraktów, będzie potrzebne 18 lub nawet 19 mld zł (Polak, 2025). Prezes i główny ekonomista Instytutu Finansów Publicznych Sławomir Dudek stwierdził: „Mamy systemowy problem z planowaniem wydatków w ochronie zdrowia. [...]. Dziś widzimy, jak złożona jest to układanka, widzimy, że ten system nie działa (Polak, 2025). W całym tym kontekście wyłaniają się także inne problemy, stające się wyzwaniem, a które to zasadniczo najbardziej dotyczą beneficjentów usług zdrowotnych oraz samych pracowników służby zdrowia. Cenną uwagę zamieścił w swoim opracowaniu polski socjolog, co warto

przytoczyć w atmosferze prowadzonej tu analizy, a co także chcemy uczynić swoistą jej konkluzją: „[...] pacjent chce wiedzieć, czy placówka medyczna, szpital, przychodnia cieszą się opinią dobrze zorganizowanej i kierowanej. A ogólniej, czy organizacja służby zdrowia, cały system opieki zdrowotnej zapewnia finansowanie nowoczesnych procedur i ich dostępność dla potrzebujących pacjentów” (Sztompka, 2023: s. 197)

BIBLIOGRAFIA

1. Armstrong M. (2013), Zarządzanie wynagrodzeniami, Oficyna a Wolters Kluwer business, Warszawa.
2. Beck-Krala E. (2013), Wynagrodzenia pracowników w organizacji. Teoria i praktyka, Wydawnictwo AGH, Kraków.
3. Bugdol M. (2014), Znaczenie sprawiedliwości w zarządzaniu ludźmi. Dlaczego warto być sprawiedliwym, Difin, Warszawa.
4. Filip P. (2014), Koszty kapitału ludzkiego, [w:] Gospodarowanie kapitałem ludzkim w organizacji... w kierunku poprawy efektywności pracy, red. M. Grzebyk, A. Pierścieniak, P. Filip, Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego, Rzeszów, s. 177-201.
5. <https://isap.sejm.gov.pl/isap.nsf/download.xsp/WDU20170001473/U/D20171473Lj.pdf>, [dostęp: 11.05.2025].
6. Juchnowicz M., Kinowska H., Rostkowski T. (2021), Skuteczne systemy wynagradzania w biznesie i sektorze publicznym, Polskie Wydawnictwo Ekonomiczne, Warszawa.
7. Juszcak K., Podwyżki płac pracowników podmiotów leczniczych w lipcu 2024 r., dostępny pod adresem: <https://pawelczyk-kozik.pl/podwyzki-plac-pracownikow-podmiotow-leczniczych-w-lipcu-2024-r/>, [dostęp: 04.05.2025].
8. Juszcak K., Dykier D. (2025), Zmiany w umowach o pracę pracowników zatrudnionych w podmiotach leczniczych, dostępny pod adresem: <https://pawelczyk-kozik.pl/zmiany-w-umowach-o-prace-pracownikow-zatrudnionych-w-podmiotach-leczniczych/>, [dostęp: 11.05.2025].
9. Karkut A. (2024), Podwyżki wynagrodzeń w ochronie zdrowia od 1 lipca 2024 r., Serwis SZOZ, 11 lipca 2024, dostępny pod adresem: <https://serwiszoz.pl/wynagrodzenia/podwyzki-wynagrodzen-w-ochronie-zdrowia-od-1-lipca-2024-r.-8461.html>, [dostęp: 21.06.2025].
10. Komunikat Prezesa Głównego Urzędu Statystycznego z dnia 11 lutego 2025 r. w sprawie przeciętnego wynagrodzenia w gospodarce narodowej w 2024 r., M.P. 2025 poz. 125, dostępny pod adresem: <https://isap.sejm.gov.pl/isap.nsf/DocDetails.xsp?id=WMP20250000125>, [dostęp: 11.05.2025].
11. Komunikat Prezesa Głównego Urzędu Statystycznego z dnia 9 lutego 2024 r. w sprawie przeciętnego wynagrodzenia w gospodarce narodowej w 2023 r., M.P. 2024.110, dostępny pod adresem: <https://sip.lex.pl/akty-prawne/mp-monitor-polski/przecietne-wynagrodzenie-w-gospodarce-narodowej-w-2023-r-21939952>, [dostęp: 11.05.2025].
12. Kopec J. (2019), Wynagradzanie pracowników, [w:] Zarządzanie zasobami ludzkimi, red. R. Oczkowska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa, s. 284-288.
13. Kowalska K. (2025), Podwyżki dla służby zdrowia. Rząd dołoży pieniędzy, ale nie wiadomo czy wystarczą, Gazeta prawna, 6 czerwca 2025, dostępny pod adresem: <https://www.gazetaprawna.pl/wiadomosci/kraj/artykuly/9816194,razad-dolozy-pieniedzy-na-lipcowe-podwyzki-medykow-nie-wiadomo-czy-wy.html>, [dostęp: 21.06.2025].
14. Kurek D. (2022), Oczekiwania finansowe pracowników i ich determinanty a sytuacja na rynku pracy w Polsce, „Zeszyty Naukowe Politechniki Poznańskiej. Organizacja i Zarządzanie”, nr 85, (s. 133-156).
15. Obwieszczenie Marszałka Sejmu Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 24 marca 2025 r. w sprawie ogłoszenia jednolitego tekstu ustawy o działalności leczniczej, Dz.U. z 2025 r. poz. 450, dostępny pod adresem: <https://isap.sejm.gov.pl/isap.nsf/DocDetails.xsp?id=WDU20250000450>, [dostęp: 11.05.2025].

16. Obwieszczenie Prezesa Głównego Urzędu Statystycznego z dnia 19 lutego 2025 r. w sprawie przeciętnego wynagrodzenia miesięcznego w gospodarce narodowej w 2024 r. i w drugim półroczu 2024 r., M.P. z 2025 r. poz. 148, dostępny pod adresem: <https://stat.gov.pl/sygnalne/komunikaty-i-obwieszczenia/lista-komunikatow-i-obwieszczen/obwieszczenie-w-sprawie-przecietnego-wynagrodzenia-miesiecznego-w-gospodarce-narodowej-w-2024-r-i-w-drugim-polroczu-2024-r-,276,12.html>, [dostęp: 11.05.2025].
17. Pierścieniak A., Grzebyk M. (2014), Istota gospodarowania kapitałem ludzkim w organizacji, [w:] *Gospodarowanie kapitałem ludzkim w organizacji ... w kierunku poprawy efektywności pracy*, red. M. Grzebyk, A. Pierścieniak, P. Filip, Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego, Rzeszów, s. 10-30.
18. Polak M. (2025), Kiedy pieniądze na podwyżki medyków? NFZ zapewnia, że bez opóźnień. Kwota jednak wciąż nieznana, Rynek zdrowia, 03 czerwca 2025, dostępna pod adresem: <https://www.rynekzdrowia.pl/Finanse-i-zarzadzanie/Kiedy-pieniadze-na-podwyzki-medykow-NFZ-zapewnia-ze-bez-opoznien-Kwota-jednak-wciaz-nieznana,272177,1.html>, [dostęp: 21.06.2025].
19. Polak M. (2025), Podwyżki od 1 lipca. Ministerstwo Zdrowia opóźnia ujawnienie szczegółów, Rynek zdrowia, 18 czerwca 2025, dostępny pod adresem: <https://www.rynekzdrowia.pl/Finanse-i-zarzadzanie/Podwyzki-od-1-lipca-Ministerstwo-Zdrowia-opoznia-ujawnienie-szczegolow,272631,1.html>, [dostęp: 21.06.2025].
20. Rostkowski T. (2021), *Skuteczne systemy wynagradzania w biznesie i sektorze publicznym*, Polskie Wydawnictwo Ekonomiczne, Warszawa.
21. Rozporządzenie Ministra Zdrowia z dnia 17 lipca 2014 r. w sprawie wynagradzania za pracę pracowników podmiotów leczniczych działających w formie jednostki budżetowej, Dz.U.2025.518 t.j., dostępne na: <https://sip.lex.pl/akty-prawne/dzu-dziennik-ustaw/warunki-wynagradzania-za-prace-pracownikow-podmiotow-leczniczych-18112829>, [dostęp: 16.06.2025].
22. Rozporządzenie Ministra Zdrowia z dnia 18 czerwca 2025 r. w sprawie wysokości zasadniczego wynagrodzenia miesięcznego lekarzy i lekarzy dentyistów odbywających specjalizację w ramach rezydentury, Dz.U. z 2025 r. poz. 812, dostępny pod adresem: <https://isap.sejm.gov.pl/isap.nsf/DocDetails.xsp?id=WDU20250000812>, [dostęp: 30.06.2025].
23. Rozporządzenie Ministra Zdrowia z dnia 24 czerwca 2024 r. w sprawie wysokości zasadniczego wynagrodzenia miesięcznego lekarzy i lekarzy dentyistów odbywających specjalizację w ramach rezydentury (Dz.U. 2024 poz. 957), dostępny pod adresem: <https://isap.sejm.gov.pl/isap.nsf/DocDetails.xsp?id=WDU20240000957>, [dostęp: 01.06.2025].
24. Rozporządzenie Rady Ministrów z dnia 12 września 2024 r. w sprawie wysokości minimalnego wynagrodzenia za pracę oraz wysokości minimalnej stawki godzinowej w 2025 r., Dz.U. z 2024 r. poz. 1362, dostępny pod adresem: <https://isap.sejm.gov.pl/isap.nsf/DocDetails.xsp?id=WDU20240001362>, [dostęp: 11.05.2025].
25. Stawicka I., Dązbłaż B. (2025), Podwyżkowy pat w ochronie zdrowia trwa, szpitale bez pieniędzy, 20.06.2025, dostępny pod adresem: <https://www.prawo.pl/zdrowie/podwyzki-w-ochronie-zdrowia-od-1-lipca-2025-r-problemy,533499.html>, [dostęp: 21.06.2025].
26. Sztompka P. (2023), *Wiarygodność. Sekret dobrych relacji, Znak Horyzont*, Kraków.
27. Ustawa z dnia 26 czerwca 1974 roku Kodeks pracy, Dz. U. z 2025 r. poz. 277, dostępna pod adresem: <https://isap.sejm.gov.pl/isap.nsf/download.xsp/WDU19740240141/U/D19740141Lj.pdf>, [dostęp: 04.05.2025].
28. Ustawa z dnia 5 grudnia 1996 r. o zawodach lekarza i lekarza dentyisty, Dz.U. 1997 nr 28 poz. 152, dostępna pod adresem: <https://isap.sejm.gov.pl/isap.nsf/DocDetails.xsp?id=wdu19970280152>, [dostęp: 16.06.2025].
29. Ustawa z dnia 8 czerwca 2017 roku o sposobie ustalania najniższego wynagrodzenia zasadniczego niektórych pracowników zatrudnionych w podmiotach leczniczych, Dz. U. z 2017 r. poz. 1473, dostępna pod adresem: <https://isap.sejm.gov.pl/isap.nsf/DocDetails.xsp?id=WDU20170001473>, [dostęp: 16.06.2025].

WIELOCZYNNIKOWA ETIOLOGIA DEPRESJI - PRZEGLĄD NARRACYJNY MULTIFACTORIAL ETIOLOGY OF DEPRESSION - A NARRATIVE REVIEW

EDYTA KUBAJKA¹, URSZULA ŁOPUSZAŃSKA²

¹ ABSOLWENTKA AKADEMII NAUK SPOŁECZNYCH I MEDYCZNYCH W LUBLINIE
- AKADEMIA NAUK STOSOWANYCH, UL. ZAMOJSKA 47, 20-102 LUBLIN

² WYDZIAŁ NAUK SPOŁECZNYCH, AKADEMIA NAUK SPOŁECZNYCH I MEDYCZNYCH W LUBLINIE
- AKADEMIA NAUK STOSOWANYCH, UL. ZAMOJSKA 47, 20-102 LUBLIN

Streszczenie

Depresja jest jednym z najczęściej występujących zaburzeń psychicznych na świecie, pomimo postępu, jaki dokonał się w jej leczeniu, w dalszym ciągu jej etiologia nie jest dokładnie poznana. Celem niniejszego artykułu jest przegląd aktualnego stanu wiedzy na temat przyczyn powstawania depresji. Na podstawie analizy badań i metaanaliz z ostatnich 10 lat przy użyciu bazy Pub Med., Ebsco oraz Google Scholar, wyłoniono 83 pozycje, które uwzględniono w niniejszej pracy. Etiologia depresji jest wieloczynnikowa i obejmuje czynniki genetyczne, biologiczne, psychologiczne i środowiskowe. Depresja nie jest chorobą dziedziczną, dziedziczne są jedynie predyspozycje (współczynnik odziedziczalności depresji wynosi 37%), które zwiększają prawdopodobieństwo jej wystąpienia. Badania potwierdzają wpływ środowiska wewnątrzmacicznego oraz rolę łożyska w powstawaniu depresji. Do biologicznych czynników powstawania depresji zalicza się m.in.: zaburzone układy neuroregulacyjne obwodów nerwowych, powodujące wtórne zaburzenia neuroprzekazników (serotoniny, dopaminy, GABA, noradrenaliny oraz glutamianu i glicyny), zaburzenia plastyczności mózgu (hipokamp), zaburzenia hormonów tarczycy, płciowych; otyłość; zaburzenia metaboliczne; choroby współistniejące. Coraz więcej publikacji podkreśla znaczenie wzrostu cytokin prozapalnych w depresji. Powstała cytokinowa teoria etiologii depresji, traktująca ją jako chorobę o charakterze immunologicznym. Do czynni-

Abstract

Depression is one of the most common mental disorders in the world. Despite progress in its treatment, its etiology is still not fully understood. The aim of this article is to review the current state of knowledge about the causes of depression. Based on the analysis of studies and meta-analyses from the last 10 years using the Pub Med., Ebsco and Google Scholar databases, 83 items were selected and included in final analyses. The etiology of depression is multifactorial and includes genetic, biological, psychological and environmental factors. Depression is not a hereditary disease, only predispositions are inherited (the heritability coefficient of depression is 37%), which increases the likelihood of its occurrence. Research confirms the influence of the intrauterine environment and the role of the placenta in the development of depression. The biological factors of depression include: disturbed neuroregulation systems of nervous circuits, causing secondary disorders of neurotransmitters (serotonin, dopamine, GABA, norepinephrine, glutamate and glycine), disorders of brain plasticity (hippocampus), disturbances of thyroid and sex hormones; obesity; metabolic disorders; comorbidities. More and more publications emphasize the importance of the increase in pro-inflammatory cytokines in depression. A cytokine theory of the etiology of depression was developed, treating it as an immunological disease. Psychological factors of depression include: low self-esteem; tendency to self-crit-

ków psychologicznych depresji zaliczyć można: niską samoocenę, skłonność do samokrytyki, brak poczucia bezpieczeństwa fizycznego i emocjonalnego, depresyjne schematy myślowe, słabe umiejętności społeczne, brak umiejętności radzenia sobie ze stresem. Wśród czynników środowiskowych depresji wymienia się: problemy finansowe; wojny; a także zanieczyszczenia powietrza czy zmiany klimatu. Na początek depresji wpływa wiele czynników, między innymi czynniki rodzinne, wczesne doświadczenia życiowe, zaburzenia neuroendokrynne oraz genetyczne. Epigenetyka i immunologia dostarczają coraz więcej informacji na temat etiologii depresji, ale dokładny mechanizm powstawania jest w dalszym przedmiocie badań.

Słowa kluczowe: depresja, epigenetyka, cytokiny prozapalne, zanieczyszczenia powietrza, zmiany klimatu

icism; lack of physical and emotional security; depressive thought patterns; poor social skills; lack of ability to cope with stress. The environmental factors of depression include: financial problems; wars; as well as air pollution and climate change. The onset of depression is influenced by many factors, including family factors, early life experiences, neuroendocrine and genetic disorders. Epigenetics and immunology provide more and more information about the etiology of depression, but the exact mechanism of its development is still under investigation.

Keywords: depression, epigenetics, pro-inflammatory cytokines, air pollution, climate change

WPROWADZENIE

Termin „depresja” rozumiany jest jako zespół doświadczeń, obejmujący nie tylko nastrój, ale także doświadczenia fizyczne, psychiczne i behawioralne, który określa bardziej długotrwały, szkodliwy i poważny stan, który może zostać rozpoznany klinicznie jako zespół depresyjny. Depresja jest chorobą zaliczaną do zaburzeń nastroju (Sekhon, 2023). W jej obrazie klinicznym dominują objawy, które mogą mieć znaczący wpływ na codzienne życie, takie jak: jak trudności ze snem, zaburzenia apetytu i popędu seksualnego, obniżenie nastroju, uporczywe uczucie smutku i utraty zainteresowań, utrata sprawności intelektualnej, w postaci problemów z koncentracją uwagi i pamięci, chęć izolacji, a nawet myśli i tendencje samobójcze (Otte, 2016). Aby rozpoznać depresję, ważny jest czas trwania powyższych objawów, to jest minimum dwa tygodnie (Tolentino, Schmidt, 2018).

Depresja jest powszechnym zaburzeniem psychicznym. Światowa Organizacja Zdrowia (ang. World Health Organization WHO) określa, że na świecie cierpi na nią 5% dorosłych. Jak podaje najnowszy raport Funduszu Narodów Zjednoczonych na rzecz Dzieci (ang. United Nations International Children’s Emergency Fund, UNICEF) na temat dobrostanu dzieci i młodzieży w 21 krajach na świecie, ponad 13% nastolatków w wieku 10–19 lat mierzy się ze zdiagnozowanymi zaburzeniami psychicznymi. To blisko 86 milionów młodych ludzi w wieku 15–19 lat i 80 milionów w wieku 10–14 lat na świecie (Keeley, 2021).

Według szacunków WHO ponad 280 milionów ludzi zmaga się z depresją. W latach 2005-2015 na świecie odnotowano wzrost zachorowań na depresję o 18%. WHO

przewiduje, że do 2030 r. depresja stanie się najczęściej diagnozowaną jednostką chorobową na świecie (WHO, 2023).

Zgodnie z szacunkami Instytucji Metryki i Oceny Zdrowia (ang. Institute for Health Metrics and Evaluation IHME), wśród krajów europejskich, największy odsetek osób chorujących na depresję (F32, F33 wg ICD-10) i dystymię (F34.1 wg ICD-10) w 2017 r. występował w Portugalii, Finlandii, Estonii, Szwecji oraz na Litwie i był wyższy niż 5%. Odsetek ten w prawie we wszystkich wymienionych krajach (z wyjątkiem Litwy) był wyższy niż w 2012 r. Według danych IHME, w Polsce na depresję w 2017 r. chorowało 2,8% populacji i było to o 0,36 punktów procentowych więcej niż w 2012 r. w całej Unii Europejskiej (ang. European Union, EU) Polska była krajem o najniższym odsetku osób chorujących na depresję (IHME, 2021).

Należy jednak podkreślić, że Organizacja Współpracy Gospodarczej i Rozwoju (ang. Organization for Economic Cooperation and Development, OECD) w raporcie *Health at Glance: Europe 2018* wskazuje, że różnice pomiędzy krajami mogą wynikać z faktu, że w krajach o większej świadomości problemu zaburzeń psychicznych, mniejszej stygmatyzacji chorych i łatwiejszym dostępie do opieki psychiatrycznej chorzy są szybciej diagnozowani i istnieje wyższe prawdopodobieństwo, że w przypadku wystąpienia problemów psychicznych sami zgłoszą się po odpowiednią pomoc (Pawlak, 2022).

Dane Narodowego Funduszu Zdrowia (NFZ) wskazują, że depresja to coraz poważniejszy problem społeczny i zdrowotny. Według danych NFZ w 2017 roku ok. 1,2 mln osób, w Polsce chorowało na depresję, a jej rozpowszechnienie w grupie kobiet stanowiło 3,2%, a w grupie mężczyzn 2,4% (Narodowy Fundusz Zdrowia, 2020).

W 2018 r. świadczenia z rozpoznaniem depresji udzielono 631,6 tys pacjentom. Najczęściej świadczenia były udzielane osobom w wieku 55-64 lata. Udział pacjentów leczonych z powodów depresji w grupach wiekowych od 18 do 64 lat zmalał o 5,8 punktów procentowych, ale w grupach poniżej 18 roku życia (r.ż.) wzrósł o 0,8 punktów procentowych i powyżej 65 r.ż. wzrósł o 5,1 punktów procentowych. W grupie osób z rozpoznaniem głównym lub współistniejącym depresji dominowały kobiety. Liczba ta utrzymywała się na podobnym poziomie w latach 2013-2018. Najwięcej osób z rozpoznaniem depresji w 2018 roku potwierdzono w województwie kujawsko-pomorskim, lubelskim, wielkopolskim, łódzkim (Narodowy Fundusz Zdrowia, 2020).

Depresja często wpływa na różne płaszczyzny życia, między innymi na aktywność i wydajność w pracy, na wyniki w szkole, relacje i kontakty z rodziną i przyjaciółmi (Schwartz-Mette, 2020: s. 644-700). Osoby doświadczające depresji często rezygnują z udziału w życiu społecznym. Dodatkowo depresja może prowadzić do pogorszenia stanu zdrowia fizycznego (Lin, 2020).

Podstawowym i najskuteczniejszym sposobem rozpoznawania depresji jest stosowanie diagnozy stawianej na podstawie wywiadu i badania klinicznego z wykorzystaniem istniejących, powszechnie zaakceptowanych kryteriów diagnostycznych. Rozróżnianie pomiędzy stanami nastroju mieszczącymi się w ramach ogólnie przyjętej normy, a tymi zaliczanymi już do sfery zaburzeń jest domeną wykwalifikowanych specjalistów: lekarzy psychiatrów i psychologów klinicznych. Lekarze specjaliści swoje diagnozy sta-

wiają w oparciu o systemy klasyfikacyjne chorób. Grupa zaburzeń nastroju, do których zaliczamy depresję, ma szerokie spektrum wpływu na chorego. Zaburzenia depresyjne charakteryzują się depresyjnym nastrojem (np. smutnym, drażliwym, pustym) lub utratą przyjemności, którym towarzyszą inne objawy poznawcze, behawioralne lub neurovegetatywne, które w istotny sposób wpływają na zdolność jednostki do funkcjonowania (Spencer, 2015).

ICD-11 (ang. International Classification of Diseases, 11th Revision), (ICD-11, 2023) i DSM-5 (ang. Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders, 5th Edition), (APA, 2013) to dwie główne klasyfikacje stosowane do rozpoznawania depresji na świecie (Kulbat i wsp., 2023: s. 188-195).

W ICD-11 epizod depresyjny definiuje się jako równoczesne występowanie co najmniej pięciu z listy dziesięciu objawów, które muszą występować przez większą część dnia, prawie codziennie, przez co najmniej 2 tygodnie. Jednym z tych objawów musi być obniżony nastrój lub wyraźnie zmniejszone zainteresowanie lub przyjemność z wykonywania czynności. Zaburzenie nastroju musi skutkować znacznym upośledzeniem czynnościowym i nie może być przejawem innego stanu zdrowia, spowodowanego działaniem substancji, leku lub żałobą.

Dziesięć objawów to: (1)obniżony nastrój; (2) znacznie zmniejszone zainteresowanie lub przyjemność z czynności; (3) zmniejszona zdolność koncentracji i utrzymywania uwagi lub wyraźne niezdecydowanie; (4) przekonanie o niskiej własnej wartości lub nadmierne lub niewłaściwe poczucie winy; (5) beznadziejność co do przyszłości; (6) nawracające myśli o śmierci lub myśli samobójcze lub dowody próby samobójczej; (7) znaczne zaburzenia snu lub nadmierny sen; (8) znaczne zmiany apetytu lub masy ciała; (9) pobudzenie lub spowolnienie psychomotoryczne oraz (10) zmniejszona energia lub zmęczenie. Charakterystyka epizodu depresyjnego jest jednym z sporadycznych przypadków w ICD-11, w których „podane są określone progi zarówno liczby, jak i czasu trwania objawów. Ponadto próg dotyczący liczby objawów (co najmniej pięć) jest zgodny z DSM, podczas gdy nie było go w ICD-10 (co najmniej cztery)” (Stein, 2020: s. 9).

Wg DSM-5 do rozpoznania tzw. ciężkich zaburzeń depresyjnych (ang. Major Depression Episode, MDE) wymagane jest wystąpienie pięciu lub więcej objawów w ciągu 2 tygodni. Jednym z objawów powinien być przynajmniej nastrój depresyjny lub anhedonia (utrata zainteresowań lub przyjemności). Wtórnymi objawami MDE są zmiany apetytu lub masy ciała, trudności ze snem (bezsenna lub nadmierna senność), pobudzenie lub opóźnienie psychomotoryczne, zmęczenie lub utrata energii, zmniejszona zdolność myślenia i koncentracji, uczucia bezwartościowości lub nadmiernego poczucia winy i myśli samobójcze (Tolentino, Schmidt, 2018).

Depresja jest chorobą o złożonej i wieloczynnikowej etiologii. Może być uwarunkowana psychologiczne, biologiczne lub społeczne. Przyczyny depresji są „wyjątkowo złożone i jest wśród nich wiele czynników o różnym nasileniu, a proces prowadzący do depresji jest wieloletni” (Borowicz, Rybka, 2016: s. 4).

Celem niniejszego artykułu jest przedstawienie i analiza czynników, które prowadzą do rozwoju zaburzeń depresyjnych.

ETIOLOGIA DEPRESJI

Etiologia zaburzeń depresyjnych jest wieloczynnikowa i obejmuje czynniki: genetyczne, biologiczne, psychologiczne i środowiskowe. Należy mieć na uwadze, że czynników powodujących depresję u jednej osoby może występować kilka równocześnie. Depresja jest chorobą niejednorodną. Możemy wskazać na wiele czynników, które mogą przyczynić się do jej powstania. Ogólnie stwierdzić można, że do pogłębienia depresji zazwyczaj przyczyniają się traumatyczne fakty z życia danej osoby, powodujące zmiany biochemiczne i morfologiczne w obrębie mózgu (Pels, 2020: s. 169-183).

CZYNNIKI GENETYCZNE

Badania wskazują na znaczącą rolę czynników genetycznych w powstawaniu depresji, ale nie znaleziono jednoznacznej przyczyny w tym zakresie (Dunn, 2015). Na początek depresji wpływa wiele czynników, włączając w to między innymi czynniki rodzinne, wczesne doświadczenia życiowe, zaburzenia neuroendokrynne oraz genetyczne. Badania prowadzone wśród bliźniąt pokazują istotność czynników genetycznych i środowiskowych, szczególnie wówczas, jeśli się na siebie nakładają (Panasiuk, 2018: s. 49-64). Aktualnie przyjmuje się, że depresja nie jest chorobą dziedziczną, ale dziedziczne są predyspozycje, które zwiększają prawdopodobieństwo wystąpienia depresji. U potomstwa rodziców cierpiących na depresję, częściej stwierdza się ich występowanie (McAdams i wsp., 2014: s. 1138-1173). Badania bliźniaków wykazały, że współczynnik odziedziczalności depresji wynosi 37% a dane z badań rodzinnych wskazują na dwu- do trzykrotny wzrost ryzyka depresji u potomstwa pierwszego stopnia pacjentów chorujących na depresję. Dodatkowo stwierdzono, że odziedziczalność ma szczególny wpływ na ciężkie formy depresji a ciężkość choroby zależy od tego, czy zaburzenia depresyjne są dziedziczone po matce, czy po ojcu. Wykazano, że odziedziczalność MDD jest większa u kobiet niż u mężczyzn (Shadrina, 2018: online; Tseng, 2023).

Ciekawych rezultatów dostarczają badania dzieci wychowywanych w rodzinach adopcyjnych, które szerzej wyjaśniają relacje geny - środowisko w powstawaniu depresji, z racji braku jakichkolwiek ich genetycznych powiązań z ich adopcyjnymi rodzicami (Kerr, 2013: s. 723-734). Badania wskazują, że depresja rodziców adopcyjnych koreluje z depresją potomstwa, ale nie koreluje z używaniem substancji psychoaktywnych oraz destrukcyjnym zachowaniem. Objawy depresyjne u rodziców adopcyjnych mają za to wpływ na zachowania ich dzieci. Na przykład depresja rodziców adopcyjnych stwarza ryzyko rozdrażnienia dziecka w wieku 18 miesięcy. Co ciekawe objawy depresyjne u rodziców biologicznych nie mają głównego wpływu na rozwój stanów rozdrażniania u małych dzieci (McAdams i wsp., 2015: s. 2583-2594).

W celu znalezienia genetycznych czynników zaburzeń depresyjnych dotychczas zastosowano różne podejścia metodologiczne (analiza genów kandydujących, analiza asocjacji całego genomu, sekwencjonowanie całego genomu) i wykazano dużą liczbę powiązań między genami a różnymi wariantami klinicznymi zaburzeń depresyjnych i ich podfenotypami. Jednak w większości przypadków powiązania te nie zostały po-

twierdzone w badaniach replikacyjnych. Wykazano, że tylko niewielka liczba genów jest powiązana z ryzykiem rozwoju zaburzeń depresyjnych (Shadrina, 2018). Dotychczasowe badania w zakresie genetycznych przyczyn depresji wskazują na wielogenowość bez wyraźnego wpływu głównego genu na jej powstawanie (Kwong, 2021).

Aktualnie wskazuje się na znaczącą rolę dysfunkcji mitochondriów a dokładniej na rolę wariantów genetycznych w mitochondrialnym DNA (mtDNA) w powstawaniu zaburzeń depresyjnych. Zaburzenia depresyjne wiążą się ze zwiększoną produkcją mitochondrial ROS (mtROS) a także ze spadkiem szybkości produkcji mitochondrialnego ATP i stosunku enzymów mitochondrialnych w mięśniach u pacjentów z MDD (Kasahara, 2018: s. 731-738).

W badaniach pośmiertnych próbek mózgów pacjentów z MDD wykryto rzadkie mutacje homoplazmatyczne w genach syntazy ATP 8 (ATP8), syntazy ATP 6 (ATP6), ND5 i cytochromu b (CYTB), jednak nie wykazano powiązań między haplogrupami mitochondriów a MDD (Sequeira, 2015: online; Shadrina, 2018).

Duże nadzieje w wyjaśnieniu zjawiska dziedziczenia i niedziedziczenia depresji pokłada się w epigenetyce, nauce, która próbuje wyjaśnić, dlaczego niektóre geny są aktywne a inne pozostają niewykorzystane do końca życia (Penner-Goeke, 2019: s. 397-405).

Zagadnienie epigenetyki określa mechanizmy, które mogą powodować „ekspresję genów i zmieniać fenotyp komórek” (Chmielewska, 2019: s. 1414). Grecki prefiks *epi* – oznacza „ponad”, co dowodzi, że zmiany epigenetyczne nie są powiązane ze „zmianą sekwencji DNA, ale są nabytymi zmianami struktury chromatyny i/lub modyfikacjami nukleotydów. Epigenetyka zajmuje się również badaniem mechanizmów, przez które czynniki środowiskowe mogą prowadzić do trwałych zmian w budowie genów i zwiększać wrażliwość na choroby, np. te związane ze stresem (Chmielewska, 2019: s. 1414).

Najnowsze badania potwierdzają wpływ środowiska wewnątrzmacicznego na rozwój i zdrowie, zarówno w życiu płodowym, jak i późniejszym okresie życia (Roro, 2022). Hipoteza rozwojowego pochodzenia zdrowia i choroby tzw. Rozwój Pochodzenia Zdrowia i Chorób (ang. Developmental Origins of Health and Disease, DOHaD) potwierdza, że środowisko okołoporodowe i okres rozwoju prenatalnego może wpływać na zdrowie dziecka nienarodzonego i jego dalszy rozwój (Hoffman, 2017: s. 951-970). Stres prenatalny wpływa na jakość środowiska wewnątrzmacicznego i jest silnie powiązany z zaburzeniami behawioralnymi i neurorozwojowymi (Coussons-Read, 2013: s. 52-57). Łożyisko jest narządem, który ma wyjątkowy wpływ na narażenie prenatalne w kontekście DOHaD, ponieważ za jego pośrednictwem dziecko otrzymuje od matki składniki odżywcze, tlen, produkty przemiany materii i docierają do niego bodźce endokrynologiczne z organizmu matki. Łożyisko jest połączeniem między matką a dzieckiem w czasie ciąży i jest głównym zabezpieczeniem środowiska prenatalnego, odgrywając kluczową rolę we wzroście i rozwoju neurologicznym płodu. Łożyisko zostało opisane jako trzeci mózg, który łączy mózg płodu z dojrzałym mózgiem matki (O'Connor, 2019). Można przyjąć, że jest podstawą dla zrozumienia prenatalnego wpływu środowiska na rozwój neurologiczny i potencjalnie może mieć wpływ na wystąpienie zaburzeń neurorozwojowych i neuropsychiatrycznych w późniejszym życiu.

Najnowsze badania z 2023 roku potwierdzają, że zaburzenia ekspresji genu związane z metylacją DNA chromatyny w łożysku zwiększają ryzyko wystąpienia chorób psychicznych takich jak: schizofrenia, choroba afektywna i depresja. Możemy na tej podstawie założyć że nieprawidłowości ekspresji genów na etapie życia płodowego, są związane z ryzykiem zachorowania na depresję. Coraz więcej dowodów potwierdza rolę łożyska w rozwoju układu nerwowego i potencjalnie w późniejszym wystąpieniu zaburzeń neuropsychiatrycznych (Cilleros-Portet i wsp., 2023).

CZYNNIKI BIOLOGICZNE

Depresja może być uwarunkowana biologicznie (Remes, 2021). Przypadki depresji mogą wynikać z nieprawidłowego funkcjonowania ośrodkowego układu nerwowego (OUN) na poziomie komórkowym czy białkowym (Czéh, 2018).

Neurologia molekularna i genetyka udzielają ważnych informacji na temat mechanizmów odnoszących się do podstaw zaburzeń depresyjnych w OUN. Przeprowadzane badania potwierdzają wagę „nieprawidłowości w działaniu poszczególnych sieci neuronalnych w mózgu, które są podstawą neuropatofizjologicznych oraz klinicznych objawów wielu chorób OUN w tym zaburzeń depresyjnych i lękowych” (Kazula, 2018: s. 460). Jedną z teorii przyczyn zachorowań na depresję, mówi o znaczeniu zaburzenia transportera serotoniny i zaburzeniu neuroplastyczności neuronalnej w jej powstawaniu (Kraus, 2017: s. 317-326).

Neuroplastyczność mózgu polega na dostosowywaniu się struktur mózgu do potrzeb funkcjonowania człowieka, w tym do stresu. Szczególną właściwością jest umiejętność pokonywania długotrwałego stresu bez aktywowania patologicznych mechanizmów ograniczających stres np. depresji. W depresji plastyczność mózgu jest zaburzona co powoduje, że nie występują mechanizmy samonaprawcze a depresja nie ustępuje samoistnie. W patofizjologii depresji uważa się, że zamiast jednej ogniskowej anomalii mózgowej może dojść do zakłócenia obwodów funkcjonalnych łączących różne obszary mózgu (Albert, 2019: s. 147-150). Do takich obszarów należy między innymi hipokamp. Badania potwierdzają, że pacjenci z depresją mają mniejszy hipokamp (Roddy, 2019: s. 487-497). Dodatkowo stwierdza się u nich liczne lezje w korze przedczołowej, które dotyczą obszaru Brodmanna 24 (część przedniej części kory obręczy), kory oczodołowo-czołowej, środkowej, kory przedczołowej, grzbietowo-bocznej, kory przedczołowej. Badania potwierdziły, że po leczeniu lekami przeciwdepresyjnymi następuje wzrost objętości istoty szarej i aktywności nerwowej w tych obszarach mózgu. Ponadto u pacjentów z depresją stwierdza się również zmniejszenie objętości wzgórza odpowiedzialnego za integrację bodźców zmysłowych, emocji i pobudzenia (Albert, 2019: s. 147-150).

„Neurotransmitery to związki chemiczne uwalniane z aksonu, stanowiącego wypustkę neuronu” (Goluch-Koniuszy, Fugiel, 2016: s. 532), w wyniku nasilonej fali depolaryzacyjnej, które uczestniczą w przekazywaniu impulsów w układzie nerwowym. Zakłócona integracja tych związków i ich funkcjonowanie w mózgu jest jedną

z przesłanek dotyczących etiopatogenezy zaburzeń psychicznych. Do typowych neurotransmiterów zaliczamy „ester acetylocholina, aminokwasy (kwas glutaminowy, kwas γ -aminomasłowy) oraz aminy biogenne (dopamina, adrenalina, noradrenalina, serotonina i histamina). W ich syntezie w mózgu znaczącą rolę odgrywa: ilość i rodzaj spożytego białka będącego źródłem aminokwasów (L-ty-rozyny, fenyloalaniny, tryptofanu, kwasu glutaminowego, histydy), węglowodanów, kwasów tłuszczowych, witamin (B1, B6, B9, B12, C, E), składników mineralnych (Ca, Na, K, Mg, Fe, Mn, Zn, J) oraz cholin” (Goluch-Koniuszy, Fugiel, 2016: s. 532).

Za podstawowe przyczyny powstania depresji uważa się „zaburzenia w mózgowym poziomie neuroprzekaźników, głównie serotoniny, lecz także noradrenaliny i dopaminy, a także zmiany w gęstości ich receptorów oraz aktywowanych przez nie dróg wewnątrz komórkowego przekazu sygnału. Ta monoaminergiczna teoria depresji powstała głównie w oparciu o mechanizm działania większości stosowanych leków przeciwdepresyjnych, zwiększających poziom monoamin” (Budziszewska, 2016: s. 6). W depresji dochodzi nie tylko do zaburzeń w systemach neuroprzekaźników centralnego systemu nerwowego (CSN), ale także do dysfunkcji układu hormonalnego, głównie poprzez zwiększone wydzielanie kortyzolu, zaburzenia układu immunologicznego, zaburzenia metaboliczne, czy zmiany w funkcji neuronów i komórek glejowych w różnych obszarach mózgu (Budziszewska, 2016: s. 6; Nandam, 2020: s.22).

Początkowo uważano, że duża MDD, rozpoznawana wg DSM wynika głównie z nieprawidłowości neuroprzekaźników, przede wszystkim serotoniny, noradrenaliny i dopaminy. Dowodem na to było stosowanie w leczeniu depresji różnych leków przeciwdepresyjnych, takich jak selektywne inhibitory receptora serotoniny, inhibitory receptora serotoniny i noradrenaliny, inhibitory receptora dopaminy i noradrenaliny. Jest potwierdzone, że osoby z myślami samobójczymi mają niski poziom metabolitów serotoniny. Najnowsze opinie wskazują, że depresja wiąże się przede wszystkim z bardziej złożonymi układami neuroregulacyjnymi i obwodami nerwowymi, powodując wtórne zaburzenia układów neuroprzekaźników (Bains, Abdijadid, 2022).

Stwierdzono, że kwas gamma-aminomasłowy, (ang. gamma-aminobutyric acid GABA), neuroprzekaźnik hamujący oraz glutaminian i glicyna, które są głównymi neuroprzekaźnikami pobudzającymi, także odgrywają rolę w przyczynach powstania depresji. Faktem jest, że pacjenci z depresją mają niższe poziomy GABA w osoczu, płynie mózgowo-rdzeniowym i mózgu (Luscher, 2011: s. 383-406). Stawiana jest teza, że GABA wywiera działanie przeciwdepresyjne poprzez hamowanie wstępujących szlaków monoaminowych, w tym układów mezoaktywnych i mezolimbicznych. Zbadano, że leki, które antagonizują receptory N-metylo-D-asparaginowy (ang. N-methyl-D-aspartate receptor NMDA), mają właściwości przeciwdepresyjne (Cutler, 2023: s. 228).

Nieprawidłowości funkcjonowania tarczycy i hormonu wzrostu są również zaangażowane w przyczynę zaburzeń nastroju (Nuguru, 2022). Stres o dużym nasileniu występujący we wczesnym etapie życia, może spowodować drastyczne zmiany w reakcjach neuroendokrynych i behawioralnych, które mają wpływ na zmiany strukturalne w korze mózgowej, prowadząc do ciężkiej depresji w późniejszym życiu. Strukturalne

i funkcjonalne obrazowanie mózgu osób z depresją wykazało odpowiednio zwiększone hiperintensywność w obszarach podkorowych i zmniejszony metabolizm przedniego mózgu po lewej stronie. Badania prowadzone w grupie bliźniaków z rodzin adopcyjnych wykazały rolę genów w podatności na depresję. Badania genetyczne potwierdzają bardzo wysoki wskaźnik zgodności bliźniąt z MDD, zwłaszcza bliźniąt jednojajowych. Zdarzenia życiowe i cechy osobowości również odgrywają ważną rolę. Bezradność życia wiąże się z występowaniem depresji i doświadczaniem niekontrolowanych zdarzeń. Zgodnie z teorią poznawczą depresja występuje w wyniku niskiego poziomu umiejętności poznawczych u osób podatnych na depresję (Bains, Abdijadid, 2022).

Stwierdzono również przypadki depresji na skutek przyjmowania niektórych leków np. glikokortykosteroidów, żeńskich hormonów płciowych, niektórych leków hipotensyjnych, cholinergicznym i cholinolitycznym. Depresja może być spowodowana również przebytymi operacjami, urazami głowy, w okresie porodu, czynnikami okołoporodowymi, menopauzą czy andropauzą. Może być również spowodowana chorobą współistniejącą przy chorobach związanych z zaburzeniami przemiany materii, kardiologicznym, neurologicznym, jak również bez wyraźnej przyczyny (Szczygieł, 2018: s. 99-106). Wzajemna zależność między chorobami psychicznymi i somatycznymi wskazuje, że choroby somatyczne mogą być wywoływane zaburzeniami psychicznymi i odwrotnie, przewlekłe choroby somatyczne mogą być przyczyną rozwoju zaburzeń psychicznych (Penninx, 2013).

Poza stwierdzonym obniżonym nastrojem, typowym dla depresji, występują również objawy somatyczne, takie jak zaburzenie apetytu oraz snu, bóle zawroty głowy, problemy z koncentracją, bóle mięśni, stawów jamy brzusznej oraz klatki piersiowej. Występujące w depresji objawy somatyczne prowadzą do poszukiwania pomocy u innych specjalistów niż psychiatra. Depresja, przez lekarzy innych specjalizacji, bywa u tych pacjentów nierozpoznana, ponieważ naturalną rzeczą jest smutek towarzyszący chorobie, a objawy somatyczne depresji mogą być przypisywane np. chorobie nowotworowej (Kiszkowska-Grudny, 2013: s. 119-128).

Najczęściej współistniejącymi z depresją jednostkami chorobowymi są: choroba niedokrwienna serca, choroba Parkinsona, astma, udar mózgu, nowotwory złośliwe, cukrzyca. Choroba wieńcowa w tym naczyniowa może przyczyniać się do depresji poprzez deformację sieci neuronowych zaangażowanych w regulację emocji – przede wszystkim szlaków czołowo-prążkowiowych, które łączą grzbietowo-boczną korę przedczołową, korę oczodołowo-czołową, przedni i grzbietowy zakręt obręczy. Obwodów limbiczny, a szczególnie hipokamp i ciało migdałowate, są również zaangażowane w depresję (Chand, Hasana, 2022).

Choroby przewlekłe to schorzenia, które powodują zmiany dotychczasowego życia. Diagnoza choroby to nie tylko problem medyczny, ale również obciążenie dla zdrowia psychicznego. Na reakcję pacjenta składa się wiele czynników, w tym rodzaj choroby, sposób i metody leczenia, wiek pacjenta, oraz otoczenie i jego zmiana w związku z przebiegiem choroby. W miarę postępowania choroby pojawia się stres związany z ograniczeniem dotychczasowego funkcjonowania, zmniejszeniem samodzielności, rezygnacją lub zmianą z dotychczasowego stylu życia. Zazwyczaj zbiegają się z tym koszty

leczenia i rehabilitacji, utrata pracy, przyjaciół, pogorszenie funkcjonowania w dotychczasowym środowisku. Chorzy przytłoczeni poczuciem bezradności popadają w depresję (Xiao, 2022: 1798-1804).

Większość chorób przewlekłych ma bezpośredni wpływ na obniżenie jakości życia seksualnego. Problem ten dotyczy w przewadze pacjentów psychiatrycznych. Zależność pomiędzy depresją a zaburzeniami sfery seksualnej jest dwukierunkowa. Dysfunkcje seksualne mogą być następstwem istniejącej już choroby ze względu na patogenезę jej objawów. Połowie pacjentów z depresją towarzyszy lęk, który aktywuje autonomiczny układ nerwowy (AUN). Wzrost napięcia układu współczulnego zmniejsza libido, jednocześnie zmniejszenie odpowiedzi przywspółczulnej skutkuje mniejszym ukrwieniem narządów płciowych oraz wzrostem suchości pochwy (Pięta, Mosiołek, 2020: s. 1-6).

Hormony płciowe wpływają na zachowanie ludzi. Wahania w poziomach hormonów związanych z cyklem miesięczkowym wpływają na nastrój, funkcje poznawcze i zachowanie kobiet. Kobiety ze względu na budowę anatomiczną i fizjologiczną są w sposób szczególny narażone na ujawnienie różnych zaburzeń emocjonalnych, a nawet depresyjnych. Ze względu na częstotliwość występowania, należy zwrócić uwagę na przedmiesiączkowe zaburzenia nastroju (Jurkiewicz, Kołpa, 2015: s. 13-19). Prawidłowe, regularne cykle miesięczne są lustrem stanu zdrowia kobiety. Mają na nie wpływ różne czynniki zewnętrzne. Zespół napięcia przedmiesiączkowego (ang. Premenstrual Syndrome, PMS) jest zespołem objawów somatycznych i psychicznych, gdzie równocześnie zazwyczaj występuje rozdrażnienie, zmęczenie, drażliwość, stany depresyjne, melancholia, obniżenie samooceny, nadwrażliwość piersi, uczucie zatrzymania wody w organizmie, biegunki i zaparcia, bóle głowy. Objawy te najbardziej odczuwalne są w wieku 25-35 lat (Kozłowski, 2017: s. 866-872).

Poziom hormonów wytwarzanych przez gruczoł tarczycy „tyroksynę i trijodotyroninę, są pochodnymi aminokwasu tyrozyny oraz kalcytoninę” (Liskowska, 2018: s. 4). Również wpływają one na zachorowanie na depresję, ponieważ mogą obniżać sprawność seksualną, obniżać metabolizm oraz nastrój. Nieprawidłowości tarczycy i hormonu wzrostu są również zaangażowane w zaburzenia nastroju (Bains, Abdijadid, 2022). Kolejnym hormonem związanym z przyczynami depresji jest kortyzol, nazywany hormonem stresu. Spowodowany stresem wzrost poziomu kortyzolu powoduje depresję przez wpływ na zmniejszenie neurotransmisji serotonergicznej, co wynika z interakcji glikokortykoidów i układów serotonergicznych w mózgu (Grzegorzewska, Borkowska, 2020).

Wyniki badań wskazują na silny związek otyłości z depresją. Depresja zwiększa prawdopodobieństwo rozwoju otyłości w przyszłości (Obara-Gołębiowska, Nowicka-Sauer, 2017: s. 192) i odwrotnie bycie otyłym może spowodować depresję w późniejszym czasie. Obniżenie masy ciała jest czynnikiem redukującym poziom depresji. Natomiast zaburzenia depresyjne utrudniają zmianę nawyków żywieniowych i przy ograniczeniu aktywności fizycznej utrudniają zmniejszenie masy ciała. Dokładne rozpoznanie współwystępowania tych problemów jest bardzo ważne w leczeniu nadwagi i otyłości (Obara-Gołębiowska, Nowicka-Sauer, 2017: s. 192-196).

Inne badania natomiast wykazały, że wraz ze wzrostem masy ciała wzrasta nasilenie objawów depresji, otyłość zwiększa ryzyko rozwoju depresji, ale depresja nie zwiększa

ryzyka wystąpienia otyłości. Wspólnym mianownikiem depresji i otyłości są cytokiny, które odgrywają decydującą rolę w regulacji bilansu energetycznego. Dysregulacja ośrodkowej syntezy cytokin i ich receptorów może zaburzyć „homeostazę energetyczną organizmu prowadząc do utraty masy ciała lub otyłości”. Obecnie realizowane są badania mające na celu weryfikujące hipotezę o ośrodkowym i zapalnym patomechanizmie powstawania chorób układu krążenia, otyłości i zaburzeń nastroju (Łopuszańska i wsp., 2016: s. 122-133).

W patofizjologii depresji istotną rolę odgrywają procesy zapalne (Beurel, 2020). Aktualnie uważa się, że depresja jest powiązana zarówno z przewlekłą odpowiedzią zapalną o niskim stopniu nasilenia, aktywacją odporności komórkowej, jak i aktywacją kompensacyjnego układu odruchów przeciwzapalnych (ang. the compensatory anti-inflammatory reflex system, CIRRS), charakteryzującą się negatywnymi procesami immunoregulacyjnymi. Depresji klinicznej towarzyszy zwiększony stres oksydacyjny i nitrozacyjny oraz reakcje autoimmunologiczne skierowane przeciwko neoepitopom modyfikowane przez stres nitrozacyjny. W jednym z badań wykazano, że wlewy endotoksyn w celu wywołania uwalniania cytokin mogą wywoływać zachowania podobne do depresji. Wlewy egzogennych cytokin mogą powodować również behawioralne i poznawcze cechy depresji (Berk, 2013). Powstała cytokinowa teoria postawienia depresji, a jej postulaty opierają się między innymi na fakcie, że u pacjentów z depresją obserwuje się zwiększone stężenia cytokin prozapalnych (Talarowska i wsp., 2019: s. 848-857).

W patomechanizmie związku między procesami prozapalnymi a depresją obserwuje się również podwyższone stężenie interleukin takich jak: interleukiny 1 b (IL-1b), IL-2, IL-4, IL-6. Dodatkowo u pacjentów z depresją obserwuje się zmiany w stężeniach czynnika martwicy nowotworów alfa (TNF-a, tumor necrosis factor alfa) i interferonu gamma (INF-g, interferon gamma). Potwierdzeniem związku procesów prozapalnych z depresją jest występująca zależność między stosowaniem leków przeciwdepresyjnych, a obniżeniem stężenia cytokin z jednoczesną poprawą stanu klinicznego pacjenta (Galecki, 2012: s. 68-75).

CZYNNIKI PSYCHOLOGICZNE

Do typowych psychologicznych przyczyn zaburzeń depresyjnych możemy zaliczyć szereg cech osobniczych, które wpływają na sposób interpretowania przez nas informacji o sobie i świecie, m.in.: (1) niska samoocena; (2) skłonność do samokrytyki; (3) brak poczucia bezpieczeństwa fizycznego i emocjonalnego; (4) depresyjne schematy myślowe (tendencje do automatycznego interpretowania wydarzeń na swoją niekorzyść, np. „znowu mi nie wyszło”, „to zapewne moja wina”); (5) słabe umiejętności społeczne; (6) oraz wspomniana wcześniej podatność na stres i brak umiejętności radzenia sobie z nim (Miernik-Jaeschke, Namysłowska, 2016).

Traumatyczne wydarzenia z dzieciństwa, szczególnie te które powtarzają się z dużym natężeniem, zaostwiają chroniczny stres oraz bieżące przeciążenia, które jednak nie decydują same w sobie o ryzyku depresji. Pomimo to zwiększają ryzyko wystąpienia choroby poprzez oddziaływanie na odpowiedź na stres. „Prawdopodobieństwo zatem

zachorowania zwiększa się w momencie wystąpienia przewlekłych trudności czy dramatycznych wydarzeń, które dotyczą wcześniejszych nierozwiązanych problemów i wymienionych czynników podatności” (Dugiel, 2018: s. 38).

Wydarzenia życiowe takie jak: śmierć bliskiej osoby, trudna sytuacja rodzinna, konflikty małżeńskie, konflikty interpersonalne, choroby, kłopoty z dziećmi, trudna sytuacja ekonomiczna, nadużycia seksualne mają szczególne znaczenie. Często występują w roli czynników inicjujących początek chorób afektywnych. Dodatkowymi czynnikami, które mogą przyczynić się do występowania choroby, są indywidualne cechy jednostki (reaktywność) oraz środowisko społeczne danej osoby. Istotne znaczenie ma również poczucie koherencji. To, czy dane negatywne wydarzenie życiowe wpłynie na wystąpienie depresji, zależy od stopnia, w jakim odpowiada ono schematom pacjenta, zaburza jego samoocenę, plany i aspiracje. „Wystąpienie objawów stresu depresyjnego uwarunkowane jest nie tylko zdarzeniami życiowymi, ale i długotrwałym oddziaływaniem” (Dugiel, 2018: s. 38).

Przyjmując, że występuje związek między poziomem koherencji a skutecznością radzenia sobie w sytuacjach stresowych „w obliczu stresorów to właśnie poczucie koherencji człowieka uruchamia jego zasoby i jest odpowiedzialne w dużym stopniu za poradzenie sobie z sytuacją. Jest bowiem źródłem prężności człowieka i jego odporności” (Ruszkiewicz, 2015: s. 66).

Osoby chorujące na depresję, w większym stopniu niż osoby zdrowe, mają większe trudności z poradzeniem sobie z stresującymi sytuacjami i uznają je za bardziej zagrażające i trudniejsze do rozwiązania. Do takiej oceny zdarzeń mogą się przyczyniać dysfunkcjonalne schematy poznawcze, które wykorzystują chorzy na depresję. Osoby chorujące w obliczu trudnych sytuacji częściej stosują mechanizm zaprzeczania oraz unikania w porównaniu do osób bez zaburzeń psychicznych (Orzechowska, 2013).

Czynniki społeczno-kulturowe wpływające na występowanie zaburzeń depresyjnych to model socjalizacji, przemiany społeczno-kulturowe, płęć a w szczególności role przypisywane płci żeńskiej, a także stresujące wydarzenia życiowe takie jak samotność, rozwód lub śmierć bliskiej osoby. Dla młodzieży oprócz oddziaływania czynników społeczno-kulturowych na powstanie ryzyka depresji nakładają się kłopoty w nawiązywaniu relacji z rówieśnikami, rodzicami, nauczycielami. Niepowodzenia w szkole, brak odpowiedniego wsparcia otoczenia, choroby, nadużywanie alkoholu, narkotyków, doświadczanie przemocy, zmiana środowiska i konflikty w rodzinie stanowią dodatkowe czynniki występowania depresji (Prusak, 2017: s. 107).

CZYNNIKI ŚRODOWISKOWE

Do środowiskowych przyczyn zwiększających ryzyko wystąpienia depresji możemy zaliczyć zdarzenia stresogenne i sytuacje kryzysowe (długotrwałe bezrobocie, problemy finansowe) (Marazziti i wsp., 2021: s. 7-13), jak i czynniki takie jak wojna (Lim, 2022), zmiana klimatu (Clayton, 2021), czy zanieczyszczenia środowiska (Ali, 2019). Te ostatnie są szczególnie istotne, ponieważ wg danych WHO 9 na 10 osób na świecie oddycha

zanieczyszczonym powietrzem. Zanieczyszczone powietrze jest przyczyną 7 milionów zgonów rocznie w skali globu. Zundel i współ. w systematycznym przeglądzie literatury wykazali, że w 95% analizowanych badaniach wystąpiły istotne związki między zanieczyszczeniami powietrza a depresją. Dotyczyło to występowania związków między zanieczyszczeniami a objawami depresji takimi jak: zwiększony stan zapalny i stres oksydacyjny, zmiany w neuroprzekaznikach i neuromodulatorach oraz ich metabolitach w wielu obszarach mózgu lub w obrębie mózgu: hipokampu (66% analizowanych artykułów), kory przedczołowej (7%) i ciała migdałowatego (1%) (Zundel i współ., 2022: s. 272-300).

W metaanalizie Zeng i współautorzy wykazano, że istnieje istotny związek między zanieczyszczeniami powietrza, w zakresie takich związków jak: PM2.5, PM10, NO₂, SO₂, CO a depresją, ale nie wykazano by związek ten dotyczył O₃ (Zeng i współ., 2019).

Związek między zanieczyszczeniami powietrza a ryzykiem zachorowania na depresję, może być modelowany przez czynniki genetyczne, czego dowiodły obszernie badania w grupie 490 780 osób. Narażenie na PM2.5, PM10, NO₂, i NO_x było istotnie dodatnio powiązane z ryzykiem zachorowania na depresję. Zanieczyszczenia powietrza i warianty genetyczne wywierały istotny addytywny wpływ na ryzyko. Osoby z wyższym ryzykiem genetycznym były bardziej narażone na rozwój depresji pod wpływem wysokiego poziomu zanieczyszczenia powietrza (Fu i współ., 2022).

Istnieje coraz więcej badań podkreślających, że gwałtowne zmiany klimatu mogą nasilać objawy niektórych zaburzeń chorób psychicznych takich jak: zaburzenia afektywne, depresyjne czy schizofrenia (Gawrych, 2022: s. 903-915). Nagłe uderzenia gorąca, powodzie, erozja wybrzeży, zmiany jakości gleby i inne klęski żywiołowe mogą również zakłócić gospodarcze i społeczne struktury leżące u podstaw zdrowia psychicznego. Na przykład zmiana klimatu może zmienić korzystne warunki rolnicze i ostatecznie prowadzić do niepewności zatrudnienia i wpływać na postęp depresji u mieszkańców krajów rozwijających się (Clayton, 2021).

Tak zwany stres finansowy (ang. financial stress) może być traktowany jako ekonomiczny wyznacznik depresji (Cao i współ., 2021). Stres finansowy jest pozytywnie powiązany z depresją. Związek ten występuje zarówno w krajach o wysokich, jak i niskich i średnich dochodach, ale siła tego związku jest wyższa w populacjach o niskich dochodach lub zamożności (Guan i współ., 2022).

PODSUMOWANIE

Depresja stanowi jedną z najczęstszych chorób na świecie. Jej etiologia jest złożona i ciągle niepoznana. Choć istnieje coraz więcej badań w zakresie przyczyn powstawania depresji, to wciąż niewiadomy jest dokładny obraz jej powstawania. Z przeglądu dotychczasowych badań wynika, że zaburzenia depresyjne mogą być wywołane czynnikami takimi jak: biologiczne, genetyczne, psychologiczne i środowiskowe, lub współwystępowaniem niektórych z nich. Badania w zakresie genetycznych przyczyn depresji wskazują na wielogenowość bez wyraźnego wpływu jednego genu na jej powstawanie. Aktualnie uważa się, że serotonina nie odgrywa tak istotną rolę w patomechanizmie powstawania

depresji, jak sądzono dotychczas. Uważa się, że czynniki prozapalne i wzrost cytokin prozapalnych regulują patomechanizm depresji, jak również stanowią bezpośrednią przyczynę depresji. Zmiany klimatu, pogorszona jakość powietrza na świecie w pewnym stopniu mogą tłumaczyć wzrost zachorowań na depresję.

BIBLIOGRAFIA

1. Albert P. (2019), Adult neuroplasticity: A new 'cure' for major depression? „Journal of Psychiatry and Neuroscience”, pp. 44:147–150. doi: 10.1503/jpn.190072.
2. Ali N. A. (2019), Growing Evidence for the Impact of Air Pollution on Depression, „Ochsner J Journal”, p. 19(1):4. doi: 10.31486/toj.19.0011. PMID: 30983893.
3. Bain, N., Abdijadid S. (2022), National Library of Medicine. [https://www.ncbi.nlm.nih.gov/books/NBK559078/?log\\$=activity](https://www.ncbi.nlm.nih.gov/books/NBK559078/?log$=activity)
4. Berk M. W. (2013), So depression is an inflammatory disease, but where does the inflammation come from? BMC Med, <https://doi.org/10.1186/1741-7015-11-200>.
5. Beurel, E. T. (2020), The Bidirectional Relationship of Depression and Inflammation: Double Trouble. Neuron., pp. 22;107(2):234-256. doi: 10.1016/j.neuron.2020.06.002.
6. Borowicz M., Rybka M., (2016), Wybrane aspekty jakości życia pacjentów z depresją, „Innowacje w Pielęgniarstwie i Naukach o Zdrowiu”, nr 1, s. 55-62.
7. Budziszewska B. (2016), Stres a depresja. „Wszechświat” t. 67, nr 1, s. 5-11.
8. Cao H. Z., Fine M.A., Zhou N. (2021), Temporal dynamics of the association between financial stress and depressive symptoms throughout the emerging adulthood. „Journal of Affect Disorders”, pp. 1; 282: 211-218. doi: 10.1016/j.jad.2020.12.166.
9. Chand S. P., Hasana A. (2022), Depresja, <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/books/NBK430847/>
10. Chmielewska N. S. (2019), Mechanizmy epigenetyczne stresu i depresji, „Psychiatria Polska”, nr 6, s. 1413-1428.
11. Cilleros-Portet A., Lesseur C., Marí S. et al. (2025), Potentially causal associations between placental DNA methylation and schizophrenia and other neuropsychiatric disorders, „Nature Communications”, 16, 2431. <https://doi.org/10.1038/s41467-025-57760-3>.
12. Clayton S. (2021), Climate Change and Mental Health, „Current Environmental Health Reports”, nr 8, s. 1-6. doi: 10.1007/s40572-020-00303-3.
13. Coussons-Read M. (2013), Effects of prenatal stress on pregnancy and human development: mechanisms and pathways, „Obstetric Medicine”, nr 6, s. 52-57. doi: 10.1177/1753495X12473751.
14. Cutler A.J., Mattingly G.W., Maletic V. (2023), Understanding the mechanism of action and clinical effects of neuroactive steroids and GABAergic compounds in major depressive disorder, „Translational Psychiatry”. doi: 10.1038/s41398-023-02514-2.
15. Czéh B. N. (2018), Clinical Findings Documenting Cellular and Molecular Abnormalities of Glia in Depressive Disorders, „Frontiers in Molecular Neuroscience”. doi: 10.3389/fnmol.2018.00056.
16. Dugiel G. (2018), Zaburzenia depresyjne - ujęcie teoretyczne, „Polish Journal of Health and Fitness”. https://pjhf.wsbip.edu.pl/images/artykuly/2018/4_2018.pdf
17. Dunn E. B. (2015), Genetic determinants of depression: recent findings and future directions, „Harvard Review of Psychiatry”. doi: 10.1097/HRP.0000000000000054.
18. Fu, Z. L. (2022), Air pollution, genetic factors and the risk of depression, „Science of the Total Environment”. doi: 10.1016/j.scitotenv.2022.158001.
19. Gałęcki, P. (2012), Teoria zapalna depresji, „Psychiatria”, nr 9, s. 68-75.
20. Gawrych M. (2022), Climate change and mental health: a review of current literature, „Psychiatria Polska”, nr 56, s. 903-915. doi: 10.12740/PP/OnlineFirst/131991.
21. Goluch-Koniuszy Z., Fugiel J. (2016), Rola składników diety w syntezie wybranych neurotransmiterów. „Kosmos”, nr 4, s. 523-534.

22. Grzegorzewska I., Borkowska A. (2020), Zaburzenia emocjonalne (internalizacyjne), red. L. Cierpiatkowska, http://konferencja.raclawicka.gda.pl/doc/zaburzenia_nastroju.pdf. Warszawa.
23. Guan N. G.-J., Guariglia A., Moore P., Xu F., Al-Janabi H. (2022), Financial stress and depression in adults: A systematic review. doi: 10.1371/journal.pone.0264041.
24. IHME T. I. (2021), Retrieved from <https://www.healthdata.org/>
25. Jurkiewicz B., Kołpa M. (2015), Stres a ryzyko wystąpienia depresji u ludzi, „Problemy Pielęgniarstwa”, nr 1, s. 13-19.
26. Kasahara T. K. (2018), What Can Mitochondrial DNA Analysis Tell Us About Mood Disorders? „Biological Psychiatry”. doi: 10.1016/j.biopsych.2017.09.010.
27. Kazula A. (2018, Wrzesień 18), Neuroaktywne steroidy i neurosteroidy. „Farmacja Polska, nr 8, s. 460-485.
28. Kerr D. R. (2013), Influences of biological and adoptive mothers' depression and antisocial behavior on adoptees' early behavior trajectories. „Journal of Abnormal Child Psychology”, nr 41, s. 723-734.
29. Kędziała-Olech, H., Żak, G., Kalinowska, B., Wągrocka, A., Perestret, G., Bielawski, M. (2015), Częstość zamierzonych samookaleczeń bez intencji samobójczych - Nonsuicidal Self-Injury (NSSI) wśród szkół ponadpodstawowych w odniesieniu do wieku i płci. „Psychiatria Polska”, nr 4, s. 765-778.
30. Kiszowska-Grudny A. (2013), Zaburzenia psychiczne u chorych na nowotwory – podejście kliniczne. „Onco Review” nr 2, s. 119-128.
31. Kozłowski P. K. (2017), Ocena częstości występowania objawów zespołu napięcia przedmiesiączkowego u młodych kobiet. „Journal of Education, Health and Sport”, nr 7, s. 866-872.
32. Kraus C.C.E. (2017), Serotonin and neuroplasticity - Links between molecular, functional and structural pathophysiology in depression. „Neuroscience & Biobehavioral Reviews”, nr 77, s. 317-326. doi: 10.1016/j.neubiorev.2017.03.007.
33. Kulbat A., Karwańska A., Kulbat M., Brzychczy P., Majcher M., Górka D., Sierpień M., Majcher M., Świercz K., Pikulicka A. (2023), Impact Of Physical Activity And Health Education On The Development Of Depression, „Journal of Education, Health and Sport”, nr 4, s. 188-195.
34. Kwong A. M. (2021), Polygenic risk for depression, anxiety and neuroticism are associated with the severity and rate of change in depressive symptoms across adolescence. „Journal of Child Psychology and Psychiatry”, nr 12, s. 1462-1474. doi: 10.1111/jcpp.13422.
35. Lin S. T. (2020), Mental health status among women of reproductive age from underserved communities in the United States and the associations between depression and physical health. A cross-sectional study. „PLoS Journals”, doi: 10.1371/journal.pone.023.
36. Liskowska M. (2018), Leczenie chorób tarczycy. Łódź, Uniwersytet Medyczny.
37. Luscher B.S.Q. (2011), The GABAergic deficit hypothesis of major depressive disorder. „Molecular Psychiatry”, nr 4, s. 383-406. doi: 10.1038/mp.2010.120.
38. Łopuszańska U., Podstawka D., Sidor K., Mazurkiewicz A., Kryś-Noszczyk K., Derewianka-Polak, M., Makra-Studzińska M. (2016), Depresja wyzwaniem XXI wieku. Wybrane aspekty chorób cywilizacyjnych. Uniwersytet Medyczny w Lublinie, Lublin.
39. Marazziti D. A. Avella MT, Mucci N, Della Vecchia A, Ivaldi T, Palermo S, Mucci F. (2021), Impact of economic crisis on mental health: a 10-year challenge. „CNS Spectrums”, nr 1, s. 7-13. doi: 10.1017/S1092852920000140.
40. McAdams T. A. (2014), Accounting for genetic and environmental confounds in associations between parent and child characteristics: a systematic review of children-of-twins studies. „Psychological Bulletin”, nr 140, s. 1138-1173.
41. McAdams T. R. (2015), The relationship between parental depressive symptoms and offspring psychopathology: evidence from a children-of-twins study and an adoption study. „Psychological Medicine”, nr 12, s. 2583-2594. doi: 10.1017/S0033291715000501.
42. Miernik-Jaeschke M., Namysłowska, I. (2016, Listopad 23), Medycyna Praktyczna. Dostępny pod adresem: <https://www.mp.pl/pacjent/pediatrics/choroby/psychiatria/81302,zaburzenia-depresyjne-u-dzieci-i-mlodziezy>

43. Nandam LS, B. M. (2020), Cortisol and Major Depressive Disorder-Translating Findings From Humans to Animal Models and Back. „Frontiers in Psychiatry”. doi: 10.3389/fpsy.2019.00974.
44. Narodowy Fundusz Zdrowia. (2020), NFZ o zdrowiu Depresja. Narodowy Fundusz Zdrowia, Departament Analiz i Innowacji.
45. Nuguru SP, R. S. (2022), Hypothyroidism and Depression: A Narrative Review. „Cureus”. doi: 10.7759/cureus.28201.
46. Obara-Gołębiowska M. P., Nowicka-Sauer, K. (2017), Poziom lęku i depresji wśród pacjentów Oddziału Leczenia Otyłości. „Polski Przegląd Nauk o Zdrowiu”, nr 2, s. 191-196.
47. O'Connor TG, M. R. (2019), Placental Studies for Child Development. „Child Development Perspectives”, nr 3, s. 193-198. doi: 10.1111/cdep.12338.
48. Orzechowska, A. Z., Zajączkowska M., Talarowska M., Gałecki P. (2013), Depression and ways of coping with stress: a preliminary study. „Medical Science Monitor”, nr 19, s. 1050-1056. doi: 10.12659/MSM.889778.
49. Otte, C. G. (2016), Major depressive disorder. „Nature Reviews Disease Primers”. doi: 10.1038/nrdp.2016.65.
50. Panasiuk, B. P. (2018), Zaburzenia depresyjne i afektywne (diagnoza, terapia i profilaktyka), „Zeszyty Naukowe Gdańskiej Szkoły Wyższej” nr 4, s. 49-64.
51. Pels, K. (2020), O molekularnej patogenezie stresu i depresji. „Kosmos”, nr 1, s. 169-183.
52. Penner-Goeke, S. B. (2019), Epigenetics and depression. „Dialogues in Clinical Neuroscience”, nr 4, s. 397-405. doi: 10.31887/DCNS.2019.21.4/ebinder.
53. Penninx, B. M. (2013), Understanding the somatic consequences of depression: biological mechanisms and the role of depression symptom profile. „BMC Medicine”. doi.org/10.1186/1741-7015-11-129.
54. Pięta, A., Mosiołek, A. (2020), Dysfunkcje seksualne u kobiet. „Seksuologia Polska”, nr 18, s. 1-6.
55. Prusak I. (2017), Obraz ciała a depresyjność u młodzieży ponadgimnazjalnej. Nowy Sącz.
56. Remes, O. M. (2021), Biological, Psychological, and Social Determinants of Depression: A Review of Recent Literature. „Brain Sciences”. doi: 10.3390/brainsci11121633.
57. Roddy DW, F. C. (2019), The Hippocampus in Depression: More Than the Sum of Its Parts? Advanced Hippocampal Substructure Segmentation in Depression. „Biological Psychiatry” nr 6, s. 487-497. doi:10.1016/j.biopsych.2018.08.021.
58. Roro M. D. (2022), Influence of intrauterine factors on birth weight and on child linear growth in rural Ethiopia: A prospective cohort study. „PLoS Journals”. doi: 10.1371/journal.pone.0272620.
59. Ruskiewicz M. E. (2015), Rola duchowości i poczucia koherencji jako czynników chroniących przed wypaleniem zawodowym wśród wolontariuszy opieki paliatywnej. „Psychoonkologia”, nr 2, s. 64-73.
60. Schwartz-Mette R. A., Shankman J., Dueweke A.R., Borowski S., Rose A.J. (2020), Relations of friendship experiences with depressive symptoms and loneliness in childhood and adolescence: A meta-analytic review. (1. Psychological bulletin, Ed.) APA PsycArticles, s. 664-700. https://doi.org/10.1037/bul0000239
61. Sekhon S. G. (2023), Mood Disorder. In: StatPearls [Internet]. Treasure Island (FL): StatPearls Publishing, p. PMID: 32644337.
62. Sequeira A. R. (2015), Mitochondrial mutations in subjects with psychiatric disorders. „PLoS Journals”. doi: 10.1371/journal.pone.0127280.
63. Shadrina M. B. (2018), Genetics Factors in Major Depression Disease. „Frontiers in Psychiatry”. doi: 10.3389/fpsy.2018.00334.
64. Spencer C. E. (2015), The International Classification of Diseases (ICD) mental and behavioural disorders section. https://doi.org/10.1002/9781118625392.wbecp257
65. Stein D. S. (2020), Mental, behavioral and neurodevelopmental disorders in the ICD-11: an international perspective on key changes and controversies. https://doi.org/10.1186/s12916-020-1495-2
66. Szczygieł B. W. (2018), Depression - definition, history of views, recognition. „Periodyk Naukowy Akademii Polonijnej”, nr 5, s. 99-106.

67. Talarowska M.E., Kowalczyk M., Maes M., Carvalho A., Su K.P., Szemraj J., Gałecki P. (2019), Immune to happiness - inflammatory process indicators and depressive personality traits. „Archives of Medical Science”, nr 4, s. 848-857. doi: 10.5114/aoms.2019.83146.
68. Tolentino J.C., Schmidt S.L. (2018), DSM-5 Criteria and Depression Severity: Implications for Clinical Practice. „Frontiers in Psychiatry”. doi: 10.3389/fpsyt.2018.00450. PMID: 30333763; PMCID: PMC6176119.
69. Tseng H. L. (2023), Sex difference in the associations among risk factors with depression in a large Taiwanese population study. „Frontiers in Public Health”. doi: 10.3389/fpub.
70. WHO (2023), Depressive disorder (depression). Dostępny pod adresem: <https://www.who.int/news-room/fact-sheets/detail/depression>
71. Xiao S, S. L. (2022), The impact of chronic diseases on psychological distress among the older adults: the mediating and moderating role of activities of daily living and perceived social support. „Aging Mental Health”, nr 9, s. 1798-1804. doi: 10.1080/13607863.2021.
72. Zeng Y. L. (2019), Ambient air pollution exposure and risk of depression: A systematic review and meta-analysis of observational studies. „Psychiatry Research”, nr 276, s. 69-78. doi: 10.1016/j.psychres.2019.04.019.
73. Zundel C. R. i wsp. (2022), Air pollution, depressive and anxiety disorders, and brain effects: A systematic review. „Neurotoxicology”, t. 93, s. 272-300. doi: 10.1016/j.neuro.2022.10.011.

**ZARYS ODPOWIEDZIALNOŚCI PIELĘGNIARKI/POŁOŻNEJ ZA BŁĄD MEDYCZNY
W POLSKIM SYSTEMIE PRAWNYM - ZAGADNIENIA WYBRANE**
OUTLINE OF NURSE/MIDWIVES RESPONSIBILITY FOR MEDICAL ERROR IN
THE POLISH LEGAL SYSTEM - SELECTED ISSUES

DAMIAN MARGIEL

WYDZIAŁ NAUK MEDYCZNYCH, AKADEMIA NAUK SPOŁECZNYCH I MEDYCZNYCH W LUBLINIE
- AKADEMIA NAUK STOSOWANYCH, UL. ZAMOJSKA 47, 10-102 LUBLIN

Streszczenie

Artykuł przedstawia zarys postępowania w zakresie odpowiedzialności zawodowej w stosunku do pielęgniarki i położnej, która popełniła błąd medyczny czy też dopuszcza się łamania zasad deontologicznych o których mowa w Kodeksie Etyki Zawodowej Pielęgniarki i Położnej. W pierwszej części artykułu została wskazana i podkreślona samodzielność zawodowa pielęgniarek i położnych jaka została przyznana na mocy ustawy. Przedstawiono czym jest błąd medyczny, wskazano podział błędów medycznych, a także wskazano na główne przyczyny powstawania błędów. Zasadnicze meritum artykułu stanowi zarys postępowania w zakresie odpowiedzialności zawodowej jakie toczy się w stosunku do pielęgniarki lub położnej. Przedstawiono aktualny ustawowy zarys postępowania składający się z 4 zasadniczych etapów. Całość kończy się wnioskiem, iż przez istotę pielęgniarstwa należy rozumieć jako służenie innym, pielęgnowanie ich, opiekę, wzajemne kontakty, wyjaśnianie, porozumiewanie się i obserwację. Smutnym tłem misji pielęgniarstwa i położnictwa jest wzrastająca liczba skarg na jakość świadczeń realizowanych przez powyższe profesje.

Słowa kluczowe: odpowiedzialność zawodowa, przewinienie zawodowe, pielęgniarki i położne, błąd medyczny, przyczyny błędów

Abstract

The article outlines the procedures related to professional accountability concerning nurses and midwives who have committed a medical error or violated the deontological principles outlined in the Code of Professional Ethics for Nurses and Midwives. The first part of the article highlights and emphasises the professional autonomy granted to nurses and midwives under statutory law. It defines what constitutes a medical error, presents a classification of such errors, and identifies the main causes of their occurrence. The core of the article is a presentation of the procedural framework for professional accountability applicable to nurses and midwives. It describes the current statutory process, which consists of four key stages. The article concludes with the assertion that the essence of nursing should be understood as serving others, providing care, nurturing, maintaining interpersonal relationships, explaining, communicating, and observing. A sad backdrop to the mission of nursing and midwifery is the increasing number of complaints regarding the quality of services provided by these professions.

Keywords: professional responsibility, professional misconduct, nursing and midwives, medical error, causes of errors

WPROWADZENIE

Pielęgniarki i położne to wykwalifikowane grupy zawodowe, uprawnione do sprawowania opieki medycznej nad pacjentami w zakresie codziennej - podstawowej pielęgnacji. Zgodnie z wykładnią art. 2 ustawy o zawodzie pielęgniarki i położnej z 15 lipca 2011 r. pielęgniarki i położne są samodzielnymi zawodami medycznymi (Ustawa o zawodzie pielęgniarki i położnej z dnia 15.11.2011 r. Dz. U. Nr 174, poz. 1039).

Należy więc postawić pytanie, czym jest samodzielność zawodowa i czy samodzielność zawodowa pielęgniarek istnieje w praktyce? Odpowiedzią na to pytanie jest m.in. Rozporządzenie Ministra Zdrowia z dnia 28 lutego 2017 r. w sprawie rodzaju i zakresu świadczeń zapobiegawczych, diagnostycznych, leczniczych i rehabilitacyjnych udzielanych przez pielęgniarkę albo położną samodzielnie bez zlecenia lekarskiego (Rozporządzenie Ministra Zdrowia z dnia 28 lutego 2017 r. w sprawie rodzaju i zakresu świadczeń zapobiegawczych, diagnostycznych, leczniczych i rehabilitacyjnych udzielanych przez pielęgniarkę albo położną samodzielnie bez zlecenia lekarskiego Dz. U. 2017, poz. 497). Przez usamodzielnienie zawodu pielęgniarki i położnej należy rozumieć poszerzenie zadań i kompetencji zawodowych w szeroko pojętym procesie leczenia i podejmowania czynności autonomicznych lub przy współpracy i koordynacji ze strony lekarza (Chmurski, 2018: s. 2). Przyznanie większych uprawnień pielęgniarkom i położnym to uznanie większej fachowości dla wspomnianych profesji, ale także zobowiązanie do stałego podnoszenia swoich kwalifikacji. Dorota Karkowska zwraca uwagę na fakt, że Ustawodawca nie uzależnił kompetencji do udzielenia świadczeń samodzielnie od konieczności współpracy z lekarzem i zapewnienie przez niego nadzoru nad czynnościami wykonywanymi przez pielęgniarkę i położną. Pielęgniarka i położna po samodzielnym wykonaniu świadczeń jest zobowiązana poinformować lekarza bez zbędnej zwłoki pod którego opieką pacjent się znajduje o podjętych decyzjach. Rozwiązanie to, nie jest aktem kontroli wykonanych świadczeń przez pielęgniarkę, lecz podyktowane jest interesem pacjenta. Informacja ta ma przyczynić się do właściwej kontynuacji leczenia (Karkowska, 2007: s. 11). Zgodnie z Rozporządzeniem Ministra Zdrowia w sprawie świadczeń gwarantowanych z zakresu podstawowej opieki zdrowotnej pacjent ma prawnie zagwarantowane świadczenia pielęgniarki POZ, położnej POZ oraz pielęgniarki środowiska nauczania i wychowania (Rozporządzenie Ministra Zdrowia z dnia 24.09.2013 r., w sprawie świadczeń gwarantowanych z zakresu podstawowej opieki zdrowotnej, Dz. U. 2013, poz. 1248). Świadczenia te obejmują m.in. wizyty w domu pacjenta, wizyty w warunkach ambulatoryjnych, wizyty patronażowe etc. Z badań jakościowych, przeprowadzonych wśród ankietowanych pacjentów wynika, że najważniejszym zadaniem z punktu widzenia samych pacjentów jest udzielanie wsparcia informacyjnego i emocjonalnego starszym podopiecznym oraz ich rodzinom (Zaczyk i wsp., 2009: s. 301-306).

Każda profesja, również pielęgniarki i położnej, związana jest z określoną jakością jej wykonywania. Dbanie o jakość to istotny cel działań pielęgniarki i położnej. W ocenie Avedis'a Donabediana jakość opieki zdrowotnej może być oceniana w odniesieniu do trzech elementów: struktury, procesu i wyniku (Donabedian, 2003: s. 46-48). Zapewnienie jakości w pielęgniarstwie opieki POZ to bezpieczeństwo usług, dostępność

świadczeń oraz ciągłość opieki. Bezpieczeństwo usług wymaga odpowiednich kwalifikacji pielęgniarek, stosowania nowoczesnych metod pielęgnowania oraz posługiwania się standardami postępowania (Kilańska, 2010: s.140-142).

Wykonywanie obowiązków w każdej profesji niesie ze sobą ryzyko popełnienia błędu, a w efekcie doprowadzenie do odpowiedzialności zawodowej, jaka jest bezpośrednio powiązana z kompetencjami, które Konstytucja RP przyznaje każdemu, utworzonemu w drodze ustawy samorządowi zawodowemu. Zgodnie z wykładnią art. 17 ust. 1 Konstytucji RP samorząd zawodowy tworzony jest zarówno po to, aby reprezentować osoby wykonujące określony zawód zaufania publicznego, jak i po to, aby sprawować pieczę nad wykonywaniem tego zawodu w granicach interesu publicznego i dla jego ochrony (Art. 17 ust. 1 Konstytucji RP z 2.04.1997 r. Dz. U. Nr 78, poz. 483, z 2001 r. Nr 28, poz. 319, z 2006 r. Nr 200, poz. 1471 oraz z 2009 r. Nr 114, poz. 946)), (Wyrok TK z 1.12.2009 r., K 4/08, OTK-A 2009, Nr 11, poz. 162).

Samorząd zawodowy pielęgniarek i położnych funkcjonuje na podstawie ustawy o samorządzie pielęgniarek i położnych (Ustawa o samorządzie pielęgniarek i położnych z 1 lipca 2011 r. Dz. U. 2011, Nr 174, poz. 1038). Artykuł 2 cytowanej ustawy stanowi, że samorząd zawodowy reprezentuje osoby wykonujące zawód pielęgniarki i położnej oraz sprawuje pieczę nad należyтым wykonywaniem tych zawodów w granicach interesu publicznego i dla jego ochrony. Samorząd jest niezależny w wykonywaniu swoich działań i podlega tylko przepisom prawa. Szczególną uwagę należy zwrócić na pkt. 3 art. 2 zgodnie z którym przynależność pielęgniarek i położnych jest obowiązkowa. W literaturze przedmiotu wskazuje się, że powstanie korporacji zawodowych jest z jednej strony uzasadnione potrzebą zachowania niezależności danej grupy zawodowej zarówno od państwa, jak i innych podmiotów reprezentujących odmienne interesy, z drugiej natomiast potrzebą zapewnienia odpowiedniego poziomu wykonywania zawodu z punktu widzenia fachowego i etycznego (Zielińska, 2001: s. 11). W ustawie o zakładach opieki zdrowotnej, zgodnie z wykładnią art. 19 każdy pacjent ma prawo do świadczeń zdrowotnych odpowiadających wymaganiom aktualnej wiedzy medycznej (Ustawa z dn. 30.08.1991 r. o zakładach opieki zdrowotnej, Dz. U. 1991 Nr 91, poz. 408).

CEL PRACY

Celem niniejszej pracy jest ustalenie statusu prawnego pielęgniarki i położnej w świetle aktualnego stanu prawnego. Artykuł ma ukazać, że samodzielność zawodowa pielęgniarki i położnej to nie tylko same korzyści i przywileje wynikające z rozszerzonych uprawnień, ale również odpowiedzialność zawodowa za popełniane błędy medyczne. Praca oparta jest na wykładni aktualnego stanu prawnego oraz literaturze przedmiotu w tym zakresie. Nieocenione źródło stanowi bogate orzecznictwo Sądów i Trybunału Konstytucyjnego począwszy od lat 50-tych XX wieku. Praca dedykowana jest w szczególności dla dwóch grup zawodowych: pielęgniarek i położnych oraz ma na celu wzbudzić poczucie odpowiedzialności podczas wykonywania obowiązków zawodowych.

Czym jest bowiem odpowiedzialność zawodowa? Poprzez odpowiedzialność zawodową jako odpowiedzialność prawną należy rozumieć ponoszenie przez podmiot (pie-

łęgniarkę/położną) przewidzianych prawem ujemnych konsekwencji za zdarzenia lub stany rzeczy podlegające ujemnej kwalifikacji normatywnej i przypisywalne prawnie określonemu podmiotowi (pielęgniarsce/położnej) w danym porządku prawnym (Lang, 1968: s. 12). Należy więc przez to rozumieć ujemne konsekwencje niezgodnego z obowiązującymi zasadami wykonywania zawodu przez osobę będącą członkiem danej korporacji zawodowej. A. Wasilewski wskazuje, że odpowiedzialność zawodowa mieści się w ramach odpowiedzialności dyscyplinarnej (Wasilewski, 2001: s. 15). Słuszne wydaje się być stanowisko Eleonory Zielińskiej, zdaniem której przekazanie kompetencji do orzekania w sprawach odpowiedzialności zawodowej organom władzy administracyjnej albo sądom powszechnym, stanowiłoby zagrożenie dla niezależności samorządu zawodowego. Za zasadne należy uznać wyposażenie w te uprawnienie samorządy zawodowe, umożliwiając skuteczne sprawowanie pieczy nad prawidłowym wykonywaniem zawodu przez członków danej korporacji (Zielińska, 2001 s. 11-12).

Odpowiedzialność zawodowa pielęgniarek i położnych została szczegółowo uregulowana w rozdziale 6 „Odpowiedzialność zawodowa” ustawy o samorządzie pielęgniarek i położnych. Zgodnie z wykładnią art. 36 w/w ustawy, członkowie samorządu (pielęgniarki i położne) podlegają odpowiedzialności zawodowej za naruszenie zasad etyki zawodowej lub przepisów dotyczących wykonywania zawodu, zwane dalej „przewinieniem zawodowym”. Przewinienie zawodowe, stanowi podstawę odpowiedzialności zawodowej pielęgniarek i położnych. Ustawodawca wskazuje, iż odpowiedzialność zawodową ponoszą także obywatele państw członkowskich Unii Europejskiej wykonujący czasowo i okazjonalnie zawód pielęgniarki lub położnej na terytorium Rzeczypospolitej Polskiej (Art. 36 Ustawy o samorządzie pielęgniarek i położnych z 1 lipca 2011 r. Dz. U. 2011, Nr 174, poz. 1038).

Samorząd zawodowy pielęgniarek i położnych, w odróżnieniu od samorządu fizjoterapeutów, korzystając ze swoich uprawnień w zakresie stanowienia obowiązujących zasad etyki zawodowej określił je w sposób bardzo szczegółowy, co umożliwia lepszą identyfikację zachowań odpowiadających tej części definicji przewinienia (Kodeks etyki zawodowej pielęgniarki i położnej RP - uchwała Nr 9 IV krajowego Zjazdu Pielęgniarek i Położnych z 9.12.2003 r. Dostępny pod adresem: Kodeks Etyki Zawodowej Pielęgniarki i Położnej Rzeczypospolitej Polskiej – Stowarzyszenie Pielęgniarki Cyfrowe (pielęgniarkicyfrowe.pl).

W ocenie Zygmunta Ziemińskiego, odpowiedzialność zawodową ponosi się tam, gdzie ogólne prawo karne nie przewiduje żadnej odpowiedzialności (Ziemiński, 1995: s. 64). Wiesław Kozielowicz podkreśla, że odpowiedzialności zawodowej podlegają wyłącznie osoby wykonujące określony zawód, przynależące do korporacji zawodowej (Kozielowicz, 2016: s. 13-14). Przynależność do danej organizacji wiąże się z przestrzeganiem określonych obowiązków, które stanowią treść danego zawodu lub wynikają z przynależności do określonej organizacji. Według American Nurses Association, kodeks etyki pielęgniarskiej jest przewodnikiem „wypełniania obowiązków pielęgniarskich w sposób zgodny z jakością opieki pielęgniarskiej i etycznymi obowiązkami zawodu”. Etyka to zasady moralne, które dyktują, jak dana osoba będzie się zachowywać. Wartości etyczne są niezbędne dla wszystkich pracowników służby zdrowia, zwłaszcza pielęgni-

rek. Polski Kodeks etyki zawodowej pielęgniarki i położnej pozwala z łatwością wskazać kiedy następuje przewinienie zawodowe. Jest istotnym dokumentem, który kreuje pozytywne zachowania wśród pielęgniarek i położnych, a także motywuje je do pozytywnego myślenia. Jest on fundamentem do formułowania ocen i sądów. Kodeks etyki wypełnia przestrzeń pomiędzy ustawą o zawodach i ustawą o samorządzie zawodowym. Spełnia oczekiwania korporacji zawodowej. Nieprzestrzeganie podczas wykonywania zawodowych zadań i czynności zapisów ujętych w kodeksie jest przewinieniem (NIPiP, 2019).

Pielęgniarki i położne w swojej codziennej pracy wykonują szereg różnorodnych zadań o zróżnicowanym stopniu zaawansowania. Wiele z tych czynności jest wykonywanych automatycznie, inne zaś wymagają podjęcia decyzji czy też zasięgnięcia opinii lekarza lub pielęgniarki o większym stażu pracy. Błąd związany z wykonywaniem działalności przez pielęgniarkę lub położną jest najczęściej klasyfikowany w kategoriach błędu wykonawczego. W tym miejscu należy postawić pytanie, czym jest błąd medyczny i czy istnieje termin „błąd medyczny”?

BŁĄD MEDYCZNY

Błąd medyczny nie został zdefiniowany w żadnym akcie prawnym. Termin ten bardzo często używany jest zamiennie z takimi terminami jak: błąd wiedzy, błąd w sztuce medycznej, czy też błąd lekarski. Pojęcia te zostały wypracowane przez orzecznictwo i naukę prawa. Jednym z przykładów jest orzeczenie Sądu Najwyższego z dnia 1.04.1955r. zgodnie z którym, przez błąd w sztuce lekarskiej należy rozumieć czynność (zaniechanie) lekarza w zakresie diagnozy i terapii, niezgodny z nauką medycyny w zakresie dla lekarza dostępnego. Zaniebdania lekarza w zakresie obowiązków otoczenia chorego opieką oraz w zakresie organizacji bezpieczeństwa higieny i opieki nad chorym nie są błędem w sztuce lekarskiej (Orzeczenie Sądu Najwyższego z dnia 1.04.1955 r., syg. Akt IV CR 39/45).

W innym orzeczeniu Sąd Najwyższy wskazał, że odpowiedzialność karna lekarza opiera się na trzech podstawowych przesłankach: błędzie w sztuce lekarskiej, związku przyczynowym pomiędzy zabiegiem w którym nastąpił błąd oraz winą w rozumieniu przepisów zawartych w Kodeksie Karnym (Wyrok Sądu Najwyższego z dnia 13.12.1958 r., syg. akt IV K 25/58). Termin błąd medyczny jest niewątpliwie pojęciem o bardzo szerokim znaczeniu. W literaturze uwagę zwraca pogląd Rudolfa Virchova, zdaniem którego błąd medyczny to niezastosowanie się podczas zabiegu leczniczego do zasad wiedzy medycznej reprezentowanej przez miarodajne koła lekarskie, które odpowiadają od dawna przyjętym poglądom rozważnych lekarzy i nie podlegają już dyskusji jako oparte na jednomyślnej opinii (Rudolf Ludwig Karl Virchow ur. 13 października 1821 w Schivelbein, zm. 5 września 1902 w Berlinie; niemiecki patolog, antropolog i higienista, jeden z założycieli „medycyny społecznej”, w latach 1849-1902 profesor uniwersytetów w Würzburgu i Berlinie). Na uwagę zasługuje również pogląd Tadeusza Tołłoczko, zdaniem którego, to z perspektywy pacjenta błędem jest niezgodność pomiędzy rzeczywistością a wyobrażeniem o niej. Należy więc przez to rozumieć, że wszystko co nie odpowiada wyobrażeniu i oczekiwaniu chorego i jego rodziny stanowić może błąd a oczekiwania przewyższają rzeczywistość i możliwości (Tołłoczko, 2000: s. 49).

Naczelna i jakże aktualna wydaje się być łacińska paremia *Primum Non Nocere*, którą podkreślił Sąd Najwyższy w odniesieniu do zawodów medycznych, m.in. lekarzy, pielęgniarek i położnych (Wyrok Sądu Najwyższego z dn. 06.06.2003 r., III DS. 23/02, OSNP 2004/14/252). W praktyce powinno oznaczać to przekładanie interesu pacjenta ponad interes pielęgniarki i położnej. Art. 15 Ustawy o świadczeniach opieki zdrowotnej finansowanych ze środków publicznych definiuje świadczenia służące ubezpieczeniu. Jest to przywracanie, poprawa i promocja zdrowia (Ustawa z dn. 27.08.2004 r. o świadczeniach opieki zdrowotnej finansowanych ze środków publicznych Dz. U. 2004, Nr 210, 2135). Zdaniem Agnieszki Liszewskiej przez błąd należy rozumieć naruszenie przez lekarza obowiązujących go w danych konkretnych przypadkach, wypracowanych na gruncie nauki i praktyki, reguł postępowania zawodowego wobec dóbr prawnych w postaci życia i zdrowia człowieka, które na gruncie prawa stanowią podstawę dla uznania naruszenia obowiązku ostrożności (Liszewska, 1998: s. 28-29). Warto przypomnieć, że zdrowie i życie pacjenta są dobrami osobistymi, prawnie chronionymi o których mowa w art. 23 KC (Art. 23 Ustawy Kodeks Cywilny z dnia 23.04.1964 r. Dz. U. 1964, Nr 16, poz. 93).

RODZAJE BŁĘDÓW NAJCZĘŚCIEJ POPEŁNIANYCH PRZEZ PIELĘGNIARKI/POŁOŻNE

W literaturze i orzecznictwie odnajdujemy różne klasyfikacje błędów. Najczęściej wyróżniamy: błąd diagnostyczny, terapeutyczny, organizacyjny i techniczny. Błędy związane z działalnością pielęgniarki/położnej to najczęściej błędy wykonawcze, które polegają na niepoprawnym wykonaniu zlecenia diagnostycznego lub terapeutycznego. Efektem tych działań jest szkoda w postaci przedłużonego pobytu w szpitalu (Marek, 2007: s. 5). Przyczynami błędów popełnianych przez pielęgniarki/położne są najczęściej określone nawyki, zmęczenie, lekkomyślność, niedbalstwo a przede wszystkim rutyna i zbyt duża pewność siebie. Tłem, które przyczynia się do powstawania błędów są niewątpliwie same warunki pracy, takie jak błędy organizacyjne. W ostatnim czasie samorządy zawodowe zaobserwowały zwiększoną liczbę wpływających skarg na pielęgniarki i położne. Wśród czynników, które inicjują zjawisko zwiększonej fali skarg są m.in. niedobory kadrowe, a w konsekwencji niewłaściwa organizacja pracy. Przeciążenie pracą przy jednoczesnym wzroście oczekiwań pacjentów wynikających ze znajomości praw pacjenta (Rogala-Pawelczyk, 2023: s. 2). Pielęgniarki i położne ponoszą nie tylko odpowiedzialność karną, cywilną, administracyjną i dyscyplinarną, ale przede wszystkim odpowiedzialność zawodową, w tym również za złamanie zasad wykonywania zawodu, naruszenie przepisów dotyczących wykonywania zawodu pielęgniarki i położnej. W tym miejscu warto zaakcentować znaczenie norm deontologicznych. Pielęgniarki i położne ponoszą również konsekwencje, za postępowania sprzeczne z zasadami etyki zawodowej o których mowa m.in. w kodeksie etyki zawodowej pielęgniarki i położnej (NIPiP, 2019).

Jak wskazują aktualne badania, znajomość przepisów przez same pielęgniarki i położne jest rażąco niska w zakresie zagadnień prawnych dotyczących odpowiedzialności karnej, cywilnej i zawodowej. W codziennej pracy pielęgniarki i położnej podstawą bez-

pieczeństwa wykonywanych zabiegów i innych działań jest znajomość zagadnień dotyczących wykonywania zawodu-zakres obowiązków, odpowiedzialności i uprawnień. Prawie każdego dnia pielęgniarki/położne spotykają się z różnymi wątpliwościami. Jedną z nich jest czy posiadają wymagane kwalifikacje do wykonania określonej czynności? Klasycznym błędem pielęgniarki jest wykonanie zabiegów terapeutycznych bez zlecenia lekarskiego. Warto przypomnieć, że podstawą działań pielęgniarki i położnej jest właściwie udokumentowane zlecenie lekarskie. Obowiązek ten znajduje się w ustawie o zawodzie pielęgniarki i położnej (Ustawa o samorządzie pielęgniarek i położnych z 1 lipca 2011 r. Dz. U. 2011, Nr 174, poz. 1038), a także Rozporządzeniu Ministra Zdrowia w sprawie rodzaju i zakresu dokumentacji medycznej w zakładach opieki zdrowotnej oraz sposobu jej przetwarzania w których znajdują się zasady zlecenia leków i wykonywania zabiegów (Rozporządzenie Ministra Zdrowia z dnia 6.04.2020 r. w sprawie rodzajów, zakresu i wzorów dokumentacji medycznej oraz sposobu jej przetwarzania Dz. U. 2020, poz. 666).

ODPOWIEDZIALNOŚĆ ZAWODOWA PIELĘGNIAREK I POŁOŻNYCH - ZARYS POSTĘPOWANIA

Pielęgniarki i położne ponoszą odpowiedzialność za popełnione błędy w trybie prawa powszechnego, tj. postępowania cywilnego i karnego, a także dodatkową odpowiedzialność zawodową (Bączyk-Rozwadowska, 2010: s. 12). Członkowie samorządu pielęgniarek i położnych podlegają odpowiedzialności przed sądami pielęgniarek i położnych za postępowanie sprzeczne zasadami etyki zawodowej oraz zawinione naruszenie przepisów prawnych dotyczących wykonywania zawodu pielęgniarki lub położnej (Rogała-Pawelczyk, 1998: s. 6). W jednym z wyroków TK stwierdził, że zawód ten musi cieszyć się realnym zaufaniem publicznym (Wyrok TK z dn. 18.02.2004r., P 21/02 OTK – A 2004, Nr 2.). Zawód pielęgniarki i położnej jest zawodem zaufania publicznego, przez co cieszy się ogromnym prestiżem. Słuszne jest bowiem stanowisko, że taki zawód jak pielęgniarka i położna związany jest z obsługą osobistych potrzeb ludzkich (Wyrok TK z dn. 7.05.2002 r., SK 20/00 OTK – A 2002, Nr 3). Zawód pielęgniarki i położnej doskonale wpisuje się w kolejne stanowisko TK, zdaniem którego zawód zaufania publicznego odznacza się kilkoma istotnymi cechami. Wśród nich jest szczególna doniosłość prawidłowego i zgodnego z interesem publicznym wykonywania i powierzania takim osobom informacji osobistych, i dotyczących życia prywatnego, uznawanie tych informacji za tajemnicę zawodową (Wyrok TK z dn. 2.07.2007 r., K 41/05 OTK – A 2007, Nr 7). Zawód pielęgniarki i położnej są zorganizowane w korporacje samorządowe, które sprawują nad nimi pieczę i dbają o przestrzeganie przez swych członków ustalonych reguł etyki zawodowej (Sarnecki, 2002: s. 187).

Postępowanie w sprawie odpowiedzialności zawodowej zazwyczaj rozpoczyna się od złożenia skargi. Postępowanie prowadzone jest przez rzecznika odpowiedzialności zawodowej, który przeprowadza postępowanie. W postępowaniu w przedmiocie odpowiedzialności zawodowej nie wykazuje się zgodności czynu z ustawowo określonym typem zachowania karalnego, lecz naruszenie w jakiegokolwiek formie normy etycznej lub

prawnej, wyznaczającej wzorzec należytego postępowania pielęgniarki i położnej w danym stanie faktycznym. Warto zaznaczyć, że popełnienie przestępstwa przeciwko zdrowiu pacjenta, jest jednocześnie przewinieniem zawodowym - powstaje wówczas problem stosowania jednocześnie reżimów odpowiedzialności, zawodowej i karnej. Postępowanie w przedmiocie odpowiedzialności zawodowej o ten sam czyn toczy się niezależnie od postępowania karnego w sprawie o wykroczenie lub postępowania dyscyplinarnego wszczętego w jednostce organizacyjnej, w której przepisy szczególne przewidują takie postępowanie. Może być ono jednak zawieszona do czasu zakończenia postępowania karnego. Zdaniem M. Filara, odpowiedzialność zawodowa nie ma charakteru uniwersalnego i nie wywołuje skutków na „zewnątrz”, lecz jej celem jest wewnętrzna samoregulacja i sprawowanie kontroli w społeczności tworzącą grupę zawodową (Filar, 2001: s. 4-6). Zdaniem Krystyny Wojtczak jest to postępowanie, w którym pacjent domaga się odszkodowania za wyrządzone mu szkody na skutek niewłaściwego leczenia, a sąd dopatruje się winy w postępowaniu pracowników ochrony zdrowia (Wojtczak, 1999: s. 33). Rzecznik odpowiedzialności zawodowej wszczyna postępowanie wyjaśniające, jeżeli zebrał dostatecznie wiarygodny materiał o przewinieniu z zakresu odpowiedzialności zawodowej (Zielińska, 2001: s. 61). Rzecznik odpowiedzialności zawodowej pełni funkcję oskarżyciela. Warte podkreślenia jest to, że pielęgniarki i położne mogą ponieść odpowiedzialność w trybie postępowania dyscyplinarnego prowadzonego przez pracodawcę. Każdy z w/w trybów jest od siebie niezależny i może być prowadzony równoległe. Odpowiedzialność zawodowa dotyczy określonych grup zawodowych. Jest to postępowanie za czyny związane z wykonywaniem określonego zawodu. Jest to odpowiedzialność za postępowanie sprzeczne z zasadami etyki m.in. pielęgniarskiej lub z naruszeniem przepisów o wykonywaniu zawodu pielęgniarki i położnej. W przedmiocie odpowiedzialności zawodowej orzeka samo środowisko pracowników medycznych poprzez autonomiczne organy. Zgodnie z wykładnią art. 38 ustawy o samorządzie pielęgniarek i położnych postępowanie w przedmiocie odpowiedzialności zawodowej składa się z czterech zasadniczych etapów. Pielęgniarsce lub położnej, której dotyczy postępowanie przysługuje prawo odmowy złożenia wyjaśnień i prawo odmowy udzielenia odpowiedzi na pytania. Pielęgniarka lub położna ma prawo ustanowić obrońcę na każdym stadium postępowania. W toku postępowania wyjaśniającego należy umożliwić pielęgniarsce lub położnej złożenie wszystkich wyjaśnień, które ma znaczenie dla danej sprawy. Pierwszy etap stanowią czynności sprawdzające. Czynności te polegają na zbiciu okoliczności do ustalenia, czy istnieją podstawy do wszczęcia postępowania wyjaśniającego. Całe postępowanie wyjaśniające nie może trwać dłużej niż 6 miesięcy od momentu uzyskania informacji o popełnieniu przewinienia. Rzecznik Naczelny może postępowanie przedłużyć o kolejne pół roku. W trakcie czynności sprawdzających nie przeprowadza się dowodu z opinii biegłego ani czynności wymagających spisania protokołu, z wyjątkiem przesłuchania w charakterze świadka osoby składającej skargę na pielęgniarkę lub położną (Art. 38 pkt. 2 Ustawa o samorządzie pielęgniarek i położnych z 1 lipca 2011 r. Dz. U. 2011, Nr 174, poz. 1038). Drugim etapem jest postępowanie wyjaśniające, którego celem jest ustalenie, czy został popełniony czyn mogący stanowić przewinienie zawodowe, wyjaśnienie okoliczności sprawy, a w przypadku stwierdzenia

znamion przewinienia zawodowego - ustalenie obwinionego oraz zebranie, zabezpieczenie i utrwalenie dowodów. Postępowanie wyjaśniające kończy się wydaniem postanowienia o umorzeniu postępowania lub skierowaniem do sądu wniosku o ukaranie, albo może być umorzone w całości lub w określonej części. W postępowaniu wyjaśniającym zostaje zawiadomiony obwiniony i jego obrońca o terminie końcowego zaznajomienia się z materiałami postępowania. Trzeci etap to postępowanie przed sądem pielęgniarek i położnych. Postępowanie to polega na pociągnięciu sprawcy do odpowiedzialności oraz ujawnienie okoliczności sprzyjających popełnieniu przewinień zawodowych, a także zapobieganiu im oraz umacnianie poszanowania prawa i zasad współżycia społecznego. Sąd Pielęgniarek i Położnych zawsze orzeka w oparciu o materiał dowodowy, oceniany według zasad prawidłowego rozumowania oraz wskazań wiedzy i doświadczenia życiowego. Przyznanie się do winy przez pielęgniarkę lub położną w toku postępowania jest okolicznością łagodzącą. Takie stanowisko wskazał Sąd Apelacyjny w Krakowie (Wyrok SA w Krakowie z 25.04.2001 r., II Aka 674/01). Czwartym i ostatnim etapem jest postępowanie wykonawcze, którego głównym celem jest wykonanie orzeczeń zapadłych w toku postępowania przed sądem pielęgniarek i położnych. Stronami postępowania w postępowaniu o odpowiedzialność zawodową są pokrzywdzony/a oraz obwiniony/a (pielęgniarka lub położna). Pokrzywdzonym może być zarówno osoba fizyczna, jak i prawna a także jednostka organizacyjna nieposiadająca osobowości prawnej, a której dobro prawne zostało naruszone lub zagrożone przez przewinienie, którego dopuściła się pielęgniarka lub położna. Za osobę obwinioną uważana jest pielęgniarka lub położna w stosunku do której, w toku postępowania wyjaśniającego rzecznik odpowiedzialności zawodowej wydał postanowienie o przedstawieniu zarzutu lub przeciwko której skierował do sądu pielęgniarek i położnych wniosek o ukaranie. W postępowaniu przed sądem pielęgniarek i położnych stroną jest również rzecznik odpowiedzialności zawodowej albo jego zastępca. Warto podkreślić, że nie można wszcząć postępowania w przedmiocie odpowiedzialności zawodowej, jeżeli od chwili popełnienia czynu upłynęły 3 lata. Bieg przedawnienia jest przerwany przez każdą czynność rzecznika odpowiedzialności zawodowej. Organ prowadzący postępowanie w przedmiocie odpowiedzialności zawodowej przeprowadza dowody na wniosek stron lub z urzędu (Art. 42 pkt. 1 Ustawa o samorządzie pielęgniarek i położnych z 1 lipca 2011 r. Dz. U. 2011, Nr 174, poz. 1038). Wszelkie wątpliwości, których w postępowaniu w przedmiocie odpowiedzialności zawodowej nie da się usunąć, należy tłumaczyć na korzyść osoby obwinionej (Art. 42 pkt. 2 Ustawa o samorządzie pielęgniarek i położnych z 1 lipca 2011 r. Dz. U. 2011, Nr 174, poz. 1038). Postępowanie przed sądem pielęgniarek i położnych odbywa się na rozprawie jawnej. Istnieje jednak możliwość wyłączenia jawności, jeżeli postępowanie mogłoby naruszyć tajemnicę zawodową, zakłócić porządek publiczny czy też naruszać interes prywatny lub interes państwa. Okręgowy Sąd orzeka w składzie trzyosobowym, natomiast Naczelny Sąd w składzie pięciosobowym, chyba że przepisy ustawy stanowią inaczej. W składzie orzekającym sądu pielęgniarek i położnych może uczestniczyć, bez prawa głosu, jeden z członków sądu, wyznaczony w charakterze sędziego rezerwowego.

W przypadku stwierdzenia przez sąd pielęgniarek i położnych, że doszło do popełnienia przewinienia zawodowego, sąd może nałożyć następujące kary: upomnienie, na-

gana, kara pieniężna, zakaz pełnienia funkcji kierowniczych w podmiotach leczniczych na okres od 1 roku do 5 lat, zakaz pełnienia funkcji z wyboru w organach samorządu na okres od 1 roku do 5 lat, ograniczenie zakresu czynności w wykonywaniu zawodu na okres od 6 miesięcy do 2 lat, zawieszenie prawa wykonywania zawodu na okres od 1 roku do 5 lat, pozbawienie prawa wykonywania zawodu. Katalog kar wymierzanych pielęgniarkom i położnym jest zbliżony do tych przewidzianych w ustawie o izbach lekarskich. Karę pieniężną orzeka się w wysokości od 1000 zł do 10 000 zł na cel społeczny związany z ochroną zdrowia (Art. 60 pkt. 1 Ustawa o samorządzie pielęgniarek i położnych z 1 lipca 2011 r. Dz. U. 2011, Nr 174, poz. 1038). Naczelna Rada prowadzi rejestr ukaranych pielęgniarek i położnych. Rejestr ten jest jawny wyłącznie dla osób, które wykażą w tym interes prawny. Zatarcie ukarania z urzędu pielęgniarki i położnej jest uzależnione od czasu, jaki upłynął od uprawomocnienia się orzeczenia o ukaraniu. Zatarcie następuje po upływie roku od dnia uprawomocnienia się orzeczenia o ukaraniu naganą. Po upływie 3 lat od dnia uprawomocnienia się orzeczenia o ukaraniu karą nagany. Po upływie 3 lat od dnia wykonania orzeczenia o ukaraniu karą: pieniężną, zakazu pełnienia funkcji kierowniczych w podmiotach leczniczych, zakazu pełnienia funkcji z wyboru w organach samorządu oraz ograniczenia zakresu czynności w wykonywaniu zawodu. Po upływie 5 lat od dnia wykonania orzeczenia o ukaraniu karą zawieszenia prawa wykonywania zawodu. Po upływie 15 lat od dnia uprawomocnienia się orzeczenia o ukaraniu karą pozbawienia wykonywania zawodu. Sąd pielęgniarek i położnych orzeka na podstawie materiału dowodowego zgromadzonego w toku sprawy oraz wymierza karę, biorąc pod uwagę stopień winy, naruszenie zasad etyki zawodowej, naruszenie przepisów o wykonywaniu zawodu pielęgniarki i położnej, skutki czynu oraz zachowanie się obwinionej pielęgniarki lub położnej przed popełnieniem przewinienia zawodowego i po jego popełnieniu (Rogala-Pawelczyk, 1998: s. 5 i n). Wymierzenie kary pozbawienia prawa wykonywania zawodu związane jest z wykreśleniem pielęgniarki lub położnej z listy osób uprawnionych do wykonywania w/w zawodu. Osoba ukarana może ubiegać się o ponowny wpis na listę osób uprawnionych do wykonywania zawodu po upływie okresu zatarcia kary. W praktyce oznacza to możliwość ponownego wykonywania zawodu po upływie 10 lat od dnia uprawomocnienia się orzeczenia. Słuszne wydaje się być stanowisko T. Niewiadomskiego, zdaniem którego pielęgniarka lub położna mając na celu dobro podopiecznych, powinna rozpoznawać problemy swoich pacjentów, planować ich rozwiązywanie, oraz oceniać efekty (Niewiadomski, 2000: s. 43). Przewinienia uzasadniające wejście na drogę postępowania sądowego są bardzo rzadkie.

WNIOSKI

Wykonywanie zawodów medycznych, nie tylko przez pielęgniarki i położne, staje się coraz trudniejszą misją do jej zrealizowania. Przyczyną tego zjawiska mogą być stale rosnące oczekiwania pacjentów w stosunku do braku dostępności środków na ich zaspokojenia. Niewątpliwie jest to, że jakość realizowanych świadczeń przez pielęgniarki i położne w polskiej służbie zdrowia powinna stale się poprawiać chociażby poprzez podnoszenie kwalifikacji przez sam personel. Podnoszenie kwalifikacji przez pielęgniarki

i położne, powinno wiązać się ze wzrostem znajomości odpowiedzialności wykonywanych przez nich czynności. Represyjne kierunki w stosunku do personelu medycznego są spóźnioną reakcją. Właściwszą ścieżką stanowi stosowna edukacja, poprzez poprawę kierunku kształcenia w zakresie możliwości poniesienia odpowiedzialności za niewłaściwe zachowanie, wynikające ze złamania zasad etyki czy popełnienia błędu, przewinienia zawodowego. Słuszne wydaje się być stanowisko TK, zdaniem którego należy stworzyć poszczególnym jednostkom realne możliwości korzystania z ochrony zdrowia, funkcjonalnie ukierunkowanego na zwalczanie i zapobieganie chorobom, urazom i niepełnosprawności (Wyrok TK z dn. 23.03.1999 r., K. 2/98, OTK ZU nr 3/1999, poz. 38). To po stronie władz publicznych spoczywa obowiązek podejmowania takich działań, które są konieczne dla należytej ochrony realizacji prawa do bezpiecznej ochrony zdrowia (Wyrok TK z dn. 02.03.1999 r., sygn. K 2/98). Jako przejaw realizacji tego obowiązku należy uznać podnoszenie standardów kształcenia na kierunkach medycznych. Prawo do bezpiecznej ochrony zdrowia wyraża się w sprawowaniu kontroli przez korporacje zawodowe nad należytym wykonywaniem zawodów medycznych. Regulacje ustawowe zawierają m.in. sankcje za niezgodne z zasadami zawodowymi i etycznymi wykonywanie poszczególnych zawodów medycznych. Każdy pacjent powinien mieć gwarancję spotkania w systemie ochrony zdrowia przedstawicieli zawodów medycznych, którzy odznaczają się wysoką wiedzą merytoryczną, umiejętnościami zawodowymi i poszanowaniem praw pacjenta. TK stwierdził, że każdy pacjent powinien otrzymywać gwarancję świadczenia usług na odpowiednim poziomie (Wyrok TK z dn. 18.03.2003 r., sygn. K 50/01, OTK ZU nr 3/A/2003, poz. 21). Regulacje na poziomie europejskim, wskazują na wspieranie tworzenia bezpieczniejszych i przyjaznych pacjentom systemów, procesów i narzędzi, mobilizowania pracowników medycznych i ich organizacji do aktywnej roli w dziedzinie bezpieczeństwa pacjentów, angażowanie personelu medycznego w poprawę bezpieczeństwa (Zalecenie Rady z dn. 09.06.2009 r., w sprawie bezpieczeństwa pacjentów, w tym profilaktyki i kontroli zakażeń związanych z opieką zdrowotną (Dz. U. UE. 2009/C 151/1)). Zasadne wydaje się być włączenie do kształcenia w zawodach medycznych zagadnień z zakresu odpowiedzialności za zdarzenia medyczne i zmniejszanie ryzyka zdarzeń niepożądanych. Ciągła edukacja zmniejsza ryzyko wystąpienia zdarzeń medycznych o negatywnych skutkach. Zawód pielęgniarki i położnej zaliczany jest do profesji, które ze strony pacjenta są obciążone wyjątkowymi wymaganiami, zwłaszcza kompetencjami zawodowymi. Wzrastająca liczba skarg jest tego doskonałym przykładem. Deontologia wypracowała kilka zasadniczych cech jakimi powinna cechować się przedstawicielka w/w zawodu, są nimi niezależność, sprawiedliwość, prawdomówność i dobroć. WHO opisuje istotę pielęgniarstwa jako służenie innym, pielęgnowanie ich, opiekę, wzajemne kontakty, wyjaśnianie, porozumiewanie się i obserwację. Zdaniem Stefanii Poznańskiej, pielęgniarstwo jako nauka humanistyczna umożliwia łączenie i integrowanie nauki z pięknem, sztuką, etyką i estetyką, w pielęgniarstwie procesach opiekuńczej troskliwości, która występuje w relacjach człowiek-człowiek (Poznańska, 1988: s. 98-99). Irena Wrońska uważa, że stawanie się pielęgniarką nie jest tylko sprawą nabycia określonych umiejętności i przyswajania form zachowania właściwych dla określonych sytuacji zawodowych. Jest to także sprawa poznania przez nią wartości moralnych zawodu w taki

sposób, który wywrze głęboki wpływ na jej intelekt, osobowość i styl życia (Wrońska, 1997: s. 85-87). Zdaniem Zofii Kawczyńskiej-Butrym poprawa jakości opieki wiąże się również ze standardami pielęgnowania. Wśród tych standardów wskazują, zakres wiedzy i umiejętności pielęgniarki rodzinnej, właściwe cechy i predyspozycje pielęgniarki i położnej, a także ocena wyników opieki (Kawczyńska-Butrym, 2001: s. 113-117).

BIBLIOGRAFIA

1. Bączyk-Rozwadowska K. (2010), Odpowiedzialność cywilna za błąd w sztuce lekarskiej, Toruń.
2. Chmurski Ł., (dostęp: 2.06.2024 r.). Samodzielność zawodowa pielęgniarki i położnej, <http://centrum-prawamedycznego.pl/>
3. Donabedian, A. (2003) An Introduction to Quality Assurance in Health Care, Oxford.
4. Filar M. (2001) Rola odpowiedzialności zawodowej lekarza w systemie prawnym, Biuletyn Informacyjny Sądu Lekarskiego i Rzecznika Odpowiedzialności Zawodowej, nr 4-5.
5. Karkowska D. (2007), Status zawodu położnej. Zarys problemu. Warszawa.
6. Kawczyńska-Butrym Z. (2001), Rodzina – zdrowie – choroba. Koncepcje i praktyka pielęgniarstwa rodzinnego, Lublin.
7. Kilańska D. (2010), Pielęgniarstwo w podstawowej opiece zdrowotnej. Lublin.
8. Kozielewicz W. (2016), Odpowiedzialność dyscyplinarna sędziów, prokuratorów, adwokatów, radców pranych i notariuszy, Warszawa.
9. Lang W, (1968), Struktura odpowiedzialności prawnej, „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu”, nr 31, s. 3-40.
10. Liszewska A. (1998), Odpowiedzialność karna za błąd w sztuce lekarskiej. Kraków .
11. Marek Z. (2007), Błąd medyczny, odpowiedzialność etyczno-deontologiczna i prawna lekarza. Kraków.
12. Niewiadomski T. (2000), Kompetencje pielęgniarek i położnych a odpowiedzialność moralno-zawodowa, Materiały Konferencyjne, Poznań.
13. NIPIP, (2019), Kodeks etyki zawodowej pielęgniarki i położnej RP jest niezbędny: MedExpress.pl, Warszawa.
14. Poznańska S. (1988), Pielęgniarstwo wczoraj i dziś, Warszawa.
15. Rogala-Pawelczyk G. (2023), Naczelny Rzecznik Odpowiedzialności Zawodowej Pielęgniarek i Położnych - Wzrasta liczba skarg na pielęgniarki i położne (nursing.com.pl), Wałbrzych.
16. Rogala-Pawelczyk G. (1998), Prawa pacjenta a etyka zawodowa pielęgniarki i położnej. Materiały pokonferencyjne, Ogólnopolska Konferencja „Prawa pacjenta a etyka zawodowa pielęgniarki i położnej” NRPIP, Warszawa.
17. Rogala-Pawelczyk G. (1998), Prawa, zasady i rzeczywistość, „Magazyn Pielęgniarki i Położnej”, s. 5-6.
18. Tołłoczko T. (2000), Błąd lekarski. Spojrzenie klinicysty. „Prawo i medycyna”, nr 5, s. 48-58.
19. Wasilewski A. (2001), Prawo do sądu w sprawach dyscyplinarnych, „Przegląd Sądowy”, nr 9, s. 15.
20. Wojtczak W. (1999), Zawód i jego prawna reglamentacja - studium z zakresu materialnego prawa administracyjnego, Poznań.
21. Wrońska I. (1997), Rola społeczno-zawodowa pielęgniarki. Studium z zakresu współczesnego pielęgniarstwa, Warszawa.
22. Zaczyk I., Brzyska M., Stypuła A., Tobiasz-Adamczyk B. (2011), Zadania pielęgniarki środowiskowej związane z potrzebami ludzi starszych na podstawie wyników grup fokusowych przeprowadzonych w ramach projektu europejskiego PROGRESS, „Problemy Pielęgniarstwa”, nr 2, s. 239–243 .
23. Zielińska E. (2001), Odpowiedzialność zawodowa lekarza i jej stosunek do odpowiedzialności karnej. Warszawa.
24. Ziemiński Z. (1995), O stosowaniu i obowiązywaniu prawa. Zagadnienia podstawowe, Wydawnictwo Sejmowe, Warszawa.

ORZECZNICTWO

1. Wyrok TK z 1.12.2009r., K 4/08, OTK-A 2009, Nr 11, poz. 162.
2. Wyrok TK z dn. 2.07.2007 r., K 41/05 OTK – A 2007, Nr 7.
3. Wyrok TK z dn. 18.02.2004 r., P 21/02, OTK – A 2004, Nr 2.
4. Wyrok TK z dn. 18.03.2003r., sygn. K 50/01, OTK ZU nr 3/A/2003, poz. 21.
5. Wyrok TK z dn. 7.05.2002r., SK 20/00 OTK – A 2002, Nr 3.
6. Wyrok TK z dn. 23.03.1999r., K. 2/98, OTK ZU nr 3/1999, poz. 38.
7. Wyrok TK z dn. 02.03.1999r., sygn. K 2/98.
8. Wyrok Sądu Najwyższego, z dn. 06.06.2003r., III DS. 23/02, OSNP 2004/14/252.
9. Wyrok Sądu Najwyższego z dnia 13 grudnia 1958r. syg. akt IV K 25/58.
10. Wyrok Sądu Najwyższego z dnia 1.04.1955r., syg. akt IV CR 39/45.
11. Wyrok SA w Krakowie z 25.04.2001r., II Aka 674/01.

GŁOSY DO WYROKÓW

1. Sarnecki P., Głosa do wyroku Sądu Najwyższego z dn. 29.05. 2001 r., I CKN 1217/98, Pal. 2002r., Nr 5-6

AKTY PRAWNE

1. Konstytucja RP z 2.04.1997r. (Dz. U. Nr 78, poz. 483, z 2001 r. Nr 28, poz. 319, z 2006 r. Nr 200, poz. 1471 oraz z 2009 r. Nr 114, poz. 946)
2. Ustawa o zawodzie pielęgniarki i położnej z dnia 15 lipca 2011 r. (Dz.U. Nr 174, poz.1039).
3. Ustawa o samorządzie pielęgniarek i położnych z 1 lipca 2011 r. (Dz. U. 2011, Nr 174, poz. 1038).
4. Ustawa z dnia 6.11.2008 r. o Prawach Pacjenta i Rzeczniku Praw Pacjenta, (Dz. U. z 2009, Nr 52, poz. 417).
5. Ustawa z dn. 27.08.2004r. o świadczeniach opieki zdrowotnej finansowanych ze środków publicznych, (Dz. U. 2004, Nr 210, 2135).
6. Ustawa z dn. 30.08.1991 r. o zakładach opieki zdrowotnej, (Dz. U. 1991Nr91, poz. 408).
7. Ustawa Kodeks Cywilny z dnia 23.04.1964r. (Dz. U. 1964, Nr 16, poz. 93).
8. Rozporządzenie Ministra Zdrowia z dnia 6.04.2020r. w sprawie rodzajów, zakresu i wzorów dokumentacji medycznej oraz sposobu jej przetwarzania (Dz. U. 2020, poz. 666).
9. Rozporządzenie Ministra Zdrowia z dnia 24.09.2013 r., w sprawie świadczeń gwarantowanych z zakresu podstawowej opieki zdrowotnej, (Dz. U. 2013, poz. 1248).
10. Rozporządzenie Ministra Zdrowia z dnia 28 lutego 2017 w sprawie rodzaju i zakresu świadczeń zapobiegawczych, diagnostycznych, leczniczych i rehabilitacyjnych udzielanych przez pielęgniarkę albo położną samodzielnie bez zlecenia lekarskiego (Dz. U. 2017, poz. 497)
11. Kodeks etyki zawodowej pielęgniarki i położnej RP-uchwała Nr 9 IV krajowego Zjazdu Pielęgniarek i Położnych z 9.12.2003 r.
12. Zalecenie Rady z dn. 09.06.2009r., w sprawie bezpieczeństwa pacjentów, w tym profilaktyki i kontroli zakażeń związanych z opieką zdrowotną. (Dz. U. UE. 2009/C 151/1).

ZABIEGI CHEMOEKSFOLIACJI W OPINII KLIENTÓW
GABINETÓW KOSMETOLOGICZNYCH
CHEMOEXFOLIATION PROCEDURES IN THE OPINION
OF BEAUTY SALON CUSTOMERS

MARLENA MATYSEK-NAWROCKA¹, ALEKSANDRA WIŚNIEWSKA²

¹ WYDZIAŁ NAUK MEDYCZNYCH, AKADEMIA NAUK SPOŁECZNYCH I MEDYCZNYCH W LUBLINIE
- AKADEMIA NAUK STOSOWANYCH, UL. ZAMOJSKA 47, 20-102 LUBLIN

² ABSOLWENTKA WYDZIAŁU NAUK MEDYCZNYCH, AKADEMIA NAUK SPOŁECZNYCH I MEDYCZNYCH
W LUBLINIE - AKADEMIA NAUK STOSOWANYCH, UL. ZAMOJSKA 47, 20-102 LUBLIN

Streszczenie

Jednymi z najpopularniejszych zabiegów kosmetycznych są zabiegi z zastosowaniem kwasów kosmetycznych, które między innymi złuszczą naskórek, wygładzają skórę, rozjaśniają przebarwienia i działają przeciwstarzeniowo. Mechanizm działania kwasów na skórę opiera się głównie na właściwościach nawilżających, złuszczących, stymulujących i keratolitycznych. Substancje stosowane w peelingach chemicznych można podzielić ze względu na mechanizm działania na wywołujące zniszczenie komórek skóry i powodujące złuszczenie martwych komórek, oraz te, które wywołują zmiany metabolizmu komórkowego, prowadząc do szybszego złuszczenia. Celem niniejszej pracy jest zaprezentowanie analizy opinii klientów gabinetów kosmetycznych na temat zabiegów tzw. chemoeksfoliacji.

Abstract

One of the most popular cosmetic treatments are those involving the use of cosmetic acids, which exfoliate the epidermis, smooth the skin, lighten discolouration and have anti-ageing properties. The mechanism of action of acids on the skin is mainly based on their moisturising, exfoliating, stimulating and keratolytic properties. The substances used in chemical peels can be divided according to their mechanism of action into those that cause skin cell destruction and exfoliation of dead cells, and those that cause changes in cell metabolism, leading to faster exfoliation. The aim of this study is to present an analysis of the opinions of beauty salon customers on chemoexfoliation treatments.

Słowa kluczowe: peelingi chemiczne, chemoeksfoliacja, kwasy kosmetyczne

Keywords: chemical peels, chemoexfoliation, cosmetic acids

WPROWADZENIE

Sformułowanie „kwasy kosmetyczne” jest zamiennie stosowane z terminami: chemoeksfoliacja, peelingi chemiczne, czy hydroksykwasy. Samo słowo „peeling” pochodzi od angielskiego słowa „peel”, które oznacza „złuszczać, usuwać wierzchnią warstwę skóry, obierać” (Kołodziejczak, 2019: s. 950-951). Peelingi chemiczne możemy podzielić ze względu na głębokość działania: bardzo powierzchowne, powierzchowne, średnio głębokie i głębokie. Peelingi bardzo powierzchowne i powierzchowne są najbardziej bez-

pieczne do stosowania oraz najczęściej spotykane w ofercie gabinetów kosmetycznych. Doskonale sprawdzają się w przypadku cery suchej, trądzikowej czy dojrzałej. Do tych peelingów zaliczamy: kwas migdałowy (50-70%), kwas pirogronowy (40-60%), kwas glikolowy (20-70%), kwas salicylowy (20-30%), kwas trichlorooctowy TCA (10-30%), czy peelings złożone AHA (α -hydroksykwasy). Peelings średnio głębokie wykorzystywane są do redukcji rozstępów, blizn, starzenia się skóry, przebarwień. Sięgają one już głębszych warstw naskórka, co wiąże się z szybszą reakcją ze strony skóry. Do peelingów średnio głębokich zaliczamy np.: kwas glikolowy 70% i TCA 35%. Peelings głębokie docierają do głębszych warstw skóry właściwej. Tego rodzaju zabiegi wykonywane są przez lekarzy i zaliczamy tutaj m.in. fenol (Kołodziejczak, 2019: s. 951-952).

Mechanizm działania kwasów na skórę opiera się głównie na właściwościach nawilżających, złuszcających, stymulujących i keratolitycznych. Substancje, które najczęściej używane są w peelingach chemicznych można podzielić ze względu na mechanizm działania następująco: (1) wywołujące zniszczenie komórek skóry, powodujące złuszczenie martwych komórek, np. TCA lub kwas salicylowy; (2) wywołujące zmiany metabolizmu komórkowego, prowadzące do szybszego złuszczenia, np. kwas glikolowy. W czasie aplikacji kwasów na skórę, zachodzą w niej procesy składające się z dwóch etapów. Pierwszym etapem jest faza kataboliczna - zniszczenie i usunięcie uszkodzonych struktur komórkowych. Ten etap opiera się na działaniu kwasu na korneodesmosomy i desmosomy. Gdy dochodzi do różnicowania się komórek naskórka, desmosomy zostają zamienione w korneodesmosomy, które odpowiadają za jednolitość skóry oraz zabezpieczają skórę przed jej nadmiernym rozciąganiem. Następnie zachodzi proces złuszczenia, który polega na utracie połączeń między komórkami, spowodowany rozerwaniem wiązań peptydowych łączących aminokwasy w białka. Dochodzi do różnicowania keratynocytów w korneocyty. W drugiej fazie, tzw. anabolicznej, na skutek działania protonu, korneocyty uwalniają cytokiny (m.in. interleukina 1- α), inicjujące stan zapalny, który finalnie przekłada się na zwiększenie produkcji kwasu hialuronowego i kolagenu (Rodak, Stasiowska, 2020: s. 199-200). Złuszczenie komórek skóry, które zastępowane są następnie nowymi, wpływa na redukcję określonych defektów czy problemów skórnych (Padlewska, 2017: s. 416-417). Oprócz opisanych procesów, dochodzi również do zwiększonego działania czynników wzrostu naskórka i skóry właściwej, czego efektem jest pogrubienie naskórka i skóry właściwej. Zastosowanie zabiegów z kwasami wiąże się ze zmniejszoną transepidermalną utratą wody oraz wzrostem stężenia ceramidów w skórze. Ponadto kwasy wpływają na hamowanie aktywności tyrozynazy -głównego enzymu melanogenezy (Kołodziejczak, 2029: s. 956-957). Główne wskazania do zabiegu chemoeksfoliacji to: rozstępy; łojotok skóry; zaskórniki; trądzik pospolity i trądzik różowaty; zmiany barwnikowe (ostuda, przebarwienia pozapalne, postłoneczne); zaburzenia rogowacenia (rogowacenie okołomieszkowe, szorstkość skóry); powierzchowne blizny potrądzikowe; objawy chronologicznego starzenia skóry; objawy fotostarzenia skóry; rozszerzone ujścia gruczołów łojowych (Czarnota, 2017: s. 149-150; Czarnota, 2020: s. 51; Kapuścińska, Nowak, 2015: s. 377-378; Kołodziejczak, 2029: s. 958-959). Przed zabiegiem należy obowiązkowo wykluczyć przeciwwskazania. Do przeciwwskazań bezwzględnych nale-

żą: ciąża i karmienie piersią; przyjmowanie leków fotouczulających i antydepresyjnych, obecność infekcji bakteryjnej, grzybiczej, wirusowej; stosowanie doustnej izotretynoiny oraz okres sześciu miesięcy po zakończeniu terapii; nadwrażliwość na dany kwas; występowanie chorób autoimmunologicznych, ale też w trakcie chemio- i radioterapii. Natomiast do przeciwwskazań względnych zaliczane są: przewlekłe zapalenie zatok; przyjmowane leki (leki przeciwzapalne, antybiotyki, kardiologiczne); przyjmowane zioła (mieszanki przeczyszczające, dziurawiec); przewlekła sterydoterapia miejscowa lub doustna; atrofia; łuszczyca, przerwanie ciągłości naskórka; używki (palenie tytoniu, alkohol, narkotyki); atopowe zapalenie skóry; konieczność przebywania na słońcu (np. spowodowane charakterem pracy, pora roku) (Rodak, Stasiorska, 2020: s. 200-202).

Przed przystąpieniem do procedury zabiegowej, klient jest zobowiązany wypełnić świadomą zgodę na zabieg oraz wywiad kosmetyczny. Poprawnie wykonany wywiad kosmetyczny pozwala wyeliminować przeciwwskazania do zabiegu, zbierane są również informacje o stanie zdrowia klienta: przebytych i obecnych chorobach, zaburzeniach hormonalnych, zaburzeniach pigmentacyjnych, nieprawidłowym gojeniu się ran, stosowaniu leków (miejscowo i doustnie) oraz suplementacji. Wypełniony wywiad powinien zawierać także informacje o „przeszłości kosmetycznej”, takie jak informacje o pielęgnacji codziennej (stosowane kosmetyki, oczyszczanie skóry), nadwrażliwość na kosmetyki, alergie, wykonywane zabiegi, inwazyjność, przebieg zabiegu, proces i przebieg gojenia, zadowolenie z zabiegu, wystąpienie powikłań. W wywiadzie warto zapytać o styl życia klienta, nawyki żywieniowe, wykonywany zawód, styl pracy, aktywność fizyczną. Oprócz wywiadu kosmetycznego i konsultacji z klientem, ważnym etapem jest ocena stanu skóry klienta (Klonowska, 2022: s. 70-72).

Jednym z wielu czynników wpływających na efektywność zabiegu i zadowolenie klienta jest dobranie odpowiedniego preparatu. Rynek oferuje szereg zabiegów kwasowych, zabiegów bankietowych, mieszanek kwasów. Dzięki temu, mamy możliwość indywidualnego podejścia do wybranego problemu skórniego (Ząbczyńska, Jurzak, 2012: s. 100-102).

Skóra bezpośrednio po wykonaniu zabiegu z użyciem kwasu jest uwrażliwiona i wymaga odpowiedniej pielęgnacji. Pielęgnacja skóry zarówno przed wykonaniem zabiegu, jak i po, jest bardzo ważna. Taka pielęgnacja powinna charakteryzować się systematycznością oraz powinna opierać się na kilku zasadach: dostarczenie składników, stymulujących skórę do produkcji nowych komórek, jak i kolagenu, czy elastyny; zapewnienie odpowiedniego nawilżenia skóry na zewnątrz i wewnątrz; zapewnienie ochrony, regeneracji i odżywienia, poprzez dobranie odpowiednich składników w kosmetykach; zapewnienie ochrony przed promieniowaniem UV oraz przed wpływem wolnych rodników (Kołaczek, 2015: 541-542).

CEL BADANIA

Celem przeprowadzonego badania była analiza opinii klientów gabinetów kosmetycznych na temat zabiegów z wykorzystaniem kwasów kosmetycznych. Szczególną

uwagę poświęcono zagadnieniu skuteczności wybranych peelingów kwasowych w kosmologii oraz wiedzy w zakresie wykonywania tego rodzaju zabiegów i potencjalnych skutków ubocznych jakie mogą po ich użyciu wystąpić.

Postawiono następujące pytania badawcze:

1. Czy respondenci stosują zabiegi profesjonalne z użyciem kwasów, a jeśli tak, to jak często?
2. Czy respondenci posiadają wiedzę na temat efektów pozabiegowych oraz czy znają wskazania i przeciwwskazania do zabiegu z kwasami?
3. Jaki jest poziom wiedzy osób badanych na temat m.in. rodzajów kwasów stosowanych w kosmologii oraz ich właściwości?
4. Jaki jest poziom zadowolenia z efektów pozabiegowych wśród respondentów stosujących zabiegi z kwasami?

Narzędziem badawczym wykorzystanym do realizacji celu badawczego był autorski kwestionariusz ankiety składający się z 20 pytań, które miały na celu dokładne przeanalizowanie doświadczeń i opinii klientów gabinetów kosmologicznych w zakresie stosowania zabiegów z kwasami. Ankieta została skonstruowana w sposób umożliwiający zebranie danych demograficznych, jak i również informacji dotyczących nawyków pielęgnacyjnych respondentów. Uzyskane wyniki zostały poddane analizie statystycznej za pomocą programu Statistica13 firmy StatSoft Polska.

OMÓWIENIE WYNIKÓW

W badaniu ogółem wzięło udział 101 respondentów reprezentujących różnorodny profil demograficzny pod względem płci, wieku, miejsca zamieszkania oraz wykształcenia. Ankieta miała charakter w pełni anonimowy. Wśród analizowanej grupy badawczej uwzględniono strukturę wiekową respondentów. Otrzymane wyniki pozwoliły na zidentyfikowanie grup wiekowych o największej i najmniejszej liczebności, co kluczowo wpływa na interpretację wyników ankiety.

Tabela 1. Wiek badanych

Odpowiedzi:	Tabela licznosci: Pytanie 1			
	Liczba	Skumulow. (Liczba)	Procent	Skumulow. (Procent)
19-25 lat	42	42	41,58	41,58
46-55 lat	10	52	9,90	51,48
26-35 lat	25	77	24,75	76,23
poniżej 18 lat	3	80	2,97	79,28
36-45 lat	21	101	20,79	100,00

(Źródło: opracowanie własne)

Największą grupę wiekową stanowili respondenci w przedziale 19-25 lat, którzy stanowili 41,6% wszystkich badanych. Kolejną liczną grupą badanych, drugą pod

względem liczebności były osoby w wieku 26-35, stanowiący 24,75 ogółu uczestników (25 osób). Taka liczebność pokazuje na zainteresowanie tematem również wśród osób 20+ oraz 30+, co jest istotnym elementem przy analizie wyników. Natomiast grupa osób w przedziale wiekowym 36-45 lat była mniej liczna, stanowi 20,8% wszystkich badanych (21 osób). Kolejną mniej liczną grupą byli respondenci w wieku 46-55 lat, co przekłada się na 9,9% wszystkich osób biorących udział w ankiecie, stanowiło to 10 osób. Najmniejszą reprezentację miała grupa osób w wieku poniżej 18 lat, którzy stanowili prawie 3% (3 osoby). Struktura wiekowa respondentów pokazuje dominację osób dwudziesto i trzydziestoletnich.

Tabela 2. Płeć badanych

Odpowiedzi:	Tabela liczebności: Pyt. 2			
	Liczba	Skumulow. (Liczba)	Procent	Skumulow. (Procent)
Kobiety	80	80	79,21	79,21
Mężczyźni	21	101	20,79	100,00

(Źródło: Opracowanie własne)

Wśród respondentów zdecydowaną większość stanowiły kobiety – 79,2% (przekłada to się na 80 osób). Ta grupa wyraźnie dominowała w badaniu, co przekłada się na stwierdzenie, że kobiety bardziej interesują się tematem podjętym w ankiecie. Mężczyzn było 20,8% (21 osób), ale ich reprezentacja w badaniu jest nadal niezwykle ważna, ponieważ dostarcza nam wiele cennych informacji w podjętej tematyce badawczej.

Tabela 3. Miejsce zamieszkania

Odpowiedzi:	Tabela liczebności: Pyt. 3			
	Liczba	Skumulow. (Liczba)	Procent	Skumulow. (Procent)
Wieś	43	43	42,57	42,57
Poniżej 100 tys.	33	76	32,67	75,25
Powyżej 100 tys.	25	101	24,75	100,00

(Źródło: Opracowanie własne)

Największą grupę stanowili mieszkańcy wsi – 42,6% (43 osoby). Drugą grupą pod względem liczebności stanowili mieszkańcy miast poniżej 100 tys. mieszkańców – 32,7% ankietowanych (33 osoby). Najmniejszą grupą osób badanych okazali się mieszkańcy największych miast powyżej 100 tys. mieszkańców, którzy stanowili 24,7% (przekłada się to na 25 osób). Różnice w miejscu zamieszkania badanych mogą wpływać na zróżnicowane podejście klientów do zabiegów kosmetycznych oraz na świadomość wykonywanych usług z zakresu kosmetyki.

Tabela 4. Wykształcenie respondentów

Odpowiedzi:	Tabela liczości: Pyt. 4			
	Liczba	Skumulow. (Liczba)	Procent	Skumulow. (Procent)
Wyższe	60	60	59,41	59,41
Średnie	27	87	26,73	86,14
Podstawowe	4	91	3,96	90,10
Zawodowe	10	101	9,90	100,00

(Źródło: Opracowanie własne)

Pod względem wykształcenia, największą grupę osób badanych stanowiły osoby z wykształceniem wyższym – 59,4% (60 osób). Kolejną pod względem liczebności grupą badawczą byli respondenci z wykształceniem średnim – 26,7% (27 osób), z wykształceniem zawodowym – 9,9% (10 osób), zaś najmniej liczną była grupa z wykształceniem podstawowym – niecałe 4% (4 osoby).

Tabela 5. Jak często korzysta Pani/Pan z usług salonu kosmetycznego?

Odpowiedzi:	Tabela liczości: Pyt. 5			
	Liczba	Skumulow. (Liczba)	Procent	Skumulow. (Procent)
7 i więcej wizyt w ciągu roku	27	27	26,73	26,73
0-2 wizyty w ciągu roku	35	62	34,65	61,39
3-6 wizyt w ciągu roku	39	101	38,61	100,00

(Źródło: Opracowanie własne)

Wyniki zaprezentowane w tabeli 5 pokazują, że największa grupa ankietowanych – 38,6% (39 osób) korzysta z usług gabinetów kosmetycznych od 3 do 6 razy w roku. Taki procent ankietowanych może wskazywać na dość regularne wizyty w gabinecie kosmetycznym, ale zarazem może to świadczyć o umiarkowanej trosce o pielęgnację i zabiegi kwasowe. Osoby te mogą korzystać z usług kosmetycznych w wybranych sezonach, bądź wykonywać zabiegi w celu podtrzymania efektów poprzednich zabiegów. Z kolei 34,6% badanych (35 osób) korzysta z usług gabinetów maksymalnie 2 razy w roku. Taka aktywność może wynikać z wybierania zabiegów tylko tzw. okazjonalnych, np. przed ważnymi wydarzeniami, lub gdy występuje konkretny problem skórny. Do tej grupy można prawdopodobnie zaliczyć osoby, które w mniejszym stopniu interesują się profesjonalną pielęgnacją, lub które posiadają ograniczenia finansowe, czasowe itp. Najmniejszą grupę stanowili respondenci, którzy bardzo często korzystają z usług gabinetów kosmetycznych; 26,7% (27 osób); deklarują 7 i więcej wizyt w ciągu roku. Te osoby są, jak można przypuszczać, w pełni świadome pielęgnacji i dbałości o skórę. Może to również wynikać ze zwiększonej potrzeby wykonywania zabiegów, np. zabiegi wykonywane w seriach. Analiza uzyskanych wyników na to pytanie wg płci wykazała, że

13 na 21 mężczyzn zaznaczyło odpowiedź, że korzysta z usług gabinetu od 0 do 2 razy w ciągu roku (tabela 5a). Stanowi to aż 61,9% badanych mężczyzn. Wśród kobiet wyniki nie były aż tak zróżnicowane (tabela 5b). Większość kobiet korzysta z zabiegów średnio 3 do 6 razy w roku (41,25%).

Tabela 5a. Jak często korzysta Pani/Pan z usług salonu kosmetycznego? (mężczyźni)

Odpowiedzi:	Tabela licznosci: Pyt. 5			
	Liczba	Skumulow. (Liczba)	Procent	Skumulow. (Procent)
0-2 wizyty w ciągu roku	13	13	61,90	61,90
3-6 wizyt w ciągu roku	6	19	28,57	90,48
7 i więcej wizyt w ciągu roku	2	21	9,52	100,00

(Źródło: Opracowanie własne)

Tabela 5b. Jak często korzysta Pani/Pan z usług salonu kosmetycznego? (kobiety)

Odpowiedzi:	Tabela licznosci: Pyt. 5			
	Liczba	Skumulow. (Liczba)	Procent	Skumulow. (Procent)
7 i więcej wizyt w ciągu roku	25	25	31,25	31,25
0-2 wizyty w ciągu roku	22	47	27,50	58,75
3-6 wizyt w ciągu roku	33	80	41,25	100,00

(Źródło: Opracowanie własne)

Podsumowując otrzymane dane dotyczące częstotliwości wizyt w gabinetach kosmetycznych, największa grupa respondentów (38,6%) korzysta z usług kilka razy w roku. Natomiast najmniejsza grupa badanych (26,7%) korzysta z usług wielokrotnie w ciągu roku.

Tabela 6. Z jakich usług korzysta Pani/Pan w gabinecie kosmetycznym najczęściej?

Odpowiedzi:	Tabela licznosci: Pyt. 6			
	Liczba	Skumulow. (Liczba)	Procent	Skumulow. (Procent)
Na twarz	50	50	49,50	49,50
Upiększające	29	79	28,71	78,22
Na ciało	6	85	5,94	84,16
Inne	5	90	4,95	89,11
Laserowe	11	101	10,90	100,00

(Źródło: Opracowanie własne)

Kolejne pytanie dotyczyło rodzaju usług, z jakich respondenci korzystają najczęściej w gabinetach kosmetycznych. Wyniki pokazują, że 49,5% (50 osób) najchętniej korzysta z zabiegów pielęgnacyjnych na twarz. Kolejno 28,7% (29 osób), wskazało, że najczęściej korzystają z zabiegów upiększających. Do takiej grupy zabiegów możemy zaliczyć hennę brwi i rzęs, przedłużanie rzęs itp. Może to wskazywać na fakt, że dosyć duża liczba badanych stawia na tzw. szybkie „upiększenie” twarzy. Kolejna grupa obejmująca 10,9% (11 osób) odpowiedziała, że najczęściej wykonują w gabinetach kosmetycznych zabiegi laserowe, które w ostatnim czasie stały się bardzo popularne. 5,9% respondentów (6 osób) wybrało „zabiegi na ciało”. Kolejna grupa stanowi niecałe 5% badanych (5 osób), które wskazały odpowiedź „inne”, z czego 3 osoby nie potrafiły wskazać konkretnie najczęściej wybieranego zabiegu, a 2 osoby - wskazały na manicure.

Tabela 7. Jaki rodzaj cery Pani/Pan posiada?

Odpowiedzi:	Tabela liczości: Pyt. 7			
	Liczba	Skumulow. (Liczba)	Procent	Skumulow. (Procent)
Sucha	17	17	16,83	16,83
Wrażliwa	18	35	17,82	34,65
Mieszana	32	67	31,68	66,34
Trądzikowa	12	79	11,88	78,22
Normalna	11	90	10,89	89,11
Tłusta	7	97	6,93	96,04
Dojrzała	4	101	3,96	100,00

(Źródło: Opracowanie własne)

W następnym etapie zapytano uczestników badania, jaki rodzaj cery posiadają. Największa liczba badanych – 31,7% (32 osoby), wskazała, że są posiadaczami cery mieszanej. Cera mieszana jest najczęściej występującym rodzajem cery. Łączy ona w sobie zarówno cechy skóry tłustej i suchej. Z tej racji potrzebuje ona specyficznej pielęgnacji oraz dobrania odpowiednich kwasów do zabiegu eksfoliacji. Kolejną grupą pod względem liczebności są osoby z cerą wrażliwą – 17,8% (18 osób). Cera wrażliwa jest dosyć wymagającą cerą, co przekłada się na dobór dosyć delikatnych kwasów do peelingu oraz delikatnych zabiegów kosmetycznych ze względu na większe ryzyko podrażnień i alergii. Duży odsetek badanych posiada cerę suchą – 16,8% (17 osób), gdzie również należy dostosować odpowiednio nawilżającą pielęgnację oraz dobrać delikatne zabiegi. 11,8% badanych (12 osób) wskazało, że posiadają cerę trądzikową. Takie osoby powinny być szczególnie zainteresowane zabiegami eksfoliacji w celu uregulowania wydzielania sebum i oczyszczenia skóry. Nie mniej jednak jest to dosyć problematyczny rodzaj cery i wymaga zaangażowania ze strony kosmetologa, jak i klienta. Cera normalna – 10,9% badanych (11 osób), jest rzadziej występującą cerą, a standardowo nie powoduje większych problemów w kwestii pielęgnacji i zabiegów kosmetycznych. Najmniej-

sza liczba respondentów zaznaczyła, że posiada cerę tłustą – 6,9% oraz cerę dojrzałą; niecałe 4%. Względem płci, po 19% mężczyzn (czyli po 4 mężczyzn) wskazało na cerę odpowiednio: mieszaną, tłustą oraz trądzikową, zaś wśród kobiet cerę mieszaną wskazało – 35% (co stanowi 28 Pań), potem cerę suchą – 20% (16 Pań) oraz wrażliwą – 18,75% (15 Pań).

Tabela 8. Do jakiej grupy kwasów wg Pani/Pana zaliczamy kwas migdałowy?

Odpowiedzi:	Tabela licznosci: Pyt. 8			
	Liczba	Skumulow. (Liczba)	Procent	Skumulow. (Procent)
Nie wiem	47	47	46,53	46,53
Alfahydroksykwas	36	83	35,64	82,18
Polihydroksykwas	13	96	12,87	95,05
Betahydroksykwas	5	101	4,95	100,00

(Źródło: Opracowanie własne)

W kwestionariuszu zamieszczono pytanie dotyczące wiedzy respondentów na temat kwasu migdałowego, który należy do popularnych kwasów stosowanych w kosmologii. Należy on do kwasów AHA (alfahydroksykwasów). Wykazuje on przede wszystkim działanie antybakteryjne, delikatnie złuszcza, rozjaśnia przebarwienia. Ponadto jest ceniony za działanie anti-aging. Najwięcej ankietowanych, bo aż 46,5% (47 osób), zaznaczyło odpowiedź „nie wiem”. Kolejna grupa badanych 35,6% (36 osób); wybrała prawidłową odpowiedź, czyli zakwalifikowała kwas migdałowy do alfahydroksykwasów. Z kolei 12,9% osób biorących udział w badaniu zaznaczyło odpowiedź „polihydroksykwas”, zaś niecały 5%; „betahydroksykwas”. Analizując odpowiedzi na pytanie nr 8 w zależności od płci widać również, że badane kobiety częściej niż mężczyźni wskazywały na poprawną odpowiedź w tym pytaniu. W zależności od wykształcenia respondenta, również wyniki wskazują, że osoby z wykształceniem wyższym częściej wskazywały poprawną odpowiedź w tym pytaniu (27 osób na 36 poprawnych odpowiedzi).

Tabela 9. Jak wg Pani/Pana nazywamy inaczej zabiegi złuszczące?

Odpowiedzi:	Tabela licznosci: Pyt. 9			
	Liczba	Skumulow. (Liczba)	Procent	Skumulow. (Procent)
Eksfoliacja	62	62	61,34	61,39
Nie wiem	20	82	19,80	81,19
Kawitacja	13	95	12,87	94,06
Koagulacja	6	101	5,94	100,00

(Źródło: Opracowanie własne)

Kolejnym pytaniem zawartym w kwestionariuszu było pytanie dotyczące ogólnie „zabiegów złuszczenia”. Największa grupa ankietowanych – 61,4% (62 osoby) zaznaczyła odpowiedź „eksfoliacja”. Ta odpowiedź jest prawidłowym terminem, oznaczającym zabiegi złuszczące. Wysoki odsetek osób, które znają tę typowo kosmetologiczną nazwę procedury, może świadczyć o większej świadomości klientów w tej tematyce, jak również wynik może wskazywać na regularne korzystanie z usług gabinetów kosmetologicznych, czy też na śledzenie trendów wśród zabiegów kosmetologicznych i znajomość poprawnej terminologii używanej w branży kosmetologicznej. Kolejną grupą były osoby, które zaznaczyły odpowiedź „nie wiem” – stanowiło to 19,8% wszystkich badanych. Oznacza to, że co piąta osoba nie zna pełnego nazewnictwa tej procedury zabiegowej. Z kolei 12,9% respondentów wybrało błędną odpowiedź „kawitacja”. Zapewne te osoby utożsamiają zabieg kawitacji jako zabieg złuszczący, dlatego zdecydowały się na wybór tego terminu. Peeling kawitacyjny również prowadzi do usunięcia martwego naskórka, lecz w tym przypadku mechanizm złuszczenia różni się od mechanizmu w peelingu chemicznym. Najmniejsza grupa ankietowanych – niecałe 6% - wskazała odpowiedź „koagulacja”. Błędna odpowiedź może wynikać z mylenia pojęć lub całkowitego braku wiedzy na temat zabiegów z zastosowaniem kwasów. Podsumowując, ponad połowa respondentów (61%) wybrała prawidłową odpowiedź, co może przekładać się na wzrastający poziom świadomości i wiedzy klientów gabinetów kosmetologicznych w zakresie chemoeksfoliacji.

Tabela 10. Ile Pani/Pana zdaniem trwa proces keratynizacji (rogowacenia) naskórka?

Odpowiedzi:	Tabela licznosci: Pyt. 10			
	Liczba	Skumulow. (Liczba)	Procent	Skumulow. (Procent)
10 dni	17	17	16,83	16,83
28 dni	54	71	53,47	70,30
30 dni	30	101	29,70	100,00

(Źródło: Opracowanie własne)

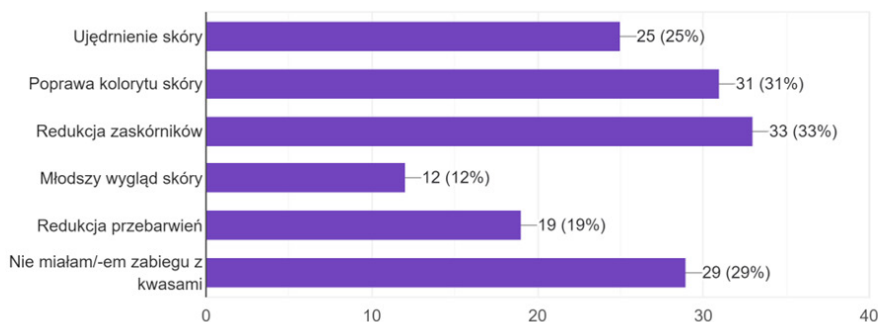
Respondentom zadano pytanie dotyczące czasu trwania rogowacenia naskórka. Ten termin jest ważny w kwestii częstotliwości wykonywania zabiegu z użyciem peelinów chemicznych, jak i stosowanej pielęgnacji. Prawidłowa odpowiedź to 28 dni - tyle czasu potrzebuje zdrowy naskórek, aby odnowić swoje komórki. Nieco ponad połowa badanych, bo 53,5% (54 osoby), odpowiedziała prawidłowo, zaznaczając odpowiedź „28 dni”. Świadczy to o dobrej wiedzy badanych. Kolejna grupa ankietowanych 29,7% (30 osób), odpowiedziała, że proces keratynizacji naskórka trwa „30 dni”. Najmniejsza grupa 16,8% (17 osób) wskazała błędną odpowiedź, wybierając „10 dni”. Taka odpowiedź w dużej mierze odbiega od prawidłowej, co może oznaczać, że ta grupa nie posiada wiedzy o fizjologii skóry, bądź zaznaczyła taką odpowiedź na chybił trafił. Analizując zależność między płcią badanych a odpowiedzią na to pytanie, widać, że kobiety zdecydowanie częściej wskazywały na poprawną odpowiedź niż mężczyźni.

Istotną kwestią było korzystanie kiedykolwiek z zabiegów eksfoliacji w gabinecie kosmetycznym przez respondentów. Większość badanych osób, bo aż 63,4% odpowiedziała, że miała wykonywane zabiegi z zastosowaniem kwasów w gabinecie kosmetycznym. Świadczyć to może o dużej popularności tych zabiegów wśród badanej grupy. Osoby te mogły korzystać z zabiegów w celu poprawy kondycji skóry, bądź w celu redukcji określonego problemu skórniego. Co trzecia osoba (31,7%) wskazała na odpowiedź „nie”. Przyczyn takiej odpowiedzi może być wiele: być może te osoby nie potrzebowały wykonywania tego zabiegu, bądź preferują inne metody pielęgnacji gabinetowej lub istnieją przeciwwskazania do tego rodzaju zabiegów. Najmniejsza grupa, bo tylko 5% respondentów, zaznaczyła odpowiedź „nie pamiętam”. Co ciekawe, częściej odpowiedź „tak” wskazywały osoby z wykształceniem wyższym (47,5%).

Na pytanie dotyczące częstotliwości wykonywania zabiegów z kwasami w gabinecie kosmetycznym, to 29,7% badanych (30 osób) zadeklarowało, że korzysta z peelingów chemicznych raz na pół roku. Prawdopodobnie ta grupa osób na złuszczenie kwasami decyduje się okresowo, możliwe, że w sezonie jesienno-zimowym w celu poprawy wyglądu skóry. Mogą traktować też te zabiegi jako profilaktyczne w ich dalszej i codziennej pielęgnacji. Kolejni respondenci; 24,8% (25 osób) - odpowiedzieli, że zabiegi kwasowe wykonują raz w roku. Najmniejszą grupę 14,9% (15 osób) stanowiły osoby, które korzystają z peelingów chemicznych najczęściej, raz w miesiącu. Wskazuje to na fakt szczególnego dbania o skórę przez tę grupę, bądź trwającej właśnie terapii zabiegowej, gdzie konieczna jest określona liczba powtórzeń zabiegu w serii.

W kwestionariuszu znalazło się pytanie o efekty po wykonanym zabiegu eksfoliacji. Peelingi chemiczne są znane ze swojego dobroczynnego działania na skórę. Respondenci udzielając odpowiedzi na to pytanie, mogli zaznaczyć maksymalnie dwie odpowiedzi. Najwięcej wskazań (33%) otrzymała odpowiedź „redukcja zaskórników”. Peelingi chemiczne w głównej mierze odblokowują pory, co wiąże się z takim efektem po zabiegu, dlatego też tak duża grupa zauważyła taką zmianę po zabiegu. Można również przypuszczać, iż te osoby zmagały się z problemem rozszerzonych porów i sporej ilości zaskórników. 31% wskazało „poprawę kolorytu skóry” jako efekt pozabiegowy. Również ta grupa respondentów zauważyła poprawę stanu skóry, gdyż mogą mieć tendencję do ziemistej cery, przebarwień, nierównego kolorytu skóry. Kolejnym najczęściej wybieranym efektem było zauważalne „ujędrnienie skóry”; 25%. Peelingi chemiczne wykazują działanie anti-aging, poprzez stymulowanie skóry do produkcji nowych komórek kolagenu i elastyny. 19% ankietowanych dostrzegło efekt „redukcji przebarwień”. Najmniej wskazań uzyskała odpowiedź „młodszy wygląd skóry”; 12%.

Wykres 1. Jakie efekty pozabiegowe zauważył/a Pan/Pani po zabiegach kwasowych?



(Źródło: Opracowanie własne; dane nie sumują się do 100%, ponieważ było to pytanie wielokrotnego wyboru)

W ankiecie uwzględniono również kwestie dotyczące występowania potencjalnych objawów lub powikłań po wykonanym zabiegu kwasowym. Takimi objawami mogą być: rumień, stan zapalny, reakcje alergiczne itp. (Kononowicz, Malara, 2021: s. 143-148). 28,7% respondentów (29 osób) wskazało, iż nie wystąpiły u nich żadne z wyżej wymienionych objawów. Co czwarty badany wskazał jednak, że objawem był rumień. 11,9% respondentów zaznaczyło odpowiedź „żaden z wymienionych objawów”, co wskazuje, że po przeprowadzonym zabiegu mogły wystąpić u nich inne niż wymienione główne reakcje skóry. Natomiast stan zapalny dotyczył tylko 3% respondentów, zaś reakcja alergiczna – 1% badanych.

W badaniu zapytano respondentów o rodzaj kwasu użyty w peelingu chemicznym, po którym zauważyli najlepsze efekty pozabiegowe. Największa grupa osób badanych 39,6% (40 osób) wskazała na kwas migdałowy. Potwierdza to fakt, że jest on jednym z najpopularniejszych kwasów stosowanych w kosmetyce oraz jednym z najbardziej uniwersalnych. Tak wielu klientów osób mogło zdecydować się na ten zabieg ze względu na jego delikatne, ale zarazem skuteczne działanie. Z kolei 22,8% (23 osoby) badanych odpowiedziało, że po najlepsze efekty zauważyli po zabiegu z kwasem salicyłowym. Kwas salicyłowy jest znany ze swoich właściwości złuszczących i wykazuje działanie przeciwtrądzikowe. Grupa badanych, która wskazała właśnie ten kwas, może borykać się z występującym trądzikiem, czy zwiększonym wydzielaniem sebum. Znacznie mniej ankietowanych, bo niecałe 3% zadeklarowało, iż najlepsze efekty zauważyli po kwasie ferulowym (3 osoby), zaś 3% (3 osoby) po kwasie mlekowym. Te wyniki wskazują, że wymienione kwasy są zdecydowanie rzadziej stosowane w praktyce gabinetowej. Kwas ferulowy jest silnym kwasem i antyoksydantem. Wykazuje działanie anti-aging. Natomiast kwas mlekowy sprawdzi się przy cerze suchej i skłonnej do przebarwień. Tylko 1% badanych wskazało na kwas TMC.

W kwestionariuszu zamieszczono pytanie dotyczące stosowania kwasów kosmetycznych w pielęgnacji domowej, które mogą podtrzymywać efekty zabiegu wykonanym

w gabinecie kosmetycznym, a dodatkowo mogą poprawiać kondycję skóry pomiędzy zabiegami. Ponad połowa badanych (51,4%) wskazała odpowiedź pozytywną, co świadczy o świadomej pielęgnacji skóry i znajomości zagadnienia. Z kolei 27,7% badanych odpowiedziało, że „raczej nie stosują” preparatów z kwasami w domu, a 7,9%; „zdecydowanie nie”. 12,9% ankietowanych nie ma zdania w tej kwestii. Najmniejszą grupę stanowiły osoby, które wybrały odpowiedź „zdecydowanie nie”; niecałe 8%. Warty odnotowania jest, że jeśli dokona się analizy porównania wyników odpowiedzi z pytania: „Czy kiedykolwiek korzystała Pani/Pan z zabiegów z zastosowaniem kwasów w gabinecie kosmetycznym?” z odpowiedziami na pytanie „Czy w kosmetykach do pielęgnacji domowej stosuje Pani/Pan preparaty z kwasami?”, to osoby, które przyznały, że miały wykonywane zabiegi z kwasami w gabinecie kosmetycznym najczęściej wybierały odpowiedź „raczej tak” w kolejnym, przynajmniej tym samym stosowaniu kwasów także w pielęgnacji domowej.

Następnym problemem, który został poruszony w ankiecie, dotyczył opinii czy według badanych rodzaj kwasu ma największy wpływ na skuteczność zabiegu peelingu chemicznego. Wiadomym jest, że wybór odpowiedniego kwasu jest istotnym elementem sukcesywnego i udanego zabiegu eksfoliacji. Największa grupa ankietowanych osób, bo 40,6% wybrała odpowiedź „raczej tak”, zaś 38,6%; „zdecydowanie tak”. Sugeruje to, iż ankietowani uznają, że rodzaj wybranego kwasu w peelingu chemicznym jest ważnym czynnikiem decydującym o efekcie samego zabiegu. Kolejna grupa 14,9% udzieliła odpowiedzi „nie wiem, nie mam zdania”. Można przypuszczać, że te osoby nie mogły jednoznacznie określić lub zająć odpowiedniego stanowiska ze względu na brak wiedzy w zakresie mechanizmów działania peelingu chemicznego. 4% badanych osób wybrała odpowiedź „raczej nie”, a 2%; „zdecydowanie nie”. Możemy również zaobserwować zależność, że w tym pytaniu odpowiedzi „raczej tak” i „zdecydowanie tak” wskazywały głównie osoby, które zadeklarowały, że korzystały lub korzystają z zabiegów z zastosowaniem kwasów w gabinecie kosmetycznym. Podobnie zaobserwowano zależność pomiędzy wykształceniem a wiedzą na kwestie skuteczności zabiegu z kwasami – osoby z wykształceniem wyższym wskazywały częściej odpowiedzi „raczej tak” i „zdecydowanie tak” w powyższym pytaniu.

Ostatnie pytanie w kwestionariuszu dotyczyło regularności zabiegów kwasowych, a efektywności i dobrego utrzymania efektu po zabiegu. Regularność zabiegów ma ogromny wpływ na kondycję skóry, w szczególności jeśli zmagamy się z jakimś problemem skórny, bądź trwamy w terapii zabiegowej. Aż 56,4% respondentów uważa, że zabiegi z kwasami powinny być wykonywane regularnie, aby zapewnić długotrwałe efekty. Podobne zdanie ma 27,7% badanych, którzy wskazali na odpowiedź „raczej tak”. Te osoby uważają, że regularność zabiegów jest ważna w celu osiągnięcia pożądanego rezultatu. 9,9% badanych uznało, że nie ma zdania, bądź nie potrafi odpowiedzieć na to pytanie. 4% respondentów udzieliło odpowiedzi „raczej nie”, zaś niecałe 2%; „zdecydowanie nie”. Również tutaj można zauważyć pewne zależności, że odpowiedzi „zdecydowanie tak” oraz „raczej tak” wybierały głównie osoby z wykształceniem wyższym, jak i osoby, które deklarowały stosowanie zabiegów eksfoliacji.

WNIOSKI

1. Zabiegi z kwasami są jednymi z najczęściej wykonywanych zabiegów kosmetycznych. Uzyskane wyniki wskazują, że zabiegi te cieszą się dużą popularnością wśród klientów.
2. Świadomość społeczeństwa na temat zabiegów chemoeksfoliacji, w tym wskazań i przeciwwskazań jest wysoka. Większość respondentów posiada dobry poziom wiedzy ogólnej na temat tego rodzaju zabiegów.
3. Poziom zadowolenia klientów z efektów pozabiegowych jest wysoki. Większość badanych uważa, że na skuteczność zabiegu duży wpływ ma rodzaj użytego kwasu, ponadto kwas migdałowy oraz salicyłowy otrzymały najwyższe oceny wśród respondentów, którzy zauważali najlepsze efekty pozabiegowe po ich zastosowaniu.
4. Najczęściej wymienianymi efektami pozabiegowymi były: znaczna redukcja zaskórników, poprawa kolorytu skóry oraz ujędrnienie skóry. Uzyskane dane również potwierdzają fakt, iż w celu utrzymania skóry w dobrej kondycji oraz dla uzyskania lepszych efektów, zabiegi z peelingami chemicznymi powinny być wykonywane regularnie (uważa tak aż 84,1% badanych).
5. Większość respondentów jest świadoma właściwej pielęgnacji w warunkach domowych z zastosowaniem kwasów (51,4% badanych podtrzymuje efekty zabiegu poprzez stosowanie preparatów z kwasami w pielęgnacji domowej).

Zabiegi eksfoliacji z wykorzystaniem kwasów kosmetycznych są szeroko stosowane na wiele niedoskonałości skóry i znacząco poprawiają jej wygląd oraz kondycję. Obecnie dostępne są różnego rodzaju peelings chemiczne, od tych delikatnych po mocno złuszczone i przebudowujące strukturę skóry. Dzięki różnorodności rodzajów kwasów kosmetycznych możliwa jest indywidualna terapia dla każdego klienta, co przekłada się na zwiększoną skuteczność tych zabiegów. Ważną kwestią jest bezpieczeństwo podczas wykonywania całej procedury, tak samo jak odpowiednie przygotowanie klienta, począwszy od właściwej pielęgnacji domowej, po szczegółowy wywiad przed samym zabiegiem. Co istotne, należy także stale edukować klientów w zakresie wskazań i przeciwwskazań do zabiegów chemoeksfoliacji, aby ograniczyć efekty uboczne lub możliwość pojawienia się powikłań.

BIBLIOGRAFIA

1. Czarnota A. (2017), Chemoeksfoliacja - substancje stosowane w peelingach medycznych oraz wskazania do ich stosowania, „Kosmetologia Estetyczna”, nr 2, s.147-152.
2. Czarnota A. (2020), Sztuka kontrolowanego uszkodzenia skóry, Mezoterapia i peelings chemiczne w jednej procedurze zabiegowej - autorskie terapie łączone, „Kosmetologia Estetyczna”, nr 6, s. 51-55.
3. Kapuścińska A., Nowak I. (2015), Zastosowanie kwasów organicznych w terapii trądziku i przebarwień skóry, „Postępy Higieny i Medycyny Doświadczalnej”, nr 69, s. 374-383.
4. Klonowska J. (2022), Diagnostyka kosmetyczna, w: Kosmetologia, red. J., Klonowska, Wydawnictwo Edra Urban & Partner, Wrocław, s. 200-219.

5. Kołaczek A. (2015), Przegląd metod pielęgnacji skóry dojrzałej, „Kosmetologia Estetyczna”, nr 6, s. 541-545.
6. Kołodziejczak A. (2019), Kosmetologia. Tom 1, Wydawnictwo Lekarskie PZWL, Warszawa.
7. Kononowicz S.,W., Malara B. (2021), Fizjologiczne skutki pozabiegowe, działania niepożądane oraz powikłania po wybranych zabiegach estetycznych. Przegląd literatury, „Kosmetologia Estetyczna”, nr 5, s. 143-148.
8. Padlewska K. (2017), Kosmetologia ciała, Wydawnictwo Lekarskie PZWL, Warszawa.
9. Rodak I., Stasiorowska S. (2020), Chemoeksfoliacja w gabinecie kosmologicznym, „Kosmetologia Estetyczna”, nr 2, s. 199-210.
10. Ząbczyńska M., Jurzak M. (2012), Zastosowanie hydroksykwasów w kosmologii, w: Stan skóry wykładnikiem stanu zdrowia, (red.) A. Goździalska, J. Jaśkiewicz, Kraków: Oficyna Wydawnicza AFM, s. 95-105.

RECENZJE

Cyprian Rogowski, *Przyszłość nauki religii w polskiej szkole. Szanse i zagrożenia. Studium pedagogicznoreligijne*, Wydawca: Akademia Nauk Społecznych i Medycznych w Lublinie. Akademia Nauk Stosowanych, Lublin 2025, ss. 496.

Nauczanie religii powróciło do polskiej szkoły, po okresie socjalizmu, 1 września 1990 roku. Decyzja ta miała na celu usunięcie pedagogicznie szkodliwego dualizmu wychowawczego, kształtowanie postaw etycznych i moralnych, a także zakończenie wrogiej separacji pomiędzy Kościołem a państwem polskim. W ciągu ponad 30 lat obecności lekcji religii w publicznym systemie oświaty były one przedmiotem licznych badań i publikacji naukowych.

W zmieniającej się sytuacji społeczno-politycznej zachodzi konieczność kontynuacji badań naukowych nad tym zagadnieniem i weryfikacji ich z aktualną rzeczywistością. Analizy te, z jednej strony dotyczą oceny aktualnego stanu szeroko rozumianej edukacji religijnej, z drugiej zaś dotyczą jej przyszłości w kontekście przemian społeczno-kulturowych. Ta polaryzacja zdań, coraz bardziej zarysowuje potrzebę pogłębionej refleksji, nad przyszłością lekcji religii i dostosowaniem ich do wymogów współczesności.

Przemiany świadomości religijnej i moralnej młodych Polaków wskazują, że kryzys chrześcijańskich wartości i norm przebiega w zróżnicowany sposób. Niekiedy mówi się o „cichej rewolucji” w dziedzinie świadomości aksjologicznej dzieci i młodzieży w Polsce. Faktem jest bowiem, że radykalny pluralizm religijny i moralny nie zatrzymał się przed granicami Polski, a zróżnicowanie religijne i moralne dokonuje się w polskim społeczeństwie coraz szybciej i jest już wyraźnie widoczne. Współczesne dyskusje nad problemem nauczania religii w szkołach publicznych są inne od tych prowadzonych na początku lat dziewięćdziesiątych ubiegłego wieku, kiedy to religia została ponownie wprowadzona do szkół, ale równie emocjonalne. Przedmiotem współczesnej dyskusji są z jednej strony kwestie organizacyjne, a z drugiej strony coraz intensywniej wybrzmiewa pytanie, w jakich formach powinno się odbywać nauczanie religii w szkołach, czy w ogóle szkoła ma być miejscem edukacji religijnej.

W tym kontekście monografia autorstwa ks. prof. dr. hab. Cypriana Rogowskiego pt. *Przyszłość nauki religii w polskiej szkole. Szanse i zagrożenia. Studium pedagogicznoreligijne* wpisuje się doskonale w aktualne badania naukowe nad tym zagadnieniem. Pozycja ta składa się z: Strony tytułowej, Spisu treści, Przedmowy autorstwa Egon Spiegela pt. „Przyszłość nauki religii w polskiej szkole jako zaproszenie – słowo zachęty z doświadczeń i perspektyw niemieckiego sąsiedztwa” w języku polskim, niemieckim i angielskim, Wstępu i Zakończenia również w trzech językach, Wykazu skrótów, Bibliografii oraz Stron internetowych.

W rozdziale pierwszym pt. „Śladami Soboru Watykańskiego II – wyzwania dla teologii i Kościoła w XXI wieku”, Profesor Rogowski najpierw pokazuje recepcję i potencjał Soboru Watykańskiego II, a w kolejnych podrozdziałach analizuje stosunek Kościoła do świata, pokazuje, jak rozumieć określenie „świat współczesny”, w jaki sposób Kościół jest znakiem wiary dla świata oraz na czym polega ponowny proces samookreślenia Kościoła.

Rozdział drugi zatytułowany „Dydaktyka nauczania religii w kontekście Soboru Watykańskiego II” podejmuje kwestie dotyczące wpływu odnowy soborowej na dydaktykę nauczania religii, omawia funkcję służebną Kościoła w nauczaniu religii, eklezjalny wymiar lekcji religii w szkole oraz rolę Kościoła i teologii w szkolnym nauczaniu, ponadto wskazuje na wspólną odpowiedzialność Kościoła i państwa za lekcje religii.

„Sekularyzacja i jej konsekwencje dla szkolnej lekcji religii” to temat rozdziału trzeciego, na jego zawartość składają się następujące zagadnienia: rozumienie terminów sekularyzacja i sekularyzm, religia i globalizacja, religia z perspektywy socjologiczno-religijnej, nauczanie religii w świetle dyskursu sekularyzacji i desekularyzacji.

Kolejny rozdział (IV) pod tytułem „Katolicka i ewangelicka lekcja religii w Niemczech” przedstawia zasady katolickiej i ewangelickiej lekcji religii, zadania i cele katolickiej lekcji religii, wytyczne Episkopatu niemieckiego dla lekcji religii, podaje relevantne przykłady dla szkolnej lekcji religii w Polsce oraz omawia szkolną lekcję religii i katechezę parafialną.

W piątym rozdziale zatytułowanym „Adekwatne orientacje koncepcyjne dla lekcji religii w szkole” Cyprian Rogowski wprowadza, a zarazem wyjaśnia rzadko stosowane w polskiej literaturze katechetycznej pojęcie performatywność i performatywny, omawia performatywne nauczanie religii w szkole i performatywną dydaktykę religii z perspektywy zarówno ewangelickiej, jak i katolickiej, a także estetyczny wymiar w performatywnym nauczaniu religii.

„Przekształcanie dydaktyki religii” to temat szóstego rozdziału, którego treść wypełniają następujące zagadnienia: czy zmiana kierunku dydaktyki religii?, pytanie o prawdę w nauczaniu religii, polityczny wymiar nauczania religii, wkład lekcji religii w budowanie społeczeństwa obywatelskiego, potencjał i ryzyko nowych mediów w nauczaniu religii.

Ostatni (VII) rozdział „Kairologiczny wymiar dobrej lekcji religii” podejmuje i omawia siedem bardzo ważnych tematów takich, jak: wymiary i poziomy komunikatywnego teologizowania, językowo wrażliwe nauczanie religii, relacyjny charakter lekcji religii, inkluzyjna lekcja religii, profil i szanse religii w szkole przyszłości, kontrowersyjne tematy w szkolnym nauczaniu religii, lekcja religii w szkole wobec zagrożeń.

Na szczególne uznanie zasługują konkluzje zamieszczone na końcu w każdym z rozdziałów. Są to bardzo dobre podsumowania, które zawierają dodatkowe wyjaśnienia, uzupełnienia i wnioski, zmuszające do refleksji. Kolejnym atutem recenzowanej monografii jest język, w jakim Autor się wypowiada, poza precyzją naukową, charakteryzuje go jasność i przejrzystość, co znacząco ułatwia rozumienie wcale nie łatwej terminologii, zważywszy na zakres pojęciowy i interdyscyplinarny charakter omawianych zagadnień.

Książkę Profesor Cyprian Rogowski umiejętnie przedstawia przyszłość nauki religii w Polsce w szerokim kontekście współczesnych problemów edukacyjnych. Jestem pełna uznania dla merytorycznej wartości recenzowanej monografii. Wnikliwa znajomość życia społecznego, religijnego i politycznego zarówno w Polsce, jak i Niemczech oraz rzetelność warsztatu naukowego pozwala Autorowi płynnie poruszać się w trudnych zagadnieniach i wielopłaszczyznowych problemach. Inspirują one do namysłu i refleksji nad trudnym, ale zarazem jakże ważnym zagadnieniem dla przyszłych pokoleń dotyczącym

przyszłości nauki religii w polskiej szkole. Stąd z jednej strony publikacja ta wpisuje się w debatę naukową i polityczną, z drugiej natomiast jest pomocą dla teologów, pedagogów i socjologów religii w zrozumieniu pewnych zależności, zagrożeń i wyzwań w odniesieniu do szeroko rozumianej edukacji religijnej.

Przemyślenia, wskazówki i wnioski zawarte w książce Ks. Profesora Rogowskiego uderzają swoją aktualnością, bogactwem rozwiązań i realizmem. Omawiana praca stanowi cenną inspirację dla dalszej refleksji naukowej nad problemem, w jakim kierunku powinna podążać nauka religii w Polsce i jednocześnie jest kopalnią wiedzy dla wykładowców, doktorantów z różnych dyscyplin naukowych, którym rozwój i dobro młodego pokolenia Polaków leży głęboko na sercu.

Helena Słotwińska

Stanisław Zięba, *Informacja kodem organizacji wszechświata*, Wydawca: Akademia Nauk Społecznych i Medycznych w Lublinie. Akademia Nauk Stosowanych, Lublin 2025, ss. 214.

Najnowsza książka ks. prof. dra hab. Stanisława Zięby zatytułowana „Informacja kodem organizacji wszechświata” jest kolejną z jego pozycji, która wpisuje się w nurt emergentyzmu. Tym razem jednak jest to już specyficzny emergentyzm informacyjny. Rozpoczyna od zmiany, jaka zaszła w strategii badawczej, stosowanej w naukach przyrodniczych. O ile fizykalizm traktował świat jako kolekcję przedmiotów różniących się charakterystyką fizyczno-chemiczną, o tyle obecnie dostrzega się, iż przedmioty tworzą całe złożone kompleksy wpisujące się w jedną strukturę hierarchiczną. Wykorzystując kategorię informacji, mamy szansę wyjaśnić tę strukturę.

W pierwszym rozdziale („Informacja”) Autor odwołuje się do filozofii starożytnych Greków, która skupiała się na poszukiwaniu *arche* – zasady stanowiącej fundament organizacji świata. Działanie to miało swoją stronę teoretyczną (rozpoczętą przez Pitagorasa z Samos), jak i praktyczną (rozpoczętą przez Leukipposa z Miletu). W drugiej połowie XIX wieku pojawił się w Europie nowy etap poszukiwań *arche* utożsamianej z organizacją (emergentyści). Natomiast w XX i XXI wieku naukowcy skierowali swoją uwagę na zagadnienie informacji. Jej natura jest trudna do zrozumienia, m.in. jej istnienie jest zależne od podmiotu (Carl von Weizsäcker), bądź też od niego niezależne (Bernd-Olaf Küppers). Jednakże wielu fizyków, biologów i filozofów (m.in. John Wheeler, Norbert Wiener, Rolf Laudaner, Leonard Susskind), dostrzegło istotną rolę informacji, obok materii i energii, będących fundamentami przyrody. Zięba w swojej koncepcji upatruje *arche* w informacji, przyjmując emergentyzm informacyjny, traktujący informację jako podłoże nieskończonych potencjalności i przyczynę nieograniczonej różnorodności przypuszczalnych form przedmiotów, urealnionych w zależności od wewnętrznej natury form wyjściowych.

Rozdział drugi („Przyroda”) traktuje o przyrodzie (naturze) jako całości procesów konstytuujących rzeczy. Autor recenzowanej książki ukazuje przejście, jakie dokonało się w rozumieniu przyrody jako sumy organizmów znajdujących się w przestrzeni abiotycznej do realnej wspólnoty, charakteryzującą się specyficzną organizacją (emergentnymi właściwościami). Opisuje on również dwa modele natury znane już w starożytności – zakładające stałość albo zmienność. Pierwszy określał porządek (organizację) w różnorodności, charakteryzujący przyrodę (rozwijany od czasów Arystotelesa i dominujący aż do renesansu), drugi natomiast wychodził od poznania tej różnorodności, odkrywając porządek (dostrzeżony przez Leukipposa i przejmujący prym od XIV wieku wraz z rozwojem nauk przyrodniczych). Zięba w swojej publikacji proponuje holistyczne podejście do przyrody. Uważa on różnorodność w przyrodzie za rezultat redystrybucji informacji. Dobór naturalny bowiem tłumaczy przystosowanie się organizmu do środowiska, ale nie wyjaśnia np. różnorodności i poziomu złożoności dostrzeganych w przyrodzie. Nie stanowi mocy stwórczej. Dopiero w świetle informacji dostrzec można uniwersalny wymiar świata. Takim podejściem Zięba pogłębia ewolucyjną koncepcję przyrody.

Trzeci rozdział („Człowiek”) jest refleksją na temat miejsca człowieka w przyrodzie. Badania genetyczne ukazują go jako wynik efektu ewolucji, jednak w czasie „rewolucji neolitycznej” zerwał on swoją zależność od środowiska właściwego dla zwierząt i zaczął

przebudowę otaczającego go świata. Człowiek przynależy zatem do rodziny organizmów żywych, wykraczając jednocześnie poza biologizm. Autor publikacji ukazuje kategorię informacji jako użyteczną we wskazaniu różnic między człowiekiem a pozostałymi bytami. Życie nie jest przykładem samoorganizacji. Jest to raczej kierowana forma organizacji, a czynnikiem organizującym jest informacja. Różnica nie kryje się tylko w składnikach, lecz przede wszystkim w sposobie ich zorganizowania. Zatem kluczem do zrozumienia funkcjonowania człowieka jest organizacja. Świadomość, umysł i kultura są cechami emergentnymi zakodowanymi w informacji.

W rozdziale czwartym („Wszechświat”) Autor ukazuje porządek panujący we wszechświecie (świecie) rozumianym jako coś zewnętrznego względem człowieka. Odkrywamy w nim prawa fizyczne, które się nie wykluczają i nie są ze sobą sprzeczne. Wszechświat jest spójny i logiczny, zatem zorganizowany. To właśnie kategoria informacji umożliwia stworzenie racjonalnego i spójnego obrazu wszechświata. Rozpoczął się on w stanie doskonałego uporządkowania, a jego entropia jak i złożoność, a wraz z nią ilość przetwarzanej informacji, zwiększają się. Należy tu zwrócić szczególną uwagę na to, że organizacja i złożoność są czymś innym, niż porządek i informacja. Zięba rozważa przy tym możliwość uznania człowieka za ostatnie ogniwo skomplikowanego łańcucha przekształceń rozpoczętych wraz z organizacją wszechświata.

W krótkim zakończeniu Profesor suponuje możliwe utożsamienie metainformacji z działaniem Boga. Tym samym, w jego przekonaniu, zwiększająca się wiedza zwiększa zarazem moc wyjaśnienia działania Stwórcy. Zaznacza jednak, iż jest to kwestia teologiczna, a podejście teologiczne bazuje na integralnej wizji świata.

Wykorzystanie kategorii informacji w naukach biologicznych nie jest niczym nowym, początki badań sięgają bowiem połowy XX wieku i trwają do dziś. W tym czasie wykształciły się dwa odmienne modele myślenia o świecie ożywionym, najpierw geocentryczny, potem teoriosystemowy. Każdy z nich posiada oczywiście zalety i wady, jak i swoich zwolenników i przeciwników. Zięba, jako współczesny filozof i biolog, wpisuje się w myślenie teoriosystemowe, w którym proces ewolucji i informacja nie są zredukowane do świata ożywionego i informacji genetycznej, lecz dotyczą całego wszechświata (nie tylko genów, ale całych systemów rozwojowych).

W przypadku informacji postępuje jak biolog, posługując się tą kategorią, jednakże nie wybiera jakiejś konkretnej teorii, pozwalając, by kategoria ta rozwijała się w praktyce badawczej. W swojej książce niemalże na każdej stronie stawia pytania. Pozostają one bez wyraźnej odpowiedzi, choć prowadzą do holistycznej wizji wszechświata, w którym zachodzi emergencja informacyjna. Wykorzystanie informacji jako teorii tłumaczącej emergencję opisał w 2022 roku Thomas F. Varley i Erik Hoel. Przedstawili oni ramy matematyczne dla emergencji oparte na konwersji informacji. Niestety, w emergencji tego typu nie da się wyróżnić wersji mocnej i słabej, obecnych w filozofii. Zachodzi w niej bowiem superweniencja, jednakże możliwa jest także redukcja, gdyż zawsze istnieje identyfikowalna procedura mapowania jednej skali na drugą, tyle, że może ona wtedy prowadzić do rzeczywistej i mierzalnej utraty danego typu informacji.

Lukasz Sadłocha

Ewa Baum, Arkadiusz Nowak, Maria Nowosadko, Katarzyna B. Głodowska (red.), *Duchowe uwarunkowania opieki nad pacjentem*, Termedia Wydawnictwo Medyczne, Poznań 2022, ss. 250.

Socjologia jako dyscyplina naukowa nie ma zbyt długiej historii. Od momentu jej pojawienia się za sprawą Augusta Comte’a do chwili obecnej wykazuje się jednak posiadaniem sporych zasobów, z których wypływają przedsięwzięcia badawcze, mające na celu pokazanie, jaki jest w rzeczywistości świat społeczny oraz co się dzieje między ludźmi. Przed wieloma już dekadami amerykański socjolog Alvin Ward Gouldner stwierdził, że socjologia powstaje w momencie odczarowania świata oraz podąża dalej poprzez odczarowywanie siebie samej (Gouldner, 1968: s. 103). Częściowo jest to także nawiązanie do idei Maxa Webera, który wskazywał na zanik dawnego sentymentalizmu dokonujący się w wyniku naporu myślenia naukowego. Wspomniane odczarowanie oznaczałoby między innymi wzięcie w nawias tego, co wydaje się „zaczarowane”, nie poddające się analizie empirycznej, pozytywnej czy po prostu naukowej (Giddens, Sutton, 2012: s. 20). Czy w związku z tym pretendujący do zajmowania się tą dyscypliną powinni zaniechać podejmowania kwestii empirycznie nieuchwytnych albo inaczej, lokujących się w sferze doświadczenia wewnętrznego ludzi? Z pewnością nie. Czyli jaką powinni pójść drogą? Spróbujmy się zmierzyć z tym pytaniem, choćby tylko wzmiankując możliwy i prawdopodobnie pożądaný scenariusz.

Warto przypomnieć prosty fakt, iż bardzo wielu socjologów, którzy dziś uchodzą za klasyków dyscypliny, z niemałym zaangażowaniem i pasją badawczą zajmowali się choćby problematyką religii oraz jej wpływem na życie społeczne i na zachowania jednostek. I choć najczęściej wyraźnie podkreślano, iż jest to sfera poznawania, w której się wartościuje, a to już jest domena choćby dziedziny religijnej (Otto, 1968: s. 34), to zainteresowanie rzeczywistością nieuchwytną empirycznie i naukowo (w sensie poznania, które charakteryzuje pozytywistyczny model) nie słabło i nadal nie przejawia symptomów wędnięcia. Nie tylko jednak sama socjologia podąża tymi trajektoriami. Okazuje się, iż problematyka religii czy duchowości interesuje choćby psychologów, pedagogów, humanistów, ekonomistów, teologów (co oczywiste), a nawet etyków, bioetyków czy przedstawicieli nauk medycznych. Świadomie przywołuję na tej liście tych ostatnich, ponieważ zamierzam przybliżyć Czytelnikowi przedsięwzięcie badawcze, które wyszło właśnie z tego obszaru.

I choć praca, którą zamierzam krótko zaprezentować powstała już w 2022 roku, to – jestem przekonany – iż ma w sobie niemałą i niebanalną wartość merytoryczną, a w związku z tym należałoby skierować na nią uwagę, bo naprawdę na to zasługuje. Opracowanie *Duchowe uwarunkowania opieki nad pacjentem* pod redakcją naukową Ewy Baum, Arkadiusza Nowaka, Marii Nowosadko oraz Katarzyny B. Głodowskiej powstało w środowisku poznańskim związanym z Uniwersytetem Medycznym im. Karola Marcinkowskiego. Spojrzenie na ten tom będzie po części ujęciem socjologicznym, lecz mocno ukierunkowanym pedagogicznie, co chcę rozumieć głównie tak, iż miałyby być swego rodzaju zachętą, by budzić wrażliwość wychowawczo-socjalizacyjną. A ta do-

konuje się różnymi drogami, także poprzez uwrażliwianie i odkrywanie ważnej sfery w życiu ludzi, w tym szczególnie ludzi dotkniętych jakimś cierpieniem i chorobą, a tu właśnie sfera duchowości odsłania się z jakąś osobliwą wyrazistością. Ponadto, jestem przekonany, iż prezentowany tom ma w sobie także dużą wartość dydaktyczną, co postaram się także bardziej szczegółowo uzasadnić.

Recenzowane opracowanie składa się z czterech części, poprzedzonych *Słowem od redaktorów* oraz *Słowem o redaktorach*. Pierwsza część dotyczy aspektów teoretycznych zagadnienia i składa się z sześciu tekstów, których autorami jest dziewięciu badaczy. Pierwszy z tekstów, autorstwa Ewy Baum oraz Stanisława Antczaka dotyczy swoistej triady, jaką jest kultura, religia i wiara. Drugi, przygotowany przez Andrzeja Guzowskiego, ukierunkowany jest na analizę związku filozofii z duchowością. Kolejny, dotyczy elementów duchowości w edukacji medycznej w kontekście psychologicznym, a przygotowany został przez Jakuba Gierczyńskiego i Igora Grzeziaka. Z kolei zagadnienie dotyczące duchowości studentów kierunków medycznych w odniesieniu do postrzegania współpracy w interdyscyplinarnych zespołach medycznych wyszedł spod pióra Aleksandry Bendowskiej i Ewy Baum. Ostatni z tekstów w tej części jest autorstwa Agnieszki Żok, a dotyczy aktywności fizycznej jako składowej rozwoju duchowego.

Druga część tomu skupiona jest na kwestii opieki duchowej nad pacjentem. Tu Czytelnik może skierować swoje zainteresowanie na osiem artykułów. I tak, pierwszy z nich, autorstwa Bogusława Stelcera przedstawia temat duchowości jako wymiaru zdrowia. Dalej, Martyna Borowczyk przygotowała zagadnienie poszukiwania odpowiedzi ukierunkowanych na duchowość pacjentów i jej rolę w procesie terapeutycznym. Natomiast problematyka dotycząca tego, jak uczyć i mówić o duchowości pacjenta z perspektywy zawodów medycznych, została nakreślona w tekście Macieja Klimasińskiego. Czy duchowość i religijność są tymi narzędziami, dzięki którym pacjent radzi sobie z chorobą przewlekłą? Na tą kwestię uwagę zwraca Monika Matecka. Z kolei Patrycja Marciniak-Stępak mierzy się z tematem wpływu duchowości oraz zasobów wewnętrznych u dzieci i nastolatków na akceptację choroby przewlekłej. Jakie są powinności kapelana szpitalnego? Z odpowiedzią na to pytanie spieszą Ireneusz Sajewicz i Arkadiusz Nowak. Natomiast kwestie duchowości i etyki oddzielonych od religii analizuje Magdalena Środa.

Jak już wyżej wspomniano, książka *Duchowe uwarunkowania opieki nad pacjentem* zawiera także trzecią część, która obejmuje rozmowy – jak to zostało zapisane – „z najważniejszymi przedstawicielami Kościołów i związków wyznaniowych” (s. 6). I tak, całość rozpoczyna rozmowa z Księdzem Arcybiskupem Metropolita i Prymasem Polski Wojciechem Polakiem. Następnie można zapoznać się z treściami rozmowy z Jego Eminencją, Wielce Błogosławionym Sawą, Prawosławnym Metropolita Warszawskim i całej Polski. Z kolei trzecia rozmowa została przeprowadzona z Naczelnym Rabinem Polski Michaeliem Schudrichem. Nie zabrakło też rozmowy z Przewodniczącym Rady Naczelnej Ligi Muzułmańskiej w Rzeczypospolitej Polskiej, Imamem Youssefem Chaddidem. Całość tej części zamyka rozmowa z Przewodniczącym Buddyjskiego Związku Diamentowej Drogi Linii Karma Kagyu w Polsce Michałem Siwskim. Tom zwieńczony został częścią czwartą z trzema tekstami. Pierwszy z nich, autorstwa Ewy Baum i Marii

Nowosadko zawiera zestaw praktycznych pytań dotyczących wymiaru duchowego, które z kolei mogą pełnić funkcję pomocniczą w czasie rozmów z pacjentem. Arkadiusz Nowak z kolei przedstawia praktyczne aspekty realizacji prawa do opieki duszpasterskiej. Krótką informację dotyczącą Polskiego Towarzystwa Opieki Duchowej w Medycynie przedłożyli Czytelnikowi Małgorzata Krajnik i Maciej Klimasiński.

Opracowanie, przygotowane starannie pod niemal każdym względem, obejmuje naprawdę wiele zagadnień, na które warto by zwrócić uwagę i poddać je szerszemu komentarzowi. Ze zrozumiałych względów (recenzyjne wymogi) nie jest to możliwe, więc dobrze dokonać pewnej selekcji, by odnieść się choćby do niektórych tekstów. Subiektywne upodobania piszącego tę recenzję powodują, iż wskaże się na dwa konkretne rozdziały. Pierwszy z nich to autorstwa Agnieszki Żok, a dotyczący tematu aktywności fizycznej, która miałaby być składową rozwoju duchowości; drugi, autorstwa Bogusława Stelcera, dotyczący duchowości jako wymiaru zdrowia.

Z uznaniem należy zasygnalizować, iż Autorka podjęła się przeanalizowania związku między aktywnością fizyczną a wymiarem duchowym, sięgając do bardzo wielu źródeł, w tym przede wszystkim najnowszych i obcojęzycznych. I tak, najpierw pokazuje tę korelację w jej pozytywnym wymiarze, wspominając nawet tych, którzy już w starożytności dostrzegali wartość aktywności fizycznej, ruchu, dla szeroko pojmowanego dobrostanu zdrowotnego czy psychofizycznego. Trudno nie zgodzić się z Autorką, iż obecny etap rozwoju cywilizacyjnego, którego jesteśmy świadkami i uczestnikami, znacząco wyhamował aktywność fizyczną. Czy jest to efekt rewolucji przemysłowej czy też (w wymiarze jeszcze bardziej aktualnym) sztucznej inteligencji, które nie sprzyjają codziennym aktywnościom – sprawa wydaje się raczej oczywista: „Człowiek jest wyręczany przez technologię” (s. 98).

Agnieszka Żok przedstawia różnorodne inicjatywy, które choćby w skali międzynarodowej, światowej (np. Światowa Organizacja Zdrowia), próbują przeciwstawiać się temu współczesnemu negatywnemu trendowi poprzez inicjowanie, proponowanie, stymulowanie i propagowanie działań na rzecz aktywności fizycznej. Następnie próbuje przekonywać, jak bardzo aktywność fizyczna przekłada się na zdrowie psychiczne ludzi. Powołując się na różnych badaczy stwierdza: „Regularna aktywność fizyczna może pomóc w utrzymaniu sprawności myślenia, uczenia się i umiejętności oceny sytuacji wraz z wiekiem. Może także zmniejszać ryzyko wystąpienia depresji i lęku oraz polepszyć jakość snu” (s. 101). Kwestia stresu oraz jego redukcji za sprawą aktywności fizycznej wydaje się tu kluczowa. Interesującym wątkiem w prowadzonej analizie jest także zasygnalizowanie problematyki tzw. *mindfulness*, co należałoby tłumaczyć jako trening uważności. Chodzi tu o różnorodne techniki koncentracji uwagi na różnych bodźcach, tak zewnętrznych jak i wewnętrznych, bez skłonności do ich oceniania (s. 102). Autorka podsumowuje swoje analizy konkluzją: „Sport czy inne formy aktywności fizycznej bez wątplenia mają pozytywny wpływ na dobrostan człowieka. Jest to związane zarówno ze wzmocnieniem oraz rozciągliwością ciała, jak i wpływem aktywności na układ nerwowy” (s. 104).

Powyższy tekst, niezbyt długi, choć solidnie udokumentowany źródłowo i analitycznie (trzydzieści siedem odniesień bibliograficznych, w tym niemal wszystkie są angielskojęzyczne), może stanowić ciekawy asumpt do kontynuacji badań w tym zakresie. Jako praktykujący biegacz amator (ze sporym jednak doświadczeniem – przebiegniętych około dwustu maratonów i ultramaratonów) spodziewałem się (przystępując do lektury tekstu) znaleźć pewne egzemplifikacje w odniesieniu właśnie konkretnie do biegania. I choć takowe się nie pojawiły, z satysfakcją zapoznałem się z przedstawioną tu problematyką. Osobiście uzupełniłbym te refleksje powołując się na własne badania w tym zakresie i w konkretnym odniesieniu do biegania oraz jego wpływu na sferę duchową (obecnie przygotowywana jest monografia w tym temacie). Bieganie – jak się wydaje – może stanowić szczególną formę i swego rodzaju kanał przepływu doświadczenia duchowego. Duchowość biegacza to coś osobliwego choćby z tego względu, iż jest specyficznym doświadczeniem wynikającym z powiązania ruchu (wysiłku fizycznego ciała) z siłą i determinacją mentalną. „Biega się głową, nie tylko nogami” – często wydają się powtarzać zaangażowani biegacze. Duchowość biegacza może być – jak to określiłem swego czasu – metamorficzną. „Biegacze wytwarzają w sobie swego rodzaju przestrzeń duchowości, w której odnajdują nowe i ożywiające pokłady odnawiające ich strukturę psychofizyczną” (Prüfer, 2020: s. 94).

Drugi z tekstów, któremu chciałbym poświęcić nieco więcej uwagi, niż tylko go przywołując, to ten dotyczący duchowości jako wymiaru zdrowia. Przywołajmy najpierw z innego źródła syntetyczną wzmiankę socjologa na temat tego, czym jest duchowość: „Najogólniej rzecz biorąc, duchowość łączy się z pewnego rodzaju doświadczeniem o charakterze osobistym (przeżywanie, doznawanie), niekiedy nadzwyczajne, jako coś przeżywane bezpośrednio” (Mariański, 2013: s. 155). A teraz zestawmy wspomnianą myśl z tym, co Bogusław Stecler twierdzi (powołując się na innych badaczy) w odniesieniu do duchowości: „Duchowość to odrębny, potencjalnie twórczy i uniwersalny wymiar ludzkiego doświadczenia powstającego zarówno w wewnętrznej, subiektywnej świadomości jednostki, jak i jej najbliższego otoczenia, grupy społecznej i kształtującej tradycje kulturowe. Może być doświadczana jako związek z tym, co intymne, immanenne i osobiste” (s. 111). Chwilę potem Autor przywołuje rozumienie duchowości w jej powiązaniu z wymiarem medycznym, psychiatrycznym, klinicznym, a która to odsłania się w związku z konfrontacją z poważną chorobą (s. 112). W dalszej części artykułu wspomina się o różnych tradycjach, które dawniej, w przeszłości, pokazywały związek religii i duchowości ze zdrowiem oraz doświadczaniem cierpienia.

Nie do końca zrozumiałym zabiegiem analitycznym i nie w pełni przekonującym założeniem jest stwierdzenie: „Na potrzeby niniejszego opracowania przyjmuje się, że duchowość obejmuje dwa obszary życia umysłowego człowieka. Pierwszy z nich to religijność, której przejawem jest określony sposób odnoszenia się do Boga, sacrum, a także formalne praktyki. Drugim wymiarem pozostaje sfera poszukiwań światopoglądowych i egzystencjalnych zawierających pytania o sens życia, źródła własnej godności, źródła etyki, człowieczeństwa, nadziei, rozpaczy i wszystkiego, co łączy się z ważnymi dla jednostki pytaniami i odpowiedziami, które definiują ją jako osobę” (s. 114). Czy zasadne

jest przyjęcie aż tak szerokiego wymiaru, w którym można lokować duchowość jako taka? Gdyby przyjąć takie stanowisko, można odnieść wrażenie, iż pod pojęciem duchowości chciałoby się widzieć i rozpatrywać niemal wszystko, co jest wewnętrzną formą życia człowieka, także jego wymiar aksjonormatywny, cechy charakteru, osobowość, a przede wszystkim całą przestrzeń emocjonalną egzystencji danej jednostki. Jednak, choćby dlatego, iż wciąż nie do końca jasne są granice definiowania duchowości, można przychylić się i ku takiej perspektywie.

Ciekawość Czytelnika jest w jakimś znacznym zakresie zaspokajana, kiedy ten zapozna się z tą częścią artykułu, która jest zasadniczo poświęcona kwestii duchowości jako zasobowi radzenia sobie z chorobą. Potwierdza się teza o tym, iż osoby doświadczające cierpienia i choroby, a uwzględniające w tym swoim doświadczeniu aspekt duchowy, transcendentny czy religijny, lepiej radzą sobie, a nawet wykazują się dłuższym okresem przeżycia. Autor podaje przykład: „[...] pacjenci z zaawansowaną chorobą nowotworową, którzy znajdowali ukojenie w swoich przekonaniach religijnych i poszukiwaniach duchowych, byli bardziej zadowoleni ze swojego życia, szczęśliwsi i w mniejszym stopniu narzekali na ból” (s. 116). Nawet tak konkretne i naznaczające doświadczenie, jakim jest ból, czyli ten aspekt dotyczący naszej ludzkiej natury, który jest w pewnym sensie „demokratyczny” i uniwersalny, w przypadku uwzględniania aspektu duchowego powoduje, iż narzekanie na jego obecność jest mniejsze i rzadsze. Podobnie rzecz się ma z chorobą w obliczu śmierci. Bogusław Stelcer pozwala sobie nawet na konstatację następującą: „Zaangażowanie duchowe zwykle przyspiesza powrót do zdrowia po chorobie i zabiegach chirurgicznych” (s. 117).

Praktyczne zaangażowanie w praktyki religijne i duchowe decyduje w znacznym stopniu o dobrostanie i zdrowie psychicznym. Poznański badacz podaje całkiem długą listę takich czynników: dobre samopoczucie, szczęście, zadowolenie z życia, nadzieja i optymizm, poczucie sensu i celu życia, adekwatna samoocena, radzenie sobie z żalem po stracie i żałobą, większe wsparcie społeczne i zmniejszenie poczucia samotności, niższe wskaźniki depresji i szybsze wychodzenie z niej, niższe wskaźniki samobójstw, mniejsze nasilenie lęku i niepokoju, obniżony poziom skłonności psychotycznych, mniejsze wskaźniki używania alkoholu i narkotyków, obniżony poziom zachowań przestępczych, większa stabilność relacji małżeńskiej (s. 118-119). W dalszej części artykułu Autor analizuje także rolę nadziei jako kluczowej dla poszukiwania sensu życia oraz jasnego celu, do którego się zmierza, a następnie podejmuje refleksję nad elementami opieki duchowej. Całość artykułu niejako podsumowuje i dokumentuje bogate piśmiennictwo, zebrane i zamieszczone w części bibliograficznej. Warto nadmienić, iż także ten tekst jest pod tym względem bardzo solidny (sześćdziesiąt odniesień, w tym niemal wszystkie są angielskojęzyczne).

Postawmy na koniec pytanie, dlaczego warto sięgnąć po publikację przygotowaną przez Redaktorów naukowych oraz Autorów skupionych wokół Uniwersytetu Medycznego im. Karola Marcinkowskiego w Poznaniu, a dotyczącą tematu duchowości w kontekście opieki nad pacjentem? Po pierwsze dlatego, iż jest to wartościowe pod względem merytorycznym przedsięwzięcie naukowe, które także dokumentuje nienagannie przeprowadzone procedury metodologiczne i hermeneutyczne. Po drugie dlatego, iż jest opracowaniem teoretyczno-praktycznym w dobrym tego słowa znaczeniu. Po

trzecie, także dlatego, iż zostało przygotowane i przedstawione w bardzo przystępnym i estetycznym formacie (nienaganna jakość edytorska, liczne streszczenia, syntezy, egzemplifikacje, wyróżnienia mające na celu zwrócenie szczególnej uwagi Czytelnika, jakość szaty graficznej wydania). Po czwarte, dostrzegam w tym przedsięwzięciu wartościowe narzędzie wychowawcze i socjalizacyjne, mogące posłużyć *stricte* wychowawcom, ale i wszelkim instytucjom, które mierzą się z trudem wdrażania, formowania i kształcenia ukierunkowanego na podnoszenie jakości życia ludzi, niekoniecznie tylko tych, którzy na obecnym etapie swojego życia mierzą się z różnymi deficytami w zakresie zdrowia i dobrostanu psychospołecznego.

Narzędzie to może posłużyć także za cenny materiał do wykorzystania w wychowywaniu i w procesach kształcenia mających na celu uświadamianie i uwrażliwianie młodego pokolenia. Czym są cierpienie, choroba, ból, stres, czy jakiegokolwiek inne trudne doświadczenia wpisujące się w biografię ludzką? Jako przedstawiciele gatunku *homo sapiens* niemal doskonale i wszyscy wiemy (czy lepiej – odczuwamy i doświadczamy), gdyż doświadczenia te w mniejszym lub większym stopniu nas naznaczały w przeszłości, wciąż naznaczają i najprawdopodobniej w przyszłości także „polem” ich odślaniania się. Innymi słowy, mają one uniwersalną i niejako znaną nam formę, jednak za każdym razem są przeżywane i „interpretowane” osobiście, wewnątrznie, także duchowo właśnie. Jest w tym coś istotnie *humanistycznego*, a w związku z tym także naukowa analiza problematyki powinna dokonywać się z uwzględnieniem tego faktu.

Stosując pewien rodzaj analogii warto przywołać w powyższym właśnie aspekcie i kontekście stanowisko wybitnego socjologa Floriana Znanieckiego, który przyjmował i postulował ważną perspektywę i metodologię badawczą, by rzeczywiście rozumieć fakty społeczne i to, czego jednostka doświadcza i co przeżywa: „[...] najistotniejszą, ogólną cechą przedmiotów i faktów, badanych przez humanistę, jest właśnie to, że są one czyjeś, czyli że istnieją w działaniu i doświadczeniu pewnych ludzi i posiadają te właściwości, które owi działający i doświadczający ludzie nadają w swych czynnościach i doznaniach. Tę zasadniczą cechę nazywamy *współczynnikiem humanistycznym* przedmiotów i faktów, które humanista bada. Gdybyśmy współczynnik humanistyczny usunęli z jakiegokolwiek dziedziny badanej przez naukę humanistyczną, dziedzina ta przestała by istnieć dla samej nauki” (Znaniecki, 2001: s. 258). Zdrowie, choroba, cierpienie, ból i wszystkie inne podobne doświadczenia wpisujące się w naszą kondycję ludzką i są za każdym razem „własnością” tych z nas, którzy ich właśnie doświadczają. Przestrzeń, która w szczególny sposób je „porządkuje”, interpretuje i ukierunkowuje to właśnie przestrzeń duchowości, której to Pomysłodawcy opracowania *Duchowe uwarunkowania opieki nad pacjentem* poświęcili swoją uwagę badawczą i analityczną. Raz jeszcze podkreślę: warto po nie sięgnąć i jest wiele powodów (i tych wyartykułowanych powyżej i wielu jeszcze innych), by to zrobić. Jako czytelnik i recenzent śmiało do tego zapraszam, wyrażając także wdzięczność Redakcji Czasopisma Akademii Nauk Społecznych i Medycznych w Lublinie, Akademii Nauk Stosowanych „Zeszyty Naukowe” za opublikowanie tekstu tego recenzyjnego artykułu.

Paweł Prüfer

BIBLIOGRAFIA

1. Giddens A., współpr. Sutton P. W. (2012), *Socjologia*. Wydanie nowe, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
2. Gouldner A. W. (1968), *The Sociologist as Partisan: Sociology and the Welfare State*, „The American Sociologist”, nr 2, s. 103-116.
3. Mariański J. (2013), *Sekularyzacja, desekularyzacja, nowa duchowość*. Studium socjologiczne, Zakład Wydawniczy NOMOS, Kraków 2013.
4. Otto R. (1968), *Świętość*. Elementy irracjonalne w pojęciu bóstwa i ich stosunek do elementów racjonalnych, Książka i Wiedza, Warszawa.
5. Prüfer P. (2020), *Metamorficzna duchowość biegacza długodystansowego*. Refleksje socjologa i biegacza zaangażowanego, „Acta Collegii Suprasliensis” (Małe Miasta. Duchowość pozakanoniczna), t. 28, red. R. Dobrowolski, M. Tołoczko, M. Zemło (2020), Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku, Białystok – Futoma, s. 87-122.
6. Znaniecki F. (2001), *Socjologia wychowania*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.

Dietrich Doll, *Kriegstraumata. Eine anthropologische Herausforderung*, Universitätsverlag Vechta, Vechta 2019, ss. 420.

Zanim przejdę konkretnie do recenzji publikacji Dietricha Dolla, pojęcie *Kriegstraumata* (traumatyczne przeżycia wojenne), użyte w tytule jego monografii, wymaga bliższych wyjaśnień. Reakcja na stres bojowy (CSR) odnosi się do poważnej zmiany w zachowaniu osoby po doświadczeniu wojny, która jest zwykle spowodowana traumą (znaną również jako trauma psychologiczna, emocjonalna, psychiczna lub psychotrauma) i która może dotyczyć zarówno żołnierzy (weteranów powojennych), jak i cywilów. Nie są to ostre reakcje na stres, które szybko mijają, ale głównie długotrwałe zaburzenia.

Ważne jest rozróżnienie między traumatycznym wydarzeniem (traumą) a konsekwencjami tego wydarzenia. Są też ludzie, którzy radzą sobie z traumatycznymi wydarzeniami bez ponoszenia żadnych długoterminowych negatywnych konsekwencji. W takich przypadkach leczenie traumy nie jest absolutnie konieczne. Jeśli jednak w odpowiedzi na traumatyczne wydarzenie pojawią się przedłużające się objawy, może to być zaburzenie będące następstwem traumy, którym zdecydowanie należy się zająć w ramach terapii traumy. To, jak ktoś reaguje na traumatyczne wydarzenie, zależy od wielu czynników, takich jak rodzaj, dotkliwość i czas trwania traumatycznego doświadczenia, odporność jednostki i wsparcie udzielone po wydarzeniu.

W krajach niemieckojęzycznych używano również terminów *histeria wojenna* lub *nerwica wojenna*. Terminy te wywodzą się z badań nad traumą, psychotraumatologią, psychiatrią wojenną i psychologią wojskową pierwszej wojny światowej, które w swoim rozwoju zostały opisane nie tylko jako choroby somatyczne, ale także społeczne i wpłynęły na mentalność całego pokolenia. Ci, którzy dorastali podczas i krótko po pierwszej wojnie światowej, byli nawet nazywani straconym pokoleniem.

W powyższym kontekście warto podkreślić, że po wojnie w Wietnamie po raz pierwszy zarejestrowano również skutki psychologiczne, które zauważono nie tylko w trakcie, ale często dopiero po zakończeniu okresu służby. Wraz z nową opcją diagnozy zespołu stresu pourazowego (PTSD) szybko ustalono, że te objawy żołnierzy i weteranów wojennych mogą być również odwzorowane, a od 1980 roku diagnozy PTSD zostały uznane za chorobę zawodową żołnierzy w USA (PTSD – termin zespołu stresu pourazowego został włączony do psychiatrycznego kodu diagnostycznego *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders DSM III*). Zauważono też, że wskaźnik samobójstw wśród weteranów jest wyższy niż wśród innych grup ludności. Zaobserwowano to na przykład po obu wojnach w Iraku i wśród osób powracających do domu z Afganistanu. Co dziesiąty brytyjski więzień i co czwarty bezdomny w USA to weteran. Co więcej, również i grupy ludności cywilnej mogą być dotknięte traumą wojenną, czy to w węższym znaczeniu PTSD, czy też w wyniku innych doświadczeń kluczowych. Wykazano także, że doznane traumy są przekazywane transgeneracyjnie, nawet kolejnym pokoleniom, które same nie brały udziału w wydarzeniu, i w ten sposób mają długotrwały wpływ na społeczeństwo.

Przechodząc do omówienia zaprezentowanej problematyki, na uwagę zasługuje niewątpliwie sam Autor niniejszej publikacji. Dietrich Doll jest profesorem medycyny i ordynatorem Kliniki Proktochirurgii w St. Marienhospital w Vechcie. Jest uznanym na całym świecie specjalistą w zakresie urazów brzucha i operacji ran postrzałowych i kłutych. Przez wiele lat był chirurgiem wojskowym w niemieckich siłach zbrojnych i sam brał udział w licznych misjach zagranicznych. Po powrocie z tych misji zamierzał podzielić się tymi jakże często drastycznymi doświadczeniami i podjął badania z traumatologii na Uniwersytecie w Vechcie w ramach studiów doktoranckich. Tak się złożyło, że promotorem jego rozprawy doktorskiej był prof. Egon Spiegel i piszący tę recenzję powyższej publikacji ks. prof. Cyprian Rogowski. Do rzadkości należy, żeby profesor medycyny mógł się wykazać dwoma doktoratami, jednym z medycyny i drugim z filozofii. W ramach tego ostatniego przeprowadził gruntowne badania nad zmianami osobowości spowodowanymi przemocą wojskową.

Autor recenzowanej publikacji nawiązuje między innymi do traumatycznych sytuacji żołnierzy, którzy brali udział w misjach poza granicami kraju, zwłaszcza w operacjach irackich i afgańskich. W doniesieniach medialnych często słyszymy o wspomnianym wyżej stresie bojowym, czyli zespole stresu pourazowego (PTSD). Zjawisko to jest jednak znacznie bardziej złożone, a przede wszystkim rozłożone w czasie. Nie można go zatem ograniczyć li tylko do wystąpienia objawów PTSD. Kiedy osoba umiera nagle i niespodziewanie przed nami, jesteśmy przerażeni i skonfrontowani z naszą śmiercią, naszą własną śmiertelnością. Nie możemy pomóc ofierze, dlatego czujemy się bezradni. Na jednym z forów internetowych żołnierz napisał: „Proszę, pomóżcie mi. Właśnie wróciłem z leczenia alkoholizmu. Jestem zawodowym żołnierzem, u którego zdiagnozowano PTSD. Przeszedłem różnego rodzaju testy. Nie wiem, co robić. Boję się wszystkiego, opuszczenia domu, reakcji przełożonych. Mam stany lękowe, koszmary, czuję strach. Popadłem też w alkoholizm. Przełożeni w pracy mają dość. Jutro porozmawiam z dowódcą. Byłem w Iraku i Afganistanie. Rok temu wróciłem do służby i do świata, w którym nie mogę się odnaleźć”.

Znamy liczbę żołnierzy, którzy zginęli w Iraku i Afganistanie, możemy też z dużą dokładnością stwierdzić, ilu odniosło rany i straciło zdrowie podczas misji. Nikt jednak nie wie, ilu uczestników obu operacji ucierpiało psychicznie. Nie da się ich dokładnie policzyć, bo są to „rany krwawiące w środku”, często ujawniają się po pewnym czasie i często są skrzętnie ukrywane przez rannych z różnych powodów. Dlatego eksperci, zarówno psychiatry jak i psychologowie, są zdania, że sprawa jest znacznie poważniejsza, niż widać to gołym okiem. W skrajnych opiniach mówi się nawet o tykającej bombie, która z czasem może wybuchnąć.

Dziesięć lat po rozpoczęciu wojny w Afganistanie i Iraku niespodziewanie niewielu amerykańskich żołnierzy cierpi na PTSD. W artykule przeglądowym z 2012 roku psycholog Richard McNally z Harvard Medical School poinformował, że w zależności od badania dotkniętych zostało od 2,1% do 13,8% osób, które brały udział w wojnie. W najbardziej wiarygodnym metodologicznie badaniu, 7,6% żołnierzy biorących udział w walkach wykazywało typowe objawy PTSD. Nowe brytyjskie badanie przeprowadzone

przez King's College w Londynie stwierdza, że opinia publiczna ma fałszywy obraz liczby żołnierzy dotkniętych PTSD. Dwie trzecie ankietowanych uważało, że zespół stresu pourazowego występuje znacznie częściej u żołnierzy niż u cywilów. Badacze przypisują to przekonanie, między innymi, licznym doniesieniom medialnym na temat traumatycznego stresu doświadczanego przez żołnierzy oraz kampaniom organizowanym przez organizacje charytatywne w celu podniesienia świadomości na temat PTSD i jego konsekwencji.

Myśli przedstawione wyżej, korespondują z tymi, które Dietrich Doll chce przekazać czytelnikowi w swojej monografii. Zawarte w niej analizy wskazują na niezwykle aktualną problematykę i trafność podjętego tematu badawczego. Wartość recenzowanej monografii jest tym większa, ponieważ wyniki badań prowadzonych w tym zakresie są skądinąd bardzo skąpe. Dotychczas dostępne publikacje na ten temat mają na ogół charakter opracowań o ograniczonym aspekcie.

Przechodząc do merytorycznej strony, oprócz spisu treści, publikacja Dietricha Dolla składa się ze wstępu, trzech rozdziałów i bibliografii. We wstępie autor szczegółowo nakreśla problem wynikający z tytułu jego rozprawy. Pierwszy rozdział ukazuje spektrum pytań dotyczących fizjonomii dzisiejszej wojny. Z jednej strony są to rozważania teoretyczne, odwołujące się do bogatej literatury przedmiotu, z drugiej zaś odzwierciedlające głębokie podłoże egzystencjalne.

Powyższe treści korespondują bezpośrednio z empiryczną częścią badań opisaną w rozdziale drugim. Są to przede wszystkim wywiady z ocalałymi weteranami wojennymi oraz przykłady świadectw z okresu drugiej wojny światowej zawarte w listach do ich bliskich. W rozdziale tym dokonano refleksji nad metodami przyjętymi do przeprowadzenia badań jakościowych i wywiadów. Warto zauważyć, jak zaznacza Autor, że możliwe było towarzyszenie wszystkim rozmówcom w atmosferze zaufania. Wywiad trwał zwykle średnio od 1,5 do 2,5 godziny, czyli dłużej niż zalecany czas jednej godziny i nie był przerwany przez ankietera ani rozmówcę. Wszystkie wywiady zostały nagrane na dyktafon po uzyskaniu zgody uczestników, a następnie przepisane. Ich doświadczenia są dla nich obecne i emocjonalnie aktualne, tak jakby wydarzyły się dopiero wczoraj. Teraz – ponad 70 lat po tym doświadczeniu – nie ma żadnych oznak utraty znaczenia. Wręcz przeciwnie, uczestnicy codziennie myślą o wojnie i o tym, co ich spotkało. Wojna stała się częścią ich samych. Ponadto stworzono notatki protokołu sytuacyjnego, które odzwierciedlają sytuację wywiadu i nastrój, różnice między tym, co zostało powiedziane, a treścią emocjonalną. Dodano również listy z tzw. kotła stalingradzkiego, które kończą się śmiercią żołnierza tam przebywającego (rozdział II). Zaznaczyć tu trzeba, że w wyniku operacji stalingradzkiej Niemcy i ich sojusznicy utracili łącznie 1,5 mln zabitych lub zmarłych w wyniku głodu, mrozu i chorób, a także rannych oraz wziętych do sowieckiej niewoli. Po stronie Armii Czerwonej straty ludzkie wyniosły ponad 1,1 mln żołnierzy, z czego ok. 480 tys. zabitych. Rozdział drugi kończy dyskusja podsumowująca wyniki wywiadów.

Doświadczenia wojenne 10 uczestników wywiadu są kompleksowo odtwarzane i interpretowane oraz omawiane w kontekście wcześniejszych badań w oparciu o literaturę przedmiotu. Wymusza to początkową potrzebę działania, która jest widoczna w opiece i kontakcie z poszczególnymi osobami. W tym miejscu zwłaszcza teologia praktyczna jest

wezwana do pomocy młodszymi powracającym z misji i do stania u ich boku, gdy trudny powrót do domu i reintegracja muszą zostać zrealizowane. Rozważane są tu wstępne podejścia (rozdział III). Duszpasterstwo wojskowe jako szczególne pole działania teologii praktycznej jest tutaj wyraźnie wymagane w przyszłości. Żołnierze, których to dotyczy, muszą otrzymać profesjonalne wsparcie podczas misji i po powrocie. Weterani nie mogą być pozostawieni sami ze swoimi przerażającymi doświadczeniami wojennymi. Refleksje w trzecim rozdziale są w dużej mierze spojrzeniem w przyszłość i zwracają uwagę czytelnika na poszukiwanie dróg prowadzących do lepszego świata bez przemocy.

Chciałbym szczególnie podkreślić, że monografia Dietricha Dolla dotyczy obszaru bardzo trudnych pytań, wymagających ogromnych kompetencji naukowych. Autor, wyjątkowo dobrze obeznany z tą tematyką, podjął bardzo żmudną drogę i z niezwykle subtelną wrażliwością odniósł się do różnych pytań natury antropologiczno-egzystencjalnej. Pytania o sens życia, problem wartości i religii poruszają badaczy zajmujących się różnymi obszarami, w których człowiek musiał i musi funkcjonować od zarania dziejów ludzkości. Dzisiejszy człowiek – a może zwłaszcza on – również staje przed wyzwaniem cywilizacyjnymi, a ulegając wpływowi różnych systemów wartości i prądów ideologicznych, niemal nieustannie zmuszony jest wybierać między dobrem a złem. W tym kontekście należy zwrócić uwagę na to, że badania zaprezentowane w recenzowanej publikacji ukazują nie tylko wymiar interdyscyplinarny, ale wręcz transdyscyplinarny.

Jak wspomniano wyżej, oryginalność recenzowanej, bardzo obszernej monografii tkwi w jej hermeneutyczno-egzystencjalnej problematyce, której Autor przypisuje m.in. 25 pytań-hipotez (s. 13-19) i która jednocześnie stanowiła główny cel jego dociekań, a mianowicie: naświetlenie ścieżek (psychologicznej) traumatyzacji w konfliktach zbrojnych i nakreślenie ich dla różnych grup dotkniętych konfliktem.

Analizując treść publikacji, zastanawiałem się, w jakim stopniu Dietrichowi Dollowi udało się udzielić odpowiedzi na sformułowane pytania. Nie ulega wątpliwości, że postawił on przed sobą trudne zadanie. Niezwykle obszerny materiał źródłowy dotyczący poruszanych zagadnień musiał zostać przeanalizowany i przemyślany nie tylko w kontekście historycznym i zmieniających się uwarunkowań społeczno-kulturowych, ale także we wspomnianym już wymiarze transdyscyplinarnym, co stwarza dodatkowe problemy przy zastosowaniu odpowiedniej metody badawczej. Autor pokonał wszystkie te trudności w sposób imponujący. Wyniki przeprowadzonych badań świadczą o różnorodności i złożoności analizowanej problematyki. Takie projekty badawcze dotyczące tematyki traumy wojennej mogą mieć szczególną wartość, jeśli będą prowadzone w perspektywie transdyscyplinarnej, która nie jest rozumiana jako granica ściśle przyjętego podziału różnych dyscyplin naukowych. W rozwiązywaniu coraz trudniejszych i bardziej złożonych problemów społeczno-kulturowych podejście transdyscyplinarne daje nadzieję na ich przezwyciężenie. Tylko kompleksowe spojrzenie na najtrudniejsze zagadnienia z pogranicza dyskursu naukowego może okazać się skuteczne. Takie właśnie zagadnienia z pogranicza, zagadnienia metafizyki, należą do obszaru problematyki, którą zajmuje się Autor. Zakres prezentowanych przez niego wyników pozwala stwierdzić, że

temat ten jest istotny nie tylko dla specjalistów z zakresu medycyny i psychologii, ale dla całego społeczeństwa.

Warto zatem podejmować dalsze badania nad tym, czy nowe podstawy do rozwiązywania konfliktów można stworzyć poprzez radzenie sobie z traumami wojennymi. Czy zmiana zbiorowej świadomości doprowadziłaby do pojednania, a tym samym do lepszego współistnienia różnych narodów? Ponadto, aby poprawić ochronę ofiar i zapobiec utrwalaniu się traumy, konieczne byłoby wprowadzenie podstaw traumatyzacji do programu szkoleń dla zawodów pracujących z ludźmi oraz promowanie badań w tej dziedzinie. Tematy takie jak trauma rozwojowa i wspomniana wyżej trauma transgeneracyjna cieszą się obecnie dużym zainteresowaniem.

Spoglądając ponownie na recenzowaną publikację, pragnę podkreślić, że Autor bazując między innymi na wieloletnim doświadczeniu, które wyniósł z misji wojennych, wykazał się niezwykle kompetentnym podejściem do problemu badawczego zarówno od strony merytorycznej, jak i metodologicznej. Pozostaje mieć nadzieję, że monografia Dietricha Dolla zainspiruje czytelników zainteresowanych omawianą tematyką do dalszych refleksji naukowych i zmierzenia się z bardzo skomplikowanymi wyzwaniami na tym polu.

Cyprian Rogowski

Ondrej Štefaňak, *Vplyv religiozity na morálku mládeže*, Univerzita Konštantína Filozofa v Nitre, Nitra 2025, ss. 129.

W rozważaniach nad podstawowymi orientacjami moralnymi Słowaków nie może zabraknąć pytania o rolę, jaką odgrywa religia w dziedzinie życia moralnego. W społeczeństwie słowackim moralność katolicka jest ważnym elementem dziedzictwa kulturowego. Dla wielu Słowaków religia jest najbardziej wiarygodną instancją w ustalaniu oraz uzasadnianiu wartości i norm moralnych. Niekiedy podkreśla się, że religia jest jedynym fundamentem moralności, bez którego wszelkie wartości i normy moralne są jakby zawieszane w próżni. Związek pomiędzy religią i moralnością wydaje się wówczas niepodważalny. W rzeczywistości wiele spraw życia codziennego traktuje się o wiele poważniej niż religię. Praktyka codziennego życia moralnego odbiega znacznie od wskazań religii zinstytucjonalizowanej. Relacje pomiędzy religią i moralnością ulegają osłabieniu, w konsekwencji wiara religijna wiąże się z różnymi normami i praktykami życiowymi (pluralizm moralny). W sekularyzującym się świecie maleją wpływy religii na kulturę, moralność, politykę i w ogóle życie publiczne. Niektórzy wskazują na kres porządku teologiczno-etycznego.

Przemiany w orientacjach moralnych młodzieży słowackiej wskazują, że chodzi tu o coś więcej niż tylko o jakieś rutynowe, mało znaczące zmiany. Jeżeli w moralności istnieje coś takiego, jak „twarde jądro” i „miękkie peryferie”, to zmiany w wartościach, normach i wzorach zachowań moralnych przesuwają się z peryferii do centrum. Wielu młodych Słowaków popada w moralną niepewność, a nawet chaos, tracą orientację w zakresie odróżniania dobra i zła, tego, co moralne, od tego co niemoralne. Zmiany w ogólnych orientacjach moralnych zapowiadają rozwijającą się fazę uwalniania się z moralnego osądu konkretnych dziedzin życia codziennego. Uniwersum moralne Słowaków wskazuje nie tyle na „upadek” wartości dotychczasowych, ile raczej stanowi mieszaninę czy syntezę wartości tradycyjnych i nowoczesnych.

Napięcie pomiędzy „tym, co jest” i tym, co „być powinno” istniało w Kościele niemal od samego początku jego istnienia, ale współcześnie wydaje się ono narastać, zwłaszcza w kierunku niezależności moralności od religii. Trend poszukiwania tego, co jest coraz szybsze i zmienne (kultura chwili), nie służy aprobacie tego, co trwałe, w tym i trwałym wartościom i normom moralnym, sprzyja kształtowaniu się ambiwalencji w świecie wartości i norm. Bez stałych punktów odniesienia rezygnacja z dostrzegania różnicy między dobrem i złem ma swoje konsekwencje dla rozwoju osobowości człowieka. Kto nie wie, czego chce, komu brak zasadniczych wzorców życiowych i systemu wartości, ten nie może sobie w życiu poradzić z podjęciem trafnej decyzji, kiedy staje w obliczu wielu różnych możliwości. Potrzebne są człowiekowi „mocne” wartości, stanowiące punkty orientacyjne dla ostatecznego wyboru wartości spośród rozmaitych możliwych opcji.

Ani teoria, według której jedynie religia uzasadnia wartości i normy moralne, ani teoria, według której prawdziwa moralność kształtuje się poza religią, nie weryfikują się w rzeczywistości społecznej. Relacja między religią i moralnością jest zróżnicowana,

obydwie kategorie są wzajemnie „uwikłane” w świadomości ludzi. Można by nawet powiedzieć, że są one do pewnego stopnia relatywnie niezwiązane, a relacja między nimi zależy od tego, z jakim rodzajem religijności i moralności mamy do czynienia. W społeczeństwie słowackim dokonywał się powolny proces autonomizowania się moralności (uniezależnianie się od religii), niejednokrotnie w pewnych kręgach społecznych dochodzi do rozdzielenia sfery religii i moralności. Religijne, proponowane przez Kościół wartości i normy moralne, są zastępowane przez nowe konstruowane w procesach interakcji społecznych. W innych kręgach społecznych w świadomości ludzi związki religii i moralności są wciąż znaczące, a religia jest ważnym czynnikiem kształtującym moralność.

Książka dra hab. Ondreja Štefaňaka pt. *Vplyv religiozity na morálku mládeže (Wpływ religijności na moralność młodzieży)* bardzo dobrze wpisuje się w dyskusję na temat związków między religijnością i moralnością młodzieży słowackiej okresu pierwszych dekad trzeciego tysiąclecia. Kilka podstawowych i pomocniczych pytań badawczych wyznaczyło krąg tematów, jakimi zajmuje się Autor recenzowanej monografii problemowej (związki między religijnością i moralnością w historii i współczesności, związki między religijnością i moralnością w opinii wybranych socjologów, religijność młodzieży, wartości i postawy moralne młodzieży, religijność i moralność w opinii młodzieży, wpływ religijności na wartości i postawy moralne młodzieży, Kościół katolicki w opinii młodzieży oraz wpływ religijności na moralność młodzieży w opinii nauczycieli). Recenzowana książka jest bardzo interesującym teoretyczno-empirycznym studium socjologicznym, znacząco pomnażającym wiedzę socjologiczną o wpływie religijności na moralność, wartości i postawy moralne współczesnej młodzieży słowackiej. Analiz tego typu w warunkach słowackich bowiem prawie całkowicie brakuje.

Analizy socjologiczne opierają się na materiałach z wywiadów kwestionariuszowych, zrealizowanych w zbiorowości maturzystów diecezji spiskiej w północnej Słowacji, oraz z wywiadów pogłębionych, zrealizowanych wśród nauczycieli szkół średnich na terenie tego samego terytorium kościelnego. Uzyskane dane empiryczne porównano z wynikami innych badań empirycznych, na Słowacji i w Polsce. Autor wykazał się także szeroką znajomością literatury przedmiotu, co umiejętnie wykorzystał eksponując wiele wątków związanych z analizowaną problematyką. Opiniowana książka jest bardzo dobrą monografią problemową, pośrednio zachęcającą do dalszych badań socjologicznych nad fenomenem związków między religijnością i moralnością w środowisku słowackim. Stanowi ona poważny wkład do socjologicznego piśmiennictwa słowackiego w zakresie badań socjologicznych nad wartościami religijnymi i moralnymi. Na podstawie przywołanych wątków z pełnym przekonaniem rekomenduję Uniwersytetowi Konstantyna Filozofa w Nitrze recenzowaną książkę do publikacji.

Janusz Mariański

Stanisław Zięba, *Informacja kodem przyrody*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2025, ss. 373.

Monografia „Informacja kodem przyrody” autorstwa księdza profesora Stanisława Zięby stanowi ambitną próbę wprowadzenia kategorii informacji jako fundamentalnego czynnika organizującego przyrodę. Autor, kontynuując swoje wcześniejsze badania nad światem biotycznym, przedstawia nowatorską koncepcję metodologiczno-poznawczą, w której informacja pełni rolę determinanty strukturalno-funkcjonalnej przyrody. Praca składa się z czterech rozdziałów systematycznie omawiających kolejne aspekty tej problematyki: od teoretycznych podstaw kategorii informacji, przez jej zastosowanie w organizacji przyrody i form biologicznych, aż po determinującą rolę w funkcjonowaniu biosfery.

Struktura pracy wykazuje logiczną konsekwencję w budowaniu argumentacji. Autor rozpoczyna od fundamentów epistemologicznych, przechodząc stopniowo do konkretnych zastosowań w przyrodoznawstwie. Każdy rozdział zawiera systematyczne omówienie aspektów historycznego, metodologicznego i przedmiotowego, co świadczy o dojrzałości metodologicznej autora. Szczególnie cenne jest przyjęcie perspektywy interdyscyplinarnej, łączącej osiągnięcia fizyki, biologii, cybernetyki i teorii informacji.

Metodologia pracy opiera się na analizie krytycznej współczesnej literatury naukowej oraz syntezie różnych nurtów badawczych. Autor umiejętnie balansuje między podejściem analitycznym a syntetycznym, opowiadając się za strategią holistyczną jako bardziej adekwatną do opisu złożoności przyrodniczej. Zastosowanie pluralizmu metodologicznego wydaje się w pełni uzasadnione wobec znacznego skomplikowania podejmowanej problematyki.

Centralna teza pracy – traktowanie informacji jako podstawowego czynnika organizującego przyrodę – stanowi znaczący wkład do współczesnych debat w filozofii przyrody i biologii teoretycznej. Autor przekonująco argumentuje, że informacja nie jest jedynie abstrakcyjnym pojęciem cybernetycznym, lecz realnym i efektywnym czynnikiem kosmosu. Szczególnie wartościowe jest rozróżnienie między informacją ilościową (shannonowską) a informacją konstruktywną (s. 21), które pozwala na precyzyjniejsze ujęcie roli informacji w procesach biologicznych. Koncepcja informacji jako swoistej „mocy sprawczej” (s. 49) czy wyłaniania się nowych jakości w przyrodzie oferuje alternatywę dla tradycyjnych ujęć redukcjonistycznych.

Mocną stroną pracy jawi się bogactwo materiału empirycznego i teoretycznego wspierającego główną tezę. Autor umiejętnie wykorzystuje dotychczasowe osiągnięcia w dziedzinie biologii molekularnej, fizyki kwantowej i teorii systemów. Przywołane argumenty autorów takich jak Paul Davies, Roger Penrose czy Nick Lane znacząco wzmacniają prezentowane tezy. Pewne zastrzeżenia budzi jednak stopień operacjonalizacji pojęcia informacji. Choć autor świadomie podkreśla, że traktuje informację jako „propozycję wymagającą dalszego rozwinięcia” (s. 15), brakuje prezentacji precyzyjnych mechanizmów wyjaśniających, jak informacja konkretnie determinuje procesy przyrodnicze. Recenzent zdaje sobie jednak sprawę z trudności związanych z tą kwestią. Bez wąt-

pienia obserwujemy symptomy działania informacji, ale jeszcze daleka droga do jednoznacznego stwierdzenia sposobów jej oddziaływania. W związku z powyższym pozostaje również otwarte pytanie o relację między informacją a znanymi prawami fizyki – czy informacja stanowi dodatkowy czynnik, czy też jest emergentną właściwością istniejących oddziaływań. Czy informacja działa poprzez istniejące oddziaływania fundamentalne, czy też reprezentuje jakiś nowy typ przyczynowości? Ten aspekt wymaga dalszego rozwinięcia teoretycznego, być może w nawiązaniu do współczesnych badań nad emergencją silną w systemach złożonych.

Praca wnosi istotny wkład metodologiczny do przyrodoznawstwa, proponując nowe narzędzia konceptualne do opisu złożoności biologicznej. Koncepcja informacyjnego wymiaru przyrody może stać się płodnym programem badawczym, inspirującym nowe kierunki eksploracji naukowej. Bardzo wartościowe jest prezentowane w publikacji podejście komplementarne, które nie neguje dotychczasowych osiągnięć nauk przyrodniczych, ale proponuje ich wzbogacenie o nową perspektywę. Autor słusznie wskazuje na ograniczenia tradycyjnych strategii badawczych w wyjaśnianiu emergencji złożoności biologicznej. Propozycja wykorzystania kategorii informacji jako „zasady życia” (s. 29) odpowiada zatem na realne potrzeby współczesnego przyrodoznawstwa, zmagającego się z problemem przejścia od prostoty do złożoności.

Należy mocno podkreślić, że praca wpisuje się w nurt współczesnych poszukiwań nowych paradygmatów w biologii i kosmologii. Autor umiejętnie wykorzystuje dorobek współczesnych myślicieli, wnosząc oryginalny wkład do prowadzonych badań i dyskusji. W takim kontekście istotne wydają się odniesienia do współczesnych badań nad emergencją i auto-organizacją w systemach złożonych. Bez wątpienia analizowana publikacja stanowi ważny głos w dyskusji nad naturą życia i jego miejscem w strukturze wszechświata.

Koncepcja informacyjnego ujęcia przyrody prezentowana przez Stanisława Ziębę sytuuje się w interesującym kontekście wobec innych współczesnych teorii próbujących wyjaśnić emergencję złożoności biologicznej. W odróżnieniu od klasycznej teorii systemów, która koncentruje się na relacjach między elementami, propozycja autora przypisuje informacji status ontologiczny – nie jest ona jedynie opisem struktury, lecz czynnikiem sprawczym. Porównując to z np. teorią *autopoiesis* Humberto Maturany i Francisco Vareli, koncepcja Zięby wykracza poza mechanizmy samoorganizacji, wskazując na informację jako źródło kierunkowości procesów przyrodniczych. Podczas gdy *autopoiesis* koncentruje się na utrzymywaniu tożsamości systemu, informacyjne ujęcie przyrody akcentuje dynamikę rozwoju i powstawanie nowości.

Przyjęcie informacji jako podstawowej kategorii organizującej przyrodę niesie ze sobą daleko idące konsekwencje epistemologiczne. Autor słusznie wskazuje na konieczność wyjścia poza tradycyjne schematy poznawcze, co jednak rodzi pytania o status epistemologiczny samej informacji. Pytanie główne – czy informacja jest kategorią ontologiczną, czy epistemologiczną? Zięba opowiada się za pierwszą opcją, ale argumentacja w tym zakresie mogłaby być bardziej rozbudowana. Analizowana praca zdaje się wpisywać także w szerszy nurt dociekań filozoficznych, który można określić roboczo jako „informatyzację ontologii”. Podobnie jak John Wheeler z jego hipotezą „it from bit”,

Zięba sugeruje fundamentalną rolę informacji w strukturze rzeczywistości. Jednak w odróżnieniu od Wheeler'a, który mówi o fizyce, koncentruje się on na biologii, co stanowi oryginalne rozwinięcie tej idei. Istotną kwestią filozoficzną jest też relacja zachodząca między informacją a materią. Mówiąc inaczej – czy informacja jest epifenomenem organizacji materialnej, czy też posiada autonomię ontologiczną? Zięba skłania się ku tej drugiej interpretacji, co przesuwają go w kierunku koncepcji szeroko rozumianego dualizmu informacyjnego, choć nie rozwija on wprost tych implikacji metafizycznych.

Jednym z kryteriów wartości teorii naukowej jest jej potencjał predykcyjny i aplikacyjny. W tym kontekście informacyjne ujęcie przyrody otwiera interesujące perspektywy badawcze. Autor wskazuje na możliwość nowego spojrzenia na procesy ewolucyjne, ale nie rozwija konkretnych mechanizmów, które można by empirycznie testować. Obiecujące wydają się potencjalne aplikacje w obszarze biologii syntetycznej i biotechnologii. Jeśli informacja rzeczywiście pełni fundamentalną rolę w organizacji życia, zrozumienie jej mechanizmów mogłoby prowadzić do głębokich przemian w sposobach projektowania systemów biologicznych. Mówiąc konkretniej, tezy stawiane przez Ziębę mogą inspirować do poszukiwań nowych podejść związanych z konstruowaniem np. sztucznych systemów żywych. Z kolei, w kontekście ekologii i ochrony środowiska, informacyjne ujęcie przyrody stwarza warunki do lepszego zrozumienia mechanizmów stabilności ekosystemów. Wydaje się bowiem, że informacja jako czynnik organizujący dobrze tłumaczy takie fenomeny, jak np. odporność ekosystemów na perturbacje czy mechanizmy samoregulacji biosfery.

Obok istotnych walorów aplikacyjnych książka Stanisława Zięby wyznacza również kilka obiecujących kierunków dalszych badań. Pierwszy z nich to choćby empiryczna weryfikacja roli informacji w procesach biologicznych. Współczesne techniki biologii molekularnej, np. technika sekwencjonowania pojedynczych komórek (*single-cell sequencing*) i kriomikroskopia elektronowa (*cryo-electron microscopy*), mogłyby dostarczyć danych do testowania różnorodnych hipotez informacyjnych. Drugi kierunek badawczy mógłby koncentrować się na rozwijaniu formalnych modeli matematycznych opisujących przepływy i transformacje informacji w systemach biologicznych. Teoria informacji, rozwijana od czasów Shannona, potrzebuje rozszerzenia o aspekty semantyczne i pragmatyczne, szczególnie istotne w kontekście biologii. Trzecim obszarem jawi się interdyscyplinarna współpraca między biologami, fizykami, informatykami i filozofami nauki. Koncepcja informacyjnego obrazu przyrody wymaga takiego właśnie podejścia, wykraczającego poza tradycyjne granice dyscyplin naukowych.

Podsumowując, monografia „Informacja kodem przyrody” Stanisława Zięby stanowi znaczący wkład do współczesnej filozofii przyrody i biologii teoretycznej. Autor prezentuje nowatorską koncepcję, która może inspirować nowe kierunki badań nad naturą życia i organizacji przyrodniczej. Praca wyróżnia się erudycją, metodologiczną dojrzałością i śmiałością intelektualną w podejmowaniu fundamentalnych pytań o naturę rzeczywistości. Główną zaletą pracy jest konsekwentne rozwinięcie koncepcji informacji jako fundamentalnego czynnika organizującego przyrodę. Autor umiejętnie łączy osiągnięcia różnych dyscyplin naukowych, tworząc spójną wizję świata biotycznego. Bardzo

wartościowe jest także podejście komplementarne wobec istniejących teorii, które nie neguje dotychczasowych osiągnięć, ale proponuje ich wzbogacenie. Choć niektóre kwestie poruszane w publikacji wymagają dalszego dopracowania, szczególnie w zakresie mechanizmów działania informacji i jej relacji do praw fizyki, całość dostarcza niezmiernie wartościowy materiał pomocny do zrozumienia złożoności świata biotycznego. Koncepcja informacyjnego wymiaru przyrody zasługuje na uwagę i dalszy rozwój w ramach interdyscyplinarnych badań nad życiem. Praca powinna znaleźć odbiorców wśród filozofów nauki, biologów teoretyków, fizyków zainteresowanych problemami życia oraz wszystkich badaczy zajmujących się fundamentalnymi problemami współczesnego przyrodoznawstwa. Bez wątplenia stanowi ona ważny krok w kierunku budowy nowej syntezy naukowej, która mogłaby przyczynić się do głębszego zrozumienia miejsca życia we wszechświecie i jego unikalnych właściwości organizacyjnych.

Jacek Leszek Łapiński

Wioletta Szymczak, *Absencja na lekcjach religii w szkole z perspektywy doświadczeń młodzieży. Analiza socjologiczna*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2025, ss. 273.

Absencja na lekcjach religii w szkole z perspektywy doświadczeń młodzieży. Analiza socjologiczna autorstwa Wioletty Szymczak z Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II dotyczy aktualnego dzisiaj zagadnienia związanego z lekcjami religii prowadzonymi w ramach systemu edukacji publicznej w Polsce. Autorka skupia się w niej na obserwowanym w ostatnich latach zjawisku rezygnacji uczniów z uczestnictwa w tych zajęciach. Nie jest to oczywiście zjawisko nowe, lecz w dynamice zmian społecznych w ostatnich latach – jak wskazują choćby statystyki prezentowane przez Instytut Statystyki Kościoła Katolickiego SAC – przybrała ono na sile. Jednak Autorka podejmuje go z nowej perspektywy, mianowicie badając perspektywę osób, które deklarują się jako religijne, a jednocześnie rezygnują z uczestnictwa w lekcjach religii.

Publikacja opiera się na przeprowadzonych szerokich badaniach jakościowych. Obejmowały one 41 indywidualnych wywiadów z 15 lokalizacji. Zakres tematyczny badania obejmował motyw, konteksty oraz konsekwencje decyzji młodych ludzi związanych z rezygnacją z uczestnictwa w lekcjach religii, które jednocześnie charakteryzują się jako osoby religijne.

Publikacja została podzielona na trzy rozdziały. Pierwszy dotyczy doświadczeń uczniów, drugi koncentruje się na ich religijności i potrzebach, a trzeci analizuje wpływ rodziny oraz Kościoła jako instytucji socjalizacyjnych. Ważnym atutem książki jest szerokie odwołanie do literatury socjologicznej oraz badań dotyczących lekcji religii, co pozwala na umiejscowienie uzyskanych wyników w nurcie polskiej socjologii religii.

Wioletta Szymczak wskazuje, że absencja na lekcjach religii nie jest jednowymiarowym procesem, lecz wynikiem splotu czynników indywidualnych, środowiskowych i kulturowych. Wśród tych motywów można wymienić: brak poczucia sensu uczestnictwa w lekcjach religii; niewystarczająco angażujący sposób prowadzenia zajęć; kryzys zaufania wobec Kościoła jako instytucji; presję rówieśniczą; poczucie, że religia nie jest istotnym elementem życia codziennego.

Analiza empiryczna dowodzi, że na proces słabnięcia religijności młodego pokolenia nie należy patrzeć wyłącznie z perspektywy instytucjonalnej. W przypadku przynajmniej części polskiej młodzieży mamy do czynienia nie tyle z odrzuceniem religii jako takiej, ile z dystansowaniem się od jej instytucjonalnych form, postrzeganych jako skostniałe, mało inspirujące i niedostosowane do ich egzystencjalnych pytań. W konsekwencji lekcje religii przestają pełnić funkcję przestrzeni dialogu i refleksji nad wiarą, a zamiast tego stają się elementem porządku edukacyjnego, który w ocenie uczniów nie jest wartościową „ofertą”.

Publikacja wskazuje, że odejścia z lekcji religii należy rozumieć w kontekście szerszych procesów społecznych, takich jak deinstytucjonalizacja religii i indywidualizacja duchowości, które skłaniają młodzież do poszukiwania bardziej osobistych i elastycznych form przeżywania *sacrum*. Lekcje religii, osadzone w systemie edukacyjnym, w którym dominuje wiedza podawana w sposób formalny, nie odpowiadają – przynajmniej

w przypadku części osób wierzących – na te potrzeby, przez co tracą zdolność do angażowania uczniów w głębszą refleksję nad wiarą i ich własnym miejscem w tradycji religijnej.

Książka wskazuje, że lekcje religii w polskich szkołach znalazły się w swoistym klinczu między dwiema przeciwstawnymi tendencjami: z jednej strony reprezentują one tradycyjny porządek religijny, który dla wielu młodych ludzi staje się coraz bardziej obcy, a nawet odrzucany jako instytucjonalny i normatywny przymus; z drugiej strony – paradoksalnie – współczesna młodzież wciąż podejmuje autentyczne poszukiwania sensu, wartości i znaczenia, w których wiara nadal odgrywa pewną rolę.

Książka dotyczy kluczowego dla przemian polskiego katolicyzmu napięcia między podmiotowo rozumianą religijnością a instytucjami religijnymi. Autorka analizuje proces delegitymizacji katolicyzmu na przykładzie edukacji religijnej, wyjaśniając mechanizmy osłabiania jego społecznego autorytetu oraz przemiany w sposobach, w jakie jednostki kształtują swoje odniesienie do otoczenia.

Badania socjologiczne przedstawione w książce dostarczają cennej diagnozy dotyczącej polskiej młodzieży. Jednocześnie publikacja wnosi istotny wkład w zrozumienie dynamiki odnajdywania się młodego człowieka w tradycyjnym świecie *nomosu* oraz znaczeń, ukazując, jak w warunkach późnej nowoczesności dokonuje się negocjacja między dziedzictwem religijnym a indywidualnym doświadczeniem tożsamości. Warto podkreślić, że Autorka nie popada w pułapkę szukania winnych obecnej sytuacji, lecz w sposób metodyczny analizuje mechanizmy odpowiedzialne za ten stan rzeczy.

Publikacja stanowi istotny wkład w rozwój wiedzy na temat przemian polskiego katolicyzmu oraz dynamiki religijnej w Polsce. Dotyczy ważnego zagadnienia, które nie było dotychczas w tak szerokim zakresie eksplorowane. Przeprowadzone badania empiryczne dotyczą kluczowego dla zrozumienia przemian religijnych w Polsce zagadnienia – dynamiki interakcji między podmiotowością a strukturą społeczną. Wyraźnie pokazują, że religijności nie należy redukować wyłącznie do aspektu instytucjonalnego oraz że poza ramami Kościoła może istnieć żywa i znacząca religijność, wciąż zakorzeniona w katolickiej tradycji. Autorka zmierzyła się z bardzo złożonym i – jak sama wskazuje – wieloaspektowym zagadnieniem. Bardziej szczegółowe przyjrzenie się tej dynamice przez pryzmat wybranych teorii tłumaczących zależności między sprawczością a strukturą mogłoby pozwolić na jeszcze głębsze zrozumienie tego procesu.

Wojciech Sadłoni

Paweł Prüfer, *Bieg i Bóg*, Wydawnictwo Norbertinum, Lublin 2025, ss. 254.

Paweł Prüfer, socjolog, profesor Akademii im. Jakuba z Paradyża w Gorzowie Wielkopolskim, jest autorem wielu książek i artykułów naukowych. Są to m.in. takie książki, jak: „Katolicka nauka społeczna a socjologia. Interdyscyplinarne sprzężenie” (Zielona Góra 2011); „Wyobraźnia, terapia, społeczeństwo. Analiza socjologiczno-etyczna” (Kraków 2013); „Rekonstrukcja jakości życia. Teoretyczno-praktyczne atuty socjologii” (Toruń 2021); „Metamorfoza społeczeństwa. Zarys teorii maturacjonizmu linearno-cyklicznego” (Warszawa 2020); „Ocalanie człowieczeństwa” (Toruń 2022); „Piękno. Szkice z socjologii estetyki” (Gorzów Wielkopolski 2024) i monumentalne dzieło przygotowane wspólnie z włoskim socjologiem Roberto Cipriani: „Socjologia religii. Ujęcie systematyczno-historyczne” (Toruń 2021). Warto jeszcze przywołać kilka artykułów z socjologii duchowości sportu: „Aktywność sportowca – metamorfoza czy dezintegracja?” (2018); „Pułapka czy dobrodziejstwo immersyjności w bieganiu długodystansowym?” (2023); „Metamorficzna duchowość biegania długodystansowego. Refleksje socjologa i biegacza długodystansowego” (2020).

Zainteresowania naukowe socjologa z Gorzowa Wielkopolskiego koncentrują się wokół takich dyscyplin naukowych, jak: socjologia religii, socjologia edukacji i wychowania, socjologia jakości życia i relacyjności, metodologia nauk społecznych, teorie socjologiczne, włoska socjologia religii, katolicka nauka społeczna, etyka społeczna, bioetyka i socjologia duchowości. Duchowość (nowa duchowość), a zwłaszcza duchowość sportu stały się bardzo ważnym obszarem badawczym Pawła Prüfera w drugiej i trzeciej dekadzie XXI wieku. Dotyczy ona fenomenu, jakim jest aktywność sportowca, a dokładnie, profesjonalne i amatorskie bieganie długodystansowe. Jako maratończyk i ultramaratończyk przebiegł około dwustu maratonów i ultramaratonów, w tym biegi dwudziestoczwierogodzinne. Profesor Prüfer prowadzi swoje analizy w tym przedmiocie w różnych horyzontach i perspektywach – jako socjolog i jako biegacz zaangażowany. Jego książka „Bieg i Bóg” nie jest tylko socjoteologicznym i socjopedagogicznym studium duchowości sportu, ale i studium pięknego biegania i swoistej fenomenologii biegu.

Badania nad duchowością sportu znalazły swój najpełniejszy wyraz w książce „Bieg i Bóg”, opublikowanej w lubelskim Wydawnictwie Norbertinum. Struktura metodologiczna pracy zawiera się w ośmiu rozdziałach, zatytułowanych dość nietypowo: rozdział I – „Kroki i stopy – droga do Boga, droga do siebie”; rozdział II – „Piękno i radość – bieganie z wdzięcznością, bieganie w szczęściu”; rozdział III – „Ciało i serce – przez Boga podarowane, Bogiem w biegu zraszane”; rozdział IV – „Skrzydła i orły – przez Boga przypięte i ku Bogu szybujące”; rozdział V – „Czas i pokój, żeby zdążyć do Boga, żeby żyć wdzięcznie”; rozdział VI – „Doba i ruch – przekraczając granice z powodu Boga i dzięki bliskim ludziom”; rozdział VII – „Wiara i źródło – Bóg się odślania i można z Niego czerpać”; rozdział VIII – „Życie i wdzięczność – z fascynacji do Boga, z fascynacji do biegania”. Książka jest opatrzona 202 przypisami i bogatą bibliografią, co

może świadczyć, że mamy tu do czynienia w znacznym stopniu z naukowym zapleczem interpretacyjnym.

We „Wprowadzeniu” o nieco intrygującym tytule „Biegowe wariacje” Paweł Prüfer pisze m.in.: „Biegając, odzyskuję wiarę w siebie, krystalizuje się we mnie poczucie sprawstwa, radykalnie poprawia się poczucie dobrostanu psychofizycznego. Bieganie może wprawiać zafascynowanego bieganiem w duchowo-mistyczne doznania, jeśli przyjmie do wiadomości, że żyje, oddycha, czuje i doświadcza, a przecież mogłoby tak nie być, gdyby po prostu go nie było. Jest, a bieganie mu to potwierdza ze zwielokrotnioną siłą i optymalizacją doświadczenia własnego jestestwa. Bieganie jest wspaniałym światem, do którego się wchodzi bez pośredników. Warto poznać ten świat, wchodząc do niego osobiście. Ten świat jest też otoczony pięknem świata zewnętrznego – przyrody, natury, istot żywych. Zestrojone ze sobą, nierzadko biegną, czyniąc to w taki sposób, że bieg człowieka może być tylko namiastką piękna w stosunku do ich ruchu. Wystarczy spojrzeć na uciekające w popłochu sarny – doświadczenie bardzo częste, gdy biegnę wzdłuż wałów i rzeki przepływającej obok mojego miasta. Biegam z wdzięcznością i w poczuciu szczęścia. Nikt mnie tego nie uczył. Odkryłem to sam. Dzieje się tym odkryciem i wciąż marzę by inni mogli mieć też w tym swój udział. Wdzięczność i szczęście są wciąż w deficycie, choć zjawiają się wręcz przed nami niemal na wyciągnięcie ręki” (s. 11).

Socjolog maratończyk z Gorzowa Wielkopolskiego interpretuje przypadki aktywności biegowej w ramach tzw. zachowań mimetycznych, czyli takich, poprzez które dąży się do doświadczenia czegoś, co w życiu codziennym uchodzi za trudne i bolesne, a tutaj jest poszukiwane, pożądane i akceptowane. Analizuje tu zbieżności i analogie między duchową „mystyką biegową” a „mystyką religijną”, przekraczającą powszechnie znane i ustalone ramy doświadczenia religijnego. Taką socjologiczną hermeneutykę w odniesieniu do biegania i wyłaniającej się z niego duchowości (nowej duchowości) stosuje i analizuje przez pryzmat „interpretacji zaangażowanej” z racji bogatych doświadczeń osobistych, wynikających z praktykowania tej aktywności (bieganie dystansów maratońskich i ultramaratońskich). W bieganiu upatruje fenomen wkraczający w sferę religijną i duchową, odślaniające się w nim przejawy religijności, jak i duchowości czy spirytualizacji.

Bieganie z czystych i niekonkurencyjnych powodów i motywacji jest sprawą oczywistą, której Paweł Prüfer poświęca sporo swojej uwagi, będąc bardzo silnie przekonany, iż stanowi to podstawowy wymiar biegania (ma na myśli przede wszystkim bieganie długodystansowe i amatorskie). Jednak na tym aspekcie się nie zatrzymuje. Bieganie może być narzędziem dla realizacji wzniosłych i społecznie pożądanych idei. Ktoś biegnie w jakimś celu, który okazuje się swoistym przesłaniem (bieganie „intencjonalne”). Biegacz zakłada sobie cel, ma w sobie intencję do realizacji: poświęca się i walczy z własnymi ograniczeniami dla jakiejś ważnej sprawy. Może to być intencja pokoju. Biegnie, by na świecie zapanował pokój. Kiedy wyznacza sobie bardzo ambitny plan (choćby ten, aby przebiec ponad sto kilometrów), to w momencie pojawienia się zwątpienia, kryzysu – bo czuje się wyczerpany i obolały – kontynuuje swoje przedsięwzięcie, ponieważ przypomina sobie, jaką intencję sobie wyznaczył: „Dokładam i ja swoją mizerną, ale szczerą intencję w sprawie pokoju. Moje bieganie opłacam ze wszyst-

kich możliwych sił motywem przewodnim: <Bieg w intencji pokoju w naszych sercach i na całym świecie>” (s. 152). Realizacja tego planu dokonała się na odcinku ponad stu kilometrów. Takie i wiele innych biegowych przedsięwzięć – jak się okazuje – nie tylko ma miejsce w ciągu jakiegoś krótkiego odcinka czasu, ale realizuje się w cyklicznym, a nawet dobowym scenariuszu.

Trudno nie oprzeć się podziwowi, kiedy Autor monografii *Bieg i Bóg* relacjonuje ze szczegółami swoje biegowe przeżycia, które miały miejsce podczas jednego z biegów dwudziestoczęterogodzinnych. Ten fragment relacji brzmi niczym opowieść z sensacyjnego filmu (s. 170-192). Różnica jest jednak taka, iż opowiedziana historia zdarzyła się naprawdę, a nie tylko w fantazji jakiegoś scenarzysty. Z tej wartko i ze szczegółami opowiedzianej biegowej przygody mocno emanuje jakiś rodzaj metafizycznej i „branżowej” (biegowej) duchowości. Dobrze byłoby, aby w przyszłości Autor poświęcił jej jeszcze więcej uwagi i aby spróbował opracować ową osobliwą, specyficzną duchowość, czy lepiej, nową duchowość, która nie jest wymyślana, ale wytwarzana dlatego, że tak kompleksowo (zaangażowanie ciała, ducha, serca, emocji, determinacji, woli) jest realizowana. Byłoby to cenne także dlatego, iż w dalszej części gorzowski maratończyk snuje swoją refleksję w odniesieniu do biblijnych i konfesyjnych elementów. Zaskakujące jest to, jak wiele w tychże właśnie obszarach jest wątków związanych z bieganiem, być może częściej mają one znaczenie metaforyczne niż dosłowne, ale przecież są obecne i nakreślają pewną perspektywę, która ma prowadzić do rozumienia religijności i duchowości.

Elementem spinającym całość refleksji Autora jest rozdział zatytułowany „Życie i wdzięczność”. Zamiarem piszącego jest wyartykułowanie kwestii chyba najważniejszej dla przeżywania i doświadczania tego, co od pierwszej strony Autor zaplanował, mianowicie, uwzględnienie elementu fascynacji. W bieganiu, oprócz mnóstwa wzniosłych, konkretnych i niemalże namacalnie doświadczanych aspektów, jest jeszcze jeden wart podkreślenia: mimo, iż może być ono spektakularne (tak się chyba zazwyczaj kojarzy), jest przede wszystkim pokorne, skromne, nieinwazyjne. Przekonanie o tym chyba najtrafniej opisał Autor w następujących słowach: „Biegając w przestrzeni, którą biegacz zagarnia właśnie tam, gdzie biegnie, dochodzi do trwałego włączenia w siebie tego, co za krótką chwilę oddaje z powrotem, nieuszkodzone, nienadwątlone i nieskażone” (s. 224).

Swoje refleksje socjologiczne i teologiczne Paweł Prüfer kończy w następujący sposób: „Ultramaratończyk Dean Karnazes, biegacz, który potrafił biec około trzech dni bez przerwy, pokonując prawie sześćset kilometrów, miał kiedyś stwierdzić, że dla prawdziwych biegaczy meta nie istnieje, nawet jeśli dobiega się w jakichś zawodach na metę kończącą bieg, gdyż ten bieg – owszem – skończy się, ale bieganie nigdy końca nie ma. Podzielał tę myśl. I dzielę się nią z moimi Czytelnikami i z głębokim przekonaniem, że bieganie ma w sobie coś z mistycznego, nie tylko fizycznego doświadczenia. Jest w nim dużo więcej treści i wartości niż tylko sam fakt fizycznego, biologicznego i sportowego przemieszczania się na własnych kończynach z miejsca na miejsce. Od dość dawna towarzyszy mi myśl, by opisać ten fenomen w kategoriach mistyki biegania. Zbieram wciąż nowe doświadczenia w tym temacie. A tymczasem dzielę się już tym, co przeżyłem, czego doświadczyłem, co wypracowałem, a przede wszystkim, co już wybiegałem, choć

przecież samo bieganie nie jest prostą czynnością kumulowania jedynie kolejnych kilometrów. Można nie tylko biegać coraz więcej, dalej i dłużej, ale można biegać i <głębiej>. Okazuje się – częściowo już też tego doświadczyłem – że bieganie <głębiej>, to znaczy bardziej świadomie, wdzięczniej, w poczuciu wolności i satysfakcji z realizacji samej tej prostej i czystej czynności, przekłada się nierzadko na bieganie szybsze i dłuższe. Tymczasem kończę swoje refleksje, ponieważ wychodzę na chwilę, aby... pobiegać” (s. 244).

Problematyką sportu, duchowości sportu, nowej duchowości (o ile można o takiej mówić w odniesieniu do sportu), Paweł Prüfer zajmuje się dopiero od kilku lat. Jest to zatem, póki co, jeden z najnowszych, a co za tym idzie, najkrótszych etapów prowadzonych przez niego badań naukowych. Można odnieść wrażenie, że stanowi on jednak ważny obszar naukowej penetracji. Po pierwsze dlatego, że – jak już wspomniano – jest praktykującym biegaczem (maratończykiem i ultramaratończykiem, nie wspominając o biegach dwudziestoczterogodzinnych). To go motywuje i inspiruje do przekładania własnych doświadczeń na język analiz naukowych, zwłaszcza socjologicznych. Po drugie, obszar badawczy duchowości sportu wydaje się mało zgłębiany i niewiele jest publikacji dotyczących tej problematyki (są liczne opracowania dotyczące biegania jako fenomenu sportowego, *eventu* pojawiającego się jako masowe przedsięwzięcie) i wiedza, która tutaj się pojawia, są w pewnym sensie pionierskie. Można przypuszczać i mieć nadzieję, że gorzowski socjolog i maratończyk będzie nadal kontynuował badania w tym obszarze.

Niezwykła książka Pawła Prüfera jest fascynującą narracją na temat aktywności fizycznej, a konkretnie biegania, powiązanego z przeżyciem duchowym i religijnym. Co ważne, nie jest to jedynie analiza zjawiska „od zewnątrz”. Autor pisze tak naprawdę o własnych doświadczeniach, o przeżytych duchowych i religijnych stanach, niekiedy dla czytelnika wręcz zaskakujących i niezwykłych. Bieganie otwiera przestrzeń transcendentną, religijną, duchową, a nawet mistyczną. I choć jest to swego rodzaju opowieść, snuta swobodnie i przypominająca właśnie sam ruch, bieg, przemieszczanie się, to nie brakuje w tej narracji także refleksji naukowej i analitycznej. Bieganie może przemieniać i kształtować, może także czynić człowieka lepszym i bardziej szlachetnym – w takiej perspektywie odślaniają się treści książki *Bieg i Bóg*, Bóg i sam Autor jako duchowny, socjolog i ultramaratończyk.

Janusz Mariański

Adam Orczyk, *W kręgu kultury piśmienniczej średniowiecza. Dziedzictwo benedyktynów świętokrzyskich*, Starachowice 2025, ss. 103.

Publikacja zatytułowana „W kręgu kultury piśmienniczej średniowiecza. Dziedzictwo benedyktynów świętokrzyskich” autorstwa księdza doktora Adama Orczyka jest interdyscyplinarnym spojrzeniem na dziedzictwo kulturowe Polski chrześcijańskiej. Podjęta problematyka, jakże ważna we współczesnym świecie, jest jednocześnie często zapominana lub marginalizowana w dyskursie społecznym i kulturowym. Tym bardziej warto sięgać do korzeni cywilizacji łacińskiej (według definicji Feliksa Konecznego) w Polsce.

Jeśli przyjąć za Mieczysławem Albertem Krąpcem, że kultura powiązana jest z działalnością i dziełami człowieka jako bytu osobowego, czyli rozumnego i wolnego to warto zauważyć, że odrębną dziedziną ludzkiego działania jest twórczość w sztuce i pracach techniczno-naukowych, które mogą przekształcać oblicze tej ziemi, a przez to także i oblicze samego człowieka. Wszystko wskazuje na to, że współcześnie eliminuje się prawdę i dobro z obszaru kultury intelektualnej i moralności, a z dziedziny sztuki i nauk technicznych wyrzuca się piękno, wprowadzając tzw. „wartości”, których rozumienie zależy całkowicie od subiektywistycznych systemów filozoficznych.

Autor zadedykował publikację „Misjonarzom Oblatom Maryi Niepokalanej, od blisko 90 lat kontynuatorom wielkiego dzieła ewangelizacyjno-duszpasterskiego i kulturowego swoich poprzedników – Ojców Benedyktynów na Świętym Krzyżu, zatroskanym o jego stan materialny i ponowny rozkwit” (s. 6). Z tej przyczyny książka zawiera przedmowę Superiora i Kustosza Sanktuarium Relikwii Drzewa Krzyża Świętego O. Rafała Kupczaka OMI.

Celem recenzowanego opracowania, jak podaje Autor, ma być „przybliżenie podstawowych informacji na temat, jak wyglądało posługiwanie się piśmem w średniowieczu oraz jak powstawały średniowieczne księgi (kodeksy) przed wynalezieniem druku, a także krótka prezentacja wybranych dzieł rękopiśmiennych z XI-XVI wieku” (s. 13). Wydaje się, że zamiar ten został zrealizowany z powodzeniem.

Publikacja jest popularyzatorskim przybliżeniem wybranych manuskryptów i kodeksów rękopiśmiennych, związanych z Polską wieków średnich i tzw. złotym okresem kultury polskiej XVI-go stulecia. Zostało również syntetycznie zaprezentowane siedmowiekowe dziedzictwo piśmiennicze benedyktyńskiego opactwa Świętego Krzyża na Łysej Górze. Posiłkowano się głównie opracowaniami reprezentatywnych autorów, którzy od lat zajmują się badaniem dziejów klasztoru świętokrzyskiego: Marka Derwicha, Krzysztofa Brachy, Jerzego Kaliszuka i Ryszarda Skrzyniarza.

Publikacja składa się ze wstępu, sześciu rozdziałów (prezentujących kolejno kwestie: kultury, recepcji i techniki pisma; skryptoriów i kodeksów; wybranych przykładów iluminowanych kodeksów z XI-XVI wieku; benedyktyńskiego dziedzictwa kulturowego w tym postaci świętego Benedykta z Nursji i jego dzieła; średniowiecznego księgozbioru świętokrzyskiego klasztoru; biblioteki i jej zbiorów po kasacie opactwa w 1819 roku), zakończenia, bibliografii, abstraktu (w języku angielskim) oraz aneksu fotograficznego.

Choć recenzowana praca ma charakter popularny, to jednak struktura pracy, przypisy, dobrana bibliografia, styl i słownictwo spełniają także rygory, jakim są poddane publikacje naukowe. Autor wykazał się dojrzałością prowadzonych refleksji, odpowiednim (do takiej tematyki) doбором myślicieli, których dorobek jest przywoływany. Poszczególne części pracy stanowią spójną i logiczną całość. Wartością dodaną są przepiękne 34 fotografie przedstawiające między innymi Złoty Kodeks Gnieźnieński, Antyfonarz Kielecki, Modlitewnik Królowej Bony, Modlitewnik Zygmunta I Starego, Modlitewnik Krzysztofa Szydłowieckiego, Modlitewnik Pawła Dunin-Wolskiego, Fragmenty Kazań Świętokrzyskich.

Autor publikacji dokładnie opisał bibliotekę opactwa łysogórskiego, która była jedną z bogatszych księżnic Polski średniowiecznej z liczącym się zbiorem jeszcze w czasach nowożytnych. Do końca XV wieku posiadała zbiór kilkuset rękopisów. W ciągu kolejnych stuleci aż do kasaty w 1819 roku zbiór mógł urosnąć do ok. 7-8 tysięcy woluminów (według katalogu Jana Jerzego Jonstona z 1707 roku było 3893 księgi; według katalogu z 1818 roku – 5533 księgi; według zestawienia Samuela B. Lindego z 1819 roku – 6305 ksiąg, ale ta ostatnia liczba nadal chyba nie była pełna; Józef Gacki uznawał jednak, że księżnica nigdy nie przekroczyła liczby 9000 woluminów).

Obok egzemplarzy Biblii i komentarzy biblijnych, biblioteka łysogórska zawierała m.in. pisma ojców i doktorów Kościoła, od św. Hieronima do Tomasza z Akwinu, pisma soborowe i publicystykę kościelną, dykjonarze i encyklopedie średniowieczne z „Etymologiarum” Izydora z Sewilli, traktaty teologiczno-prawne, mistyczne, ascetyczne i liturgiczne Mikołaja z Lyry, Jakuba z Paradyża, Jana Gersona, św. Bonawentury, Henryka z Hesji, Henryka z Friemaru, Hugona od św. Wiktora, Mateusza z Krakowa, Piotra z Blois, Mikołaja z Błonia i wielu innych. Pokazną część zbiorów zajmowały kazania średniowieczne w liczbie 57 kodeksów, m.in. Jakuba z Voragine, Aldobrandina z Tuscanelli, Bertranda de Turre, Szymona z Kremony, Hieronima z Pragi, Jana Merkelina, Jana Herolta, Jana Szekny, Peregryna z Opoli, Mateusza z Krakowa, Jakuba z Paradyża, Łukasza z Wielkiego Koźmina, Stanisława ze Skarbmierza, Mikołaja Wiganda, Mikołaja z Błonia, Pawła z Zatora, Mikołaja Włoskiego oraz tzw. kolekcję kazań Piotra z Miłostawia.

Wśród skarbów łysogórskich znajdowały się tak spektakularne dla kultury narodowej teksty, jak słynne „Kazania tzw. świętokrzyskie”, ponadto dzieła historyczne z „Kroniką polską” Wincentego Kadłubka, Marcina Polaka, „Katalogiem biskupów krakowskich”, „Katalogiem arcybiskupów gnieźnieńskich”, „Rocznikiem świętokrzyskim” oraz „Statutami” Kazimierza Wielkiego.

Wędrując po Polsce (może w czasie letnich wakacji) warto odwiedzić najstarsze na ziemiach polskich sanktuarium przechowujące relikwie drzewa krzyża świętego i pomyśleć o bibliotece na Świętym Krzyżu, która zawierała jedno z najcenniejszych zabytków kultury narodowej i chrześcijańskiego dziedzictwa.

Myślę, że niniejszą publikację można polecić każdemu, kto zastanawia się nad materialnym i niematerialnym dziedzictwem kultury europejskiej i polskiej. Tym bardziej warto ją przeczytać, że we współczesnym świecie – tak bardzo nastawionym na cyfryzację, technikę i konsumpcję; świecie, w którym dominuje kult ciała, zdrowia i jakości

życia; świecie postprawdy i posthumanizmu – tak często nie ma już miejsca dla korzeni cywilizacji łacińskiej, filozofii czy religii, piśmiennictwa i kultu, które potrafią otworzyć nam oczy na kwestie fundamentalne dla Europejczyków i Polaków – skąd jesteśmy i dokąd zmierzamy?

Sławomir Chrost

Janusz Mariański, Egon Spiegel (red.), *Wokół życia i dzieła Księdza Cypriana Rogowskiego. Biografia z pedagogiką religii w tle (1979-2025)*, Wydawca: Akademia Nauk Społecznych i Medycznych. Akademia Nauk Stosowanych, Lublin 2025, ss. 288

Autorytety (łac. auctoritas – powaga, znaczenie), będące podmiotami miarodajności w sprawach ważnych dla znajomości świata i działania w nim, są żywym wzorem kompetencji w zachowaniu tożsamości i poszukiwaniu miejsca w środowisku społecznym. Od autorytetów otrzymuje się wskazówki, porady, rozstrzygnięcia właściwego postępowania, bierze się z nich przykład¹. Za autorytet uznawane są osoby wzbudzające podziw, poważanie w określonym kręgu, cieszące się powszechnym szacunkiem i obdarzone ogólnym uznaniem². W bardziej naukowym ujęciu autorytetu, jest nim zjawisko psychospołeczne mające na celu oznaczenie doniosłego wpływu wywieranego przez osobę na rozwój umysłowości lub stosunki między ludźmi przyjmującymi uległe jej twierdzenia lub normy, odczuwając przy tym respekt i uznając jej powagę, zwierzchność lub kompetencję³. Autorytetem cieszy się osoba prawdomówna, bezstronna, szczerą, otwarta, posiadająca wiedzę na dany temat, doświadczona, angażująca się w to co robi, pewna siebie, samoświadoma, autentyczna, konsekwentna, wymagająca, gotowa na kompromisy⁴. W socjologii autorytetem jest społeczne uznanie, prestiż osób z uwagi na posiadane kompetencje, cieszących się uznaniem, mających kredyt zaufania co do profesjonalizmu, prawdomówności i bezstronności, w ocenie jakiegoś zjawiska lub wydarzenia. W pedagogice zaś wyróżnia się autorytet oparty na doświadczeniu życiowym wychowawcy, czyli na jego wiedzy, wykształceniu, zdolnościach i mądrości⁵.

Uczony cechujący się wysokim autorytetem stanowi warunek fundamentalny stworzenia i konsolidacji środowiska społecznego o charakterze naukowym, łączącego przedstawicieli wielu dyscyplin nauki wraz z reprezentantami podmiotów z różnych środowisk zawodowych i ze sfery publicznej. W społecznościach zawodowych ludzi nauki podstawę do kreowania autorytetów stanowią następujące walory osobiste uczonych: zdolność do odkrywania nowych sposobów myślenia i działania, przyczynianie się do rewolucji naukowej; zdobywanie osiągnięć naukowych wynikających z budowy teorii lub udoskonalania myślenia w danej dziedzinie naukowej; sztuka szybkiego znajdowania, prowadzenia dochodzeń, które przyczyniają się do rozwiązywania konkretnych problemów w trakcie badań; kompetencja w organizacji pracy naukowej, tak aby dawała ona

1 Janusz Goćkowski, Autorytet, w: Encyklopedia socjologii, t. 1, red. Władysław Kwaśniewicz, Oficyna Naukowa, Warszawa 1998, s. 48.

2 Krzysztof Olechnicki, Paweł Załęcki, Słownik socjologiczny, Graffiti, Toruń 1998, s. 25.

3 <https://mfiles.pl/pl/index.php/Autorytet>

4 Joanna Kołakowska, Przywództwo i autorytet w organizacji – Siła przywództwa zależy wyłącznie od podwładnych, Elektroniczne czasopismo Biblioteki Głównej Uniwersytetu Pedagogicznego im. KEN, Kraków 2016, nr 9.

5 <https://pl.wikipedia.org/wiki/Autorytet>

znaczące efekty badawcze i satysfakcję pracownikom; profesjonalne reprezentowanie; umiejętność szkolenia personelu naukowego; autentyzm⁶.

Cywilizacja, czyli metoda ustroju życia zbiorowego kształtuje autorytety, ale zależność ta jest sprzężona dwustronnie, ponieważ autorytety także mają wpływ na rozwój cywilizacji. W grupach społecznych i kręgach kulturowych cywilizacji istotna jest treść miarodajności autorytetu, czyli na jakiej podstawie przypisuje się znawstwo autorytetom w sprawach norm postępowania, obrazu i oglądu świata. Sprawdzianem są następujące kryteria i standardy stosowane w ustalaniu kompetencji merytorycznej autorytetu: dziedzina, na której zna się autorytet, podstawy uznawania tego znawstwa. Każda cywilizacja posiada autorytety jako „arystokrację umysłową”, zatem kryzys autorytetów staje się świadectwem kryzysu cywilizacji. W historii cywilizacji autorytety podlegały zmianom według trwałości, zasięgu i stopnia miarodajności autorytetów. Trwałość oznacza czas, w którym autorytety są uznawane i respektowane, pomimo pojawiania się nowych autorytetów. Zasięg dotyczy rozmiaru przestrzeni społecznej, w której orzeczenia i wskazania autorytetu są uznawane za obowiązujące bez względu na to, w jakim miejscu żyje i działa autorytet⁷.

Recenzowana *Księga Pamiątkowa* dedykowana jest Księdzu Profesorowi Cyprianowi Rogowskiemu, który posiada cechy osobowe spełniające przedstawione powyżej kryteria autorytetu. Jest także uznawany za autorytet w interdyscyplinarnym środowisku naukowym w Polsce i za granicą, szczególnie w Niemczech, gdzie zdobywał stopnie naukowe. Przybliżanie i upamiętnianie autorytetów jest szczególnie ważne i cenne dla pokoleń wzrastających i edukowanych w cyfrowym, sieciowym społeczeństwie ponowoczesnym, w którym zatracana zostaje istota autorytetów jako drogowskazów na życiowych drogach. Z tego też względu ta *Księga* jest nie tylko dokumentem zachowującym dla historii bogaty dorobek naukowy i doświadczenia życiowe Jubilata, ale wychodzi naprzeciw społecznemu zapotrzebowaniu. Treść tej *Księgi* zawiera przedmowę Egon Spiegela i Janusza Mariańskiego, siedem rozdziałów oraz posłowie. Poszczególne rozdziały redagowali: Janusz Mariański, Egon Spiegel, Agnieszka Zduniak, Tomasz Adamczyk i Stanisław A. Wargacki.

W rozdziale pierwszym opisującym „Życie i działalność naukowo-badawczą, dydaktyczną i organizacyjną ks. profesora Cypriana Rogowskiego” autorzy docenili niezwykle bogatą spuściznę Jego dorobku naukowo-badawczego, o czym czytelnik może się przekonać studiując wykaz wielu form aktywności naukowej, zawarty w rozdziale szóstym niniejszej *Księgi*. Prowadzone zajęcia dydaktyczne ze studentami i doktorantami na uczelniach, wpisujące się w szeroko rozumianą pracę nauczyciela akademickiego, stanowią wkład ks. profesora Rogowskiego w proces kształtowania młodej kadry profesjonalnie przygotowanej do pracy zawodowej, czy też naukowej. Zaangażowanie

6 Janusz Goćkowski, Funkcje autorytetów w społeczeństwie nauki, „Teksty: teoria literatury, krytyka, interpretacja” 1977, nr 1, s. 21-40.

7 Janusz Goćkowski, Autorytet, w: Encyklopedia socjologii, red. Władysław Kwaśniewicz, Oficyna Naukowa, Warszawa 1998, s. 48-50.

w pracy organizacyjnej nie wynika jedynie z obowiązku zawodowego, lecz jest wyrazem wrażliwości ks. profesora na potrzeby społecznego otoczenia. Na bardzo wysoką ocenę zasługują efekty działalności międzynarodowej prowadzonej przez wiele lat, szczególnie na terenie Niemiec. Sukcesy odnoszone w sferze zawodowej zostały zauważone i docenione w postaci nagród i wyróżnień o randze międzynarodowej, państwowej, branżowej i uczelnianej.

Rozdział drugi poświęcony teoriom i koncepcjom pedagogiczno-religijnym ks. profesora Cypriana Rogowskiego, zawiera charakterystykę dyscypliny „pedagogika religii”, opracowaną przez Niego dla Komitetu Nauk Pedagogicznych PAN w Warszawie. W rozumieniu Jubilata do określenia przedmiotu pedagogiki religii nie są wystarczające kategorie katecheza (pojęcie różniące się od lekcji religii) i katechetyka, które stanowią jej część. Tak jak pedagogika religii zawiera się w teologii praktycznej, a teologia praktyczna, subdyscyplina teologii, stanowi jeden z obszarów zainteresowań teologii obok teologii biblijnej, historycznej i dogmatycznej (lub systematycznej). Drugą część tego rozdziału poświęcono refleksji ks. profesora Cypriana Rogowskiego w odniesieniu do metodologii badań pedagogiki religii.

Rozdział trzeci przedstawiający aspekty eklezjologiczne w twórczości ks. profesora Cypriana Rogowskiego z perspektywy pedagogiczno-religijnej podzielono na dwa podrozdziały: badania porównawcze pedagogiki religii w kontekście Kościoła i Kościoł z perspektywy pedagogiczno-religijnej. Pedagogika religii mieszcząca się nurcie eklezjologicznym bada relacje chrześcijan z Bogiem, między sobą i z niewierzącymi. Eklezjologia (gr. ekklesia – „zgromadzenie”, „kongregacja” Kościoł, logos – słowo, nauka) – termin utworzony przez Angelusa Silesiusa – jest nauką teologiczną o doktrynie teologicznej Kościoła, oznacza naśladowców Jezusa. Przedmiotem jej badań jest geneza chrześcijaństwa, definicja, cele, rytuały, tradycje, istota, cechy, struktura przywództwa i zadania Kościoła, a także relacje Kościoła z Jezusem, jego rolą w zbawieniu.

Czwarty rozdział pt.: „Ukierunkowanie i profil badań w twórczości naukowej ks. profesora Cypriana Rogowskiego“ zawiera wykaz zagadnień, będący przedmiotem Jego zainteresowań naukowych, do których zalicza się: lekcja religii w szkole i katecheza parafialna; religia i religijność z perspektywy socjologiczno-religijnej i psychologiczno-religijnej; zagadnienie pluralizmu kulturowego z perspektywy pedagogiczno-religijnej; kwestie komunikacji i kompetencji interkulturowych; wychowanie ekumeniczne; korelatywna dydaktyka symbolu; sakroturyzm i sakroturystyka w dobie globalizacji.

W księdze pamiątkowej nie pominięto także istotnych aspektów działalności duszpasterskiej, popularyzatorskiej, medialnej, recenzyjnej oraz oddźwięku pracy naukowej i religijnej w środowiskach naukowych. Do piątego rozdziału pt.: „Opinie, recenzje wydawnicze, wywiady, listy gratulacyjne i wspomnienia“ zebrano opinie przedstawicieli międzynarodowych środowisk naukowych na temat twórczości ks. profesora Cypriana Rogowskiego, wykaz recenzji wydawniczych, wywiadów i artykułów w prasie krajowej i zagranicznej, treści listów gratulacyjnych i wspomnienia, opis działalności duszpasterskiej w diasporze katolickiej w Niemczech oraz homilie okolicznościowe.

Różnorodność dziedzin i form pracy naukowej uczyniono przedmiotem szóstego rozdziału zatytułowanego: „Dorobek naukowo-badawczy ks. profesora Cypriana Rogowskiego“ Znajdują się w nim następujące wykazy: bibliografia prac naukowych i popularnonaukowych; prac publikowanych i niepublikowanych o ks. Profesorze Cyprianie Rogowskim; artykułów, recenzji książek i sprawozdań na łamach czasopisma „KERYKS”; prac licencjackich, magisterskich i doktorskich napisanych pod kierunkiem ks. profesora Cypriana Rogowskiego; recenzji prac doktorskich, habilitacyjnych i do tytułu profesorskiego w Polsce i w Niemczech; realizowanych projektów badawczych o zasięgu krajowym i międzynarodowym w ramach grantów i badań statutowych; recenzji wydawniczych książek, artykułów i projektów badawczych (grantów KBN).

Zwieńczeniem logicznego układu treści *Księgi Pamiątkowej* jest ostatni siódmy rozdział pt.: „Motywy i nowe perspektywy pluralistycznej pedagogiki religii”. Dokonano w nim zbilansowania dotychczasowego dorobku pluralistycznej pedagogiki religii, będącej częścią subdyscypliny teologii praktycznej. Nowy nurt w edukacji religijnej jest powiązany nierozłącznie z podejściem pluralistycznym w wielu sferach życia społecznego. Dlatego też kluczową cechą pluralistycznej pedagogiki religii, zakładającej współistnienie różnych tradycji i światopoglądów w ponowoczesnym społeczeństwie, jest uznawalność różnorodności religijnej i światopoglądowej uczniów. Prowadzi to do promowania zrozumienia między różnymi społecznościami, grupami i jednostkami, które bez względu na różne podejście do życia powinny okazywać sobie wzajemny szacunek. Rozdział ten zamyka spojrzenie w przyszłość w zakresie konieczności zmian w edukacji religijnej.

Recenzowana *Księga Pamiątkowa* będzie ważną i ciekawą publikacją, ukazującą dzieło życia uczonego, zasłużonego na niwie nauk teologicznych, uznawanego i szanowanego twórcy i badacza popularyzującego naukę w sferze społecznej, nauczyciela akademickiego przygotowującego młode pokolenie do samodzielności w sferze zawodowej, czy też naukowej, szerzącego wiarę duszpasterza i współpracownika w instytucjach i organizacjach naukowych.

Krystyna Leśniak-Moczuk

Janusz Mariański, *Moi wielcy Mistrzowie i Nauczyciele w socjologii religii i socjologii moralności*, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2020, ss. 558.

Karol Dickens (1812-1870), wybitny powieściopisarz angielski, napisał, że „cokolwiek dzieje się dla dobra i rozwoju człowieka pracy, musi być dokonane przez niego samego i przez niego podtrzymywane, i nie ma tu miejsca na łaskawe zniżanie się czy choćby cień patronowania”. Sentencja ta oddaje sens nadawany pracy naukowej, gdyż z jednej strony rozwój naukowca nie jest możliwy bez zgłębiania myśli wielkich poprzedników, ale z drugiej strony nie chodzi tu o „patronowanie”, ale o inspirowanie do podejmowania własnych poszukiwań, które wymagają pracowitości spotęgowanej rozwojem intelektualnym. Pracowitość mistrzów i nauczycieli stanowi punkt wyjścia dla poszukiwań badawczych, ale ich znaczenie dla dobra rozumianego jako skutek podejmowanych badań naukowych oraz rozwoju nauki, nie ogranicza się tylko do sformułowania aksjomatów, których podważyć uczniowie się nie ośmielają.

Pracowitość uczniów, formułowanie własnych tez i hipotez badawczych, a tym samym poszerzanie zakresu wiedzy naukowej, jest warunkiem rozszerzonego poznania świata w aspekcie reprezentowanej przez ucznia dyscypliny naukowej. Nie byłoby osiągnięć i odkryć naukowych bez wcześniejszych pokoleń naukowców, bez ich „cienia” patronatu, ale nie byłoby też nowych odkryć bez uczniów, którzy swoją pracowitością potwierdzili obowiązujące aksjomaty lub je obalili, wyznaczając nowe ścieżki poszukiwań badawczych. Nie byłoby też rozwoju nauki i poznawania zjawisk intuicyjnie rozpoznawanych, bez wyznaczania nowych granic poznania czy to w sensie ontologicznym, czy epistemologicznym. A to, co łączy nauczycieli i uczniów, jest pracowitością, która nie poprzestaje na tym, co już zostało odkryte, ale pozwala transcendować poza to, co już zostało poznane.

Wcześniejsze pokolenia naukowców nie tylko jednak nauczają, czyli przekazują swoją wiedzę uczniom, wprowadzając ich w arkana poznania. Nie tylko nauczyciele przekazują prawdę tak, że staje się ona aksjomatem. To, co najcenniejsze bowiem w relacjach uczeń – nauczyciel, ma związek z dochodzeniem do prawdy, a więc z argumentacją rozumianą jako sposób kojarzenia przyczyn i skutków, interpretowania zależności pojawiającej się jako regularność oraz wyjaśniania następstwa zjawisk poprzez konstruowanie teorii naukowych. Nie każdy nauczyciel potrafi odkryć swoje sposoby myślenia pozwalające zrozumieć zakres istnienia prawdy. Taki nauczyciel, który potrafi zafascynować ucznia swoimi skojarzeniami, zachwycić myśleniem przekraczającym znane i potwierdzone w nauce aksjomaty, staje się mistrzem, wzorem do naśladowania, ideałem, którego zapewne nie da się osiągnąć, ale który jest celem transgresyjnego przenoszenia osobowości ucznia poza to, co jest w stanie osiągnąć, rozwijając swój własny obszar badań naukowych. Dzieła mistrzów nie starzeją się w tym sensie, że niezależnie od tego, jak dawno były upowszechnione, zawsze inspirują meandrami myśli, za którymi kryją się nierozpoznane jeszcze lub nieodkryte argumentacje, wnioski i tezy. Poznać je pozwala rozwój nauki, a i tak pozostaje zawsze coś, co jeszcze niezrozumiałe, nieodkryte, wątpliwe, ale być może najważniejsze w drodze do poszukiwania prawdy.

Książka ks. Janusza Mariańskiego, jest wyśmienitym przykładem opisywania tego, co znany i szanowany naukowiec chciałby powiedzieć o swoich mistrzach i nauczycielach. Bez wątpienia ks. prof. Janusz Mariański sam jest mistrzem i nauczycielem dla wielu, wielu uczniów, przekazuje wiedzę, którą można określić jako aksjomaty poznania naukowego, ale i ma świadomość, że wiele zawdzięcza swoim wielkim poprzednikom. W poszczególnych rozdziałach Autor omawia osobowość i dorobek naukowy jedenaśtu wielkich polskich socjologów, etyków i teologów, którym zawdzięcza swój punkt widzenia oraz warsztat naukowy badacza zjawisk społecznych. Nic dziwnego, że akcent został postawiony na reprezentantów trzech dyscyplin i subdyscyplin naukowych, gdyż zainteresowania ks. prof. Janusza Mariańskiego, potwierdzone publikacjami, obejmują socjologię, a przede wszystkim socjologię religii (ks. prof. Józef Majka, ks. prof. Władysław Piwowski, prof. Edward Ciupak, ks. prof. Witold Zdaniewicz), socjologię moralności (prof. Maria Ossowska, prof. Anna Pawełczyńska, prof. Adam Podgórecki), socjologię ogólną (prof. Jan Szczepański, prof. Jan Turowski) oraz katolicką naukę społeczną (ks. prof. Franciszek J. Mazurek, ks. prof. Joachim J. Kondziela).

Każdy rozdział, który jest zarazem podziękowaniem dla wielkich mistrzów i nauczycieli, jest też omówieniem tego, co można określić jako aksjomat nauki i zarazem warunek postępowania naukowego wyznaczającego nowe obszary poszukiwań badawczych. W książce tej czytelnik znajdzie więc zarówno to, co do dziś w nauce jest niepodważalne, jak i to, co wyznaczyło zakres poszukiwań badawczych prowadzonych przez ks. prof. Janusza Mariańskiego. I pierwsze i drugie zagadnienie jest niezwykle interesujące szczególnie dla młodych naukowców. Uczniowie nie powinni bowiem zapominać o swoich mistrzach i nauczycielach, gdyż bez nich uprawianie nauki nie jest możliwe. Nie mogą też jednak poprzestać na tym, co już jest odkryte, ale poszukiwać tego, co znajduje się na granicy poznania naukowego i prowadzić eksplanację tak, aby rozszerzać zakres posiadanej wiedzy.

Książkę ks. prof. Janusza Mariańskiego polecam wszystkim naukowcom, „młodym” i „starym”, gdyż łatwo zapomnieć o tym, że wcześniej, przez poprzednie pokolenia, już coś zostało odkryte i jakiś rodzaj prawdy został potwierdzony zgodnie z rygoryzmem obowiązującym w badaniach i analizach naukowych. Z drugiej strony warto sobie przypominać te prawdy nawet wtedy, gdy dawno już zostały poznane i opanowane jako podstawowe drogi postępowania naukowego. To, co oczywiste, nie zawsze bowiem jest ewidentnie prawdziwe, gdyż potrafi zaskoczyć nawet wtedy, gdy rozpoznane i poznane zostało drogą długich poszukiwań badawczych. Tak więc warto sięgać do klasyków i warto ulec urokowi myśli, które nadal inspirują.

Halina Mielicka-Pawłowska

Piotr T. Nowakowski (red.). *Jaka jest współczesna młodzież?*, Instytut Badań Edukacyjnych, Warszawa 2023, ss. 233.

Tytuł pracy zbiorowej: „Jaka jest współczesna młodzież?” jest to opracowanie będące częścią serii *Współczesne problemy wychowania* ukazującej się nakładem Instytutu Badań Edukacyjnych. Redaktor zaprosił do współtworzenia pracy autorów rekrutujących się spośród specjalistów różnych dziedzin. Z całą pewnością wybór ów nie jest przypadkowy, bo gwarantuje interdyscyplinarne spojrzenie i wielowątkową dyskusję nad podjętym tematem. W dyskusji tej borą udział przedstawiciele pedagogiki, socjologii, psychologii, ale także publicyści, co czyni publikację bardziej przystępną i osadzoną w realnym kontekście społecznym, a pozbawioną hermetycznego języka i naukowego blichtru, który często ogranicza odbiór treści do wąskiego grona specjalistów. Taka, przemyślana konstrukcja opracowania, koresponduje z końcową częścią publikacji, w której Redaktor formułuje eklektyczne przesłanki do praktyki wychowawczej. Ich obecność nie tylko wzbogaca książkę o wymiar aplikacyjny, ale także wskazuje na realne możliwości wdrażania przedstawionych koncepcji w codziennej pracy pedagogicznej. Sugestie te, choć zakorzenione w wielości perspektyw teoretycznych, pozostają komunikatywne i otwarte na interpretację, co czyni je użytecznym narzędziem refleksji dla praktyków edukacji. Tym samym publikacja zachowuje równowagę między analizą naukową a potrzebami praktyki, potwierdzając swój interdyscyplinarny i dialogowy charakter. Stanowi to logiczną i spójną kontynuację wcześniejszej, wielogłosowej narracji, w której głos zabierają przedstawiciele wielu dziedzin. Zróżnicowane podejścia teoretyczne i refleksje wynikające z praktyki przekładają się na bogaty, a zarazem otwarty katalog propozycji możliwych do zastosowania w konkretnych kontekstach edukacyjnych. Taka konstrukcja książki wzmacnia jej walor interdyscyplinarny oraz praktyczny – potwierdzając, że refleksja naukowa nie musi być hermetyczna, a wręcz przeciwnie: może realnie inspirować działania pedagogiczne i społeczne.

Opracowanie otwiera Paweł Prüfer, który pisze „Młodość jest potencjałem metamorficznym, który odślania się na każdym etapie jego gromadzenia się i rozpraszania. [...]. Nierozsądne byłyby próby zestawiania tych etapów na zasadzie porównywania, wyrokowania o tym, który jest ważniejszy, lepszy, bardziej wartościowy czy korzystniejszy” (s. 13). To zdanie staje się niejako myślą przewodnią książki, w której młodość opisana jest jako etap, ale również część całości ludzkiego życia. W dalszej części Autor kontynuuje: „Opisywanie relacji między światem dorosłych a pokoleniem młodzieży nie musi przyjmować postaci dualistycznie wypełniającego się scenariusza” (s. 24). I ten kontekst wydaje się zachowywać całą pozycją, co uznać można za sukces współpracy wszystkich autorów.

Kolejny tekst autorstwa Zdzisława Barszewicza stanowi rodzaj refleksyjnej dygresji, w której młodość ukazana zostaje poprzez sugestywne porównanie do rzeźbiarza. To fragment, który ma charakter impresyjny, co tworzy chwilowe przesunięcie z dyskursu analitycznego w stronę bardziej kontemplacyjnej narracji. Autor, publicysta i dziennikarz, nie naruszając spójności wywodu i nie obniżając merytorycznej wartości, wnosi nowe ujęcie do spojrzenia na zagadnienie. Docenić w tym miejscu, po raz kolejny, należy

założenie Redaktora, w którym wieloaspektowa perspektywa i narracyjna różnorodność wpływają korzystnie na odbiór tekstu opracowania. Materiał, choć lekki to merytorycznie istotny i nadający bliski, codzienny wymiar podjętego tematu.

Tekst Ewy Smołki można nazwać antropologiczno-etyczną analizą adolescencji w jej różnorodnych wymiarach. Autorka prowadzi wywód w oparciu o myśl Karola Wojtyły, Rocco Buttiglione czy Roberta Spaemanna, przedstawiając dorastanie jako czas budzenia się samoświadomości, poczucia sprawstwa i odpowiedzialności moralnej. A następnie z psychologicznym sznytem zgodnym z Jej profesją odnosi się krytycznie do pozornej wolności testowania kolejnych wersji siebie i podkreśla rolę dorosłych w życiu młodych.

Artykuł Mariusza Gajewskiego to zwarte i esencjonalne przedstawienie głównych płaszczyzn młodości: fizycznej, umysłowej, emocjonalnej, moralnej i społecznej. Przedstawia młodość jako dynamiczny proces zmian, które wywołują zarówno radość, jak i niepewność, rozwój myślenia abstrakcyjnego i krytycznego, intensywne emocje oraz kształtowanie się systemu wartości. Gajewski, tak jak inni współautorzy, podkreśla znaczenie rodziny i grupy rówieśniczej jako fundamentów rozwoju społecznego. Owo pochylenie się dorosłych nad problemami młodych jest konsekwentnie budowane i przewija się jako kluczowy motyw książki, akcentując wagę zrozumienia, wsparcia i towarzyszenia młodzieży w jej złożonym procesie dorastania. Wydaje się to istotnym akcentem opracowania, bo buduje pomost między akademickim rozważaniem a praktyką codziennego podejmowania prób zwrócenia się ku młodym przez dorosłych.

Rozdział autorstwa Małgorzaty Marmola to kolejny głos psychologa w dyskusji o młodzi, przy czym jego tytuł wskazuje kierunek wypowiedzi. *Nielatwa droga do samookreślenia*, to oparty na solidnej analizie teoretycznej opis trudności, z jakimi mierzą się młodzi ludzie, i tych, z którymi mierzą się dorośli próbujący im mądrze towarzyszyć na tym etapie życia. Pisząc: „Jest to frustrujące doświadczenie dla rodziców, a młodzi bywają sfrustrowani ich frustracją, dlatego łatwo wchodzą w konflikty” (s. 65). Autorka wskazuje również konieczność wspierania dorosłych w pracy z dzieckiem. To ważny głos, który na tle wielorakiej, wszechobecnej pop-psychologii zyskuje na wartości i nadaje rozważaniom rys niepowierzchowej analizy problemu.

Igor Zalewski, dziennikarz i felietonista z istic dziennikarskim piórem pisany rozdziale pod nieco prowokacyjnym tytułem *Najwrażliwsi w historii* zwraca uwagę na ową wrażliwość młodzi, która wyraża się w codziennej komunikacji. Jeśli Czytelnik byłby skłonny oderwać na chwilę myśli od naukowego dyskursu, Zalewski daje ku temu szczególną okazję. „Kropka nienawiści” to nie jedynie preludium ale i smaczek, drobny detal w opracowaniu, który prowokuje do refleksji, zaprasza do rozmowy prowadzonej w stylu, który nie każde pokolenie rozumie tak samo.

„Odroczone wejście w dorosłość” Jadwigi Daszykowskiej-Tobiasz to naukowe echo problemu, który wydaje się coraz bardziej widoczny w społecznym krajobrazie, również Polski. Autorka dokonuje w opracowaniu analizy zarówno samego, wieloaspektowego pojęcia dorosłości jak i podejmuje tematykę jej odraczania, odsuwania. Stawia przy tym tezę, że „Wydaje się, że wzrost poziomu i jakości życia młodych ludzi we współczesnym

świecie paradoksalnie utrudnia im wchodzenie w dorosłość” (s. 81). Można powiedzieć, że owo zaproszenie do dalszej dyskusji nad problemem jest także znaczącym akcentem wzbogacającym całość publikacji, w którym naukowa refleksja systematycznie i spójnie łączy się z konkretnymi obserwacjami społecznymi. Z tekstem Jadwigi Daszykowskiej-Tobiasz koresponduje zamieszczony w zamknięciu opracowania artykuł autorstwa Marka Rembierza. Ów podnosi temat nieprzemijającej młodości/wiecznej niedojrzałości.

Wśród tekstów, które obejmuje opracowanie teksty Mirosława Rewery, Doroty Tałaj i Krzysztofa Wołodźko wydają się nawiązywać do siebie. O ile Rewera pisze o „generacji pochyłonych głów” i wskazuje konieczność poszukiwania konstruktywnych zmian w kulturze korzystania z tego, co cyfrowe, Wołodźko akcentuje rozterki między lokalnością a globalnością o tyle Tałaj jako literaturoznawca i dydaktyk literatury, daje propozycję poszukiwań rozwiązań w literaturze i jej „twórczej mocy”.

Tekst Krzysztofa Sztalta to kolejny głos socjologa w opracowaniu. Podejmuje on temat stosunku współczesnych ludzi – zwłaszcza młodego pokolenia – do czasu: przeszłości, terażniejszości i przyszłości. Analizuje, jak dominacja jednej perspektywy czasowej – przede wszystkim terażniejszości – wpływa na kulturę, wartości, tożsamość i sposób życia współczesnych społeczeństw. Kryzys i obawa odnośnie do tożsamości jednostki i społeczeństwa związana z brakiem refleksji nad czasem, zwłaszcza w odniesieniu do świadomości przeszłości i przyszłości to obawy, które implikują niepokój pedagogów i ogólnie rozumianego: świata dorosłych.

Robert Zieliński niejako w kontynuacji wątku koncentracji młodego pokolenia na jednym aspekcie funkcjonowania podejmuje temat światopoglądowej polaryzacji młodych w takich aspektach jak religia, małżeństwo czy aborcja i mniejszości seksualne. Autor prowokuje do dyskusji nad możliwością zmian w tym zakresie, co należy docenić jako otwarcie perspektywy poszukiwania nowych form dialogu z młodzieżą i współpracy ze współczesnymi nastolatkami na polu zachęcania do głębszej refleksji.

Takich wątków do dyskusji, które rozpoczynają współautorzy, jest w opracowaniu znacznie więcej, wymienić można tu chociażby artykuł Bogdana Więckiewicza, który odnosi się do stosunku młodych do prokreacji, pracy Michała Gulczyńskiego, który pisze o odwróconej luce płci w edukacji, czy tekstu, którego autorem jest Wiesław Matyskiewicz, który dodaje artykuł będący jednocześnie pytaniem o to „co z religijnością młodzieży?”. Mateusz Szasz z kolei pyta o aspiracje życiowe młodzieży, przedstawiając wyniki badań rodzimych i światowych.

Nowym spojrzeniem na podjętą problematykę jest artykuł Krzysztofa Prokopa „Młody człowiek w meandrach prawa”, który cechuje się wysokim poziomem merytorycznym i silnym nasyceniu treściami prawnymi oraz odwołaniami do regulacji z zakresu prawa cywilnego i rodzinnego. Zamieszczenie w książce treści o charakterze prawnym – choć nietypowe dla literatury pedagogicznej, która zwykle operuje przede wszystkim kontekstem socjologicznym czy psychologicznym – stanowi cenny i uzasadniony wkład. Wynika to z dostrzegalnej, rosnącej potrzeby uwzględniania aspektów prawnych w pracy pedagogicznej, zwłaszcza w kontekście nowych wyzwań społecznych, związanych m.in. z ochroną praw dziecka, odpowiedzialnością rodziców czy rolą szkoły w edukacji obywatelskiej.

„Młodzież w wirażu historii” Pawła Milcarka to część opracowania która rozpoczyna się od słów: „Nie ma co narzekać i załamywać rąk” (s. 219). Przekornie jednak Autor nieco owe ręce załamuje, prowadząc dyskurs na temat tego, jak współczesny świat redukuje ludzką naturę. Autor poddaje krytycznej analizie kondycję współczesnej młodzieży, wskazując, że wiele problemów, z którymi się boryka, wynika nie tylko z jej wyborów, ale z dziedzictwa społecznego i kulturowego pozostawionego przez dorosłych. Jednak nie zostawia czytelnika z tym trudnym tematem. Remedium Autor widzi w powrocie do klasycznego rozumienia człowieczeństwa, które opiera się na rozumności, wolnej woli, odpowiedzialności i potrzebie kształtowania cnót. Przytoczenie rozważań klasyków, odwołanie się chociażby do Arystotelesa, spina klamrą apel o ukierunkowanie na wychowanie w kanonie cnót, odwołanie do „wewnętrznego człowieka”.

Opracowanie zamyka wspomniana we wstępie lista przesłanek dla praktyki pedagogicznej. Wynikających z różnych perspektyw zaprezentowanych w artykułach – psychologicznej, socjologicznej, pedagogicznej, a także prawnej i filozoficznej. Ich wspólnym mianownikiem jest troska o integralny rozwój młodego człowieka oraz potrzeba adekwatnego reagowania na wyzwania współczesności. To niepodważalna wartość opracowania: Autorzy diagnozują kryzys społeczeństwa, akcentują potrzebę powrotu do wartości tradycyjnych, ale także podkreślają odpowiedzialność dorosłych w procesie wychowania i towarzyszenia młodym. Trzeba zatem dostrzec i docenić ich potencjał normatywny i inspiracyjny, który jest walorem książki pod redakcją Piotra T. Nowakowskiego.

Jaka jest współczesna młodzież?, to książka o młodych ale także o dorosłych, w szerszej perspektywie o świecie, który jest areną dojrzewania i wchodzenia w dorosłość. Pozycja poprzez fakt, że skupia w soczewce rozważań myśli specjalistów z różnych dziedzin, spojrzenia z różnych perspektyw wykracza poza opis socjokulturowych uwarunkowań adolescencji. Jest ona niejako zaproszeniem do bardziej uważnego i refleksyjnego towarzyszenia młodemu człowiekowi w jego procesie dojrzewania. Pracę można polecić środowisku akademickiemu, ale także praktykom, ma walor zarówno diagnostyczny, jak i postulatywny – może posłużyć pedagogom, wychowawcom i rodzicom jako inspiracja do formułowania adekwatnych strategii wychowawczych, zakorzenionych w antropologicznie spójnym rozumieniu człowieka.

Monika Wojtkowiak

Publikacje Akademii Nauk Społecznych i Medycznych w Lublinie Akademii Nauk Stosowanych

1. *Wyzwania dla współczesnego doradztwa zawodowego*. Materiały konferencyjne Lublin 03.06.2005 r. Red.: Emilia Żerel, Małgorzata Jedynak. Lublin, 2005.
2. *Doradztwo zawodowe w epoce ponowoczesnej: szanse i zadania*. Materiały z II Konferencji Naukowej 16.05.2007 r. w Lublinie. Red.: M. Jedynak, E. Żerel. Lublin, 2007.
3. *Doradca zawodowy przez Internet*. Materiały szkoleniowe studiów podyplomowych. T. 1-2. Red.: E. Żerel, M. Jedynak. Lublin, 2007.
4. *Szkolny doradca zawodowy: fakt czy mit we współczesnej szkole*. Materiały z III Konferencji Naukowej 11.12.2007 r. Red.: E. Żerel, M. Jedynak. Lublin, 2008.
5. *Kosmetolog – zawód XXI wieku*. Materiały I Ogólnopolskiej Konferencji Naukowej Nałęczów 10.06.2008 r. Red.: Anna Kiełtyka-Dadasiewicz. Lublin, 2009.
6. *Transnarodowe doradztwo zawodowe*. Materiały Międzynarodowej Konferencji Naukowej Lublin, 14.05.2008 r. Red.: Małgorzata Jedynak, Emilia Żerel. Lublin, 2009.
7. *Praktyczne aspekty pracy kosmetologa*. Materiały Konferencji Naukowej Nałęczów - Lublin 19-20.05.2009 r. Red.: Maria Bernat. Lublin, 2009.
8. *Współczesne trendy w kosmetologii*. Materiały Konferencji Naukowej Lublin, 25.09.2009 r. Red.: Maria Bernat. Lublin, 2009.
9. *Reklama w społeczeństwie. Społeczeństwo w reklamie*. Red.: Agnieszka Łukasik-Turecka. Lublin, 2010.
10. *Niepełnosprawni-sprawni i pełnosprawni na rynku pracy i w edukacji*. Materiały Konferencji Naukowej Lublin, 25 maja 2010 r. Red.: M. Jedynak, E. Żerel, M. Podstawka. Lublin 2011.
11. *Rynek pracy a rozwój Polski Wschodniej – na przykładzie województwa lubelskiego*. Pod red.: A.J. Kukuły. Lublin 2011.
12. Janusz Mariański, *Praca ludzka jako wartość moralna. Szkice ze społecznego nauczania Kościoła katolickiego*. Lublin 2017.
13. Janusz Mariański, *Socjologia religii i socjologia moralności - kwestionariusze ankiet i wywiadów*. Lublin 2020.
14. Janusz Mariański, *Aforyzmy, myśli, sentencje i refleksje socjologiczne*. Lublin 2020.
15. Janusz Mariański, *Scenariusze przemian religijności i Kościoła Katolickiego w społeczeństwie polskim. Studium diagnostyczno-prognostyczne*. Lublin 2021.
16. Janusz Mariański, *Peter Ludwig Berger (1929-2017). Przejście od teorii sekularyzacji do desekularyzacji*. Lublin 2021.
17. Janusz Mariański, *Pluralizm społeczno-kulturowy jako megatrend a religijność i moralność. Studium socjologiczne*. Lublin 2022.

18. **Janusz Mariański**, *Wartości moralne w świadomości maturzystów puławskich. Raport z badań socjologicznych zrealizowanych w latach 1994-2021*. Lublin 2022.
19. **Stanisław Zięba**, *Przyroda procesem ewolucji i informacji*. Lublin 2022.
20. **Janusz Mariański**, *Nowe problemy bioetyczne w narracji społecznej*. Lublin 2023.
21. **Janusz Mariański**, *Religijność młodzieży polskiej w procesie przemian w XXI wieku (analizy socjologiczne)*. Lublin 2023.
22. **Janusz Mariański**, *Osoba ludzka w społeczeństwie. Z nauczania społeczno-moralnego Jana Pawła II*. Lublin 2023.
23. **Janusz Mariański**, *Rodzina – co się z nią dzieje? Opinie i poglądy polskiej młodzieży. Studium socjologiczne*, Lublin 2024.
24. **Janusz Mariański**, *Godność ludzka, praca, bezrobocie i braterstwo w nauczaniu społeczno-moralnym Papieża Franciszka*, Lublin 2024.
25. **Cyprian Rogowski**, *Przyszłość nauki religii w polskiej szkole. Szanse i zagrożenia. Studium pedagogicznoreligijne*, Lublin 2025.
26. **Stanisław Zięba**, *Informacja kodem organizacji wszechświata, Lublin 2025*.
27. **Janusz Mariański**, *Moi Przyjaciele, Koledzy i Uczniowie – socjologowie religii. Wizerunki naukowo-biograficzne*, Lublin 2025.

CZASOPISMA

Zeszyty Naukowe Wyższej Szkoły Nauk Społecznych z siedzibą w Lublinie, nr ISSN 2450-0550. Dotychczas ukazały się:

- nr 1(3)/2014
- nr 1(4)/2015
- nr 1(5)/2016
- nr 1(6)/2017
- nr 1(7)/2018
- nr 1(8)/2019
- nr 1(9)/2020
- nr 1(10)/2021
- nr 1(11)/2022
- nr 1(11)/2022

Dostęp do pełnych numerów Zeszytów Naukowych: <https://czasopisma.kul.pl/index.php/zns>

Zeszyty Naukowe Wyższej Szkoły Nauk Społecznych z siedzibą w Lublinie - Kosmetologia, ISSN 2082-7105. Ukazały się:

- nr 1(1)/2010
- nr 1(2)/2011

ZASADY PUBLIKACJI PRAC

W czasopiśmie publikowane są prace oryginalne, pogładowe, kazuistyczne, listy do Redakcji, recenzje, a także komunikaty. Prace nadsyłane do Redakcji są recenzowane. Artykuły do publikacji powinny być napisane w języku polskim, przy czym wymagane jest podanie tytułu artykułu, streszczenia oraz słów kluczowych także w języku angielskim. Streszczenie w języku polskim i angielskim nie powinno przekraczać 250 słów. Dla każdej pracy należy przygotować od 3 do 5 słów kluczowych.

Tekst prac oryginalnych powinien być podzielony na: wprowadzenie, cel pracy, materiał i metody, wyniki i ich omówienie oraz wnioski. Prace, które opisują przypadki kliniczne powinny być podzielone na: wprowadzenie, cel pracy, opis przypadku, wnioski. Objętość prac oryginalnych i pogładowych nie powinna przekraczać 20 stron (jedna strona – 1800 znaków), kazuistycznych 10 stron (łącznie z piśmiennictwem, rycinami, tabelami oraz streszczeniami). Plik z artykułem nie powinien zawierać żadnych informacji pozwalających na identyfikację autora pracy.

Wykresy oraz tabele należy przygotować w oddzielnych plikach. Autorzy wykorzystujący materiały pochodzące z innych źródeł powinni uzyskać zgodę na ich wykorzystanie od autorów pracy lub od wydawnictwa, w którym się one ukazały, a w podpisie zaznaczyć ich pochodzenie. Podpisy pod materiałami ilustracyjnymi powinny być przesłane w języku polskim.

Redakcja decyduje, które z artykułów zostają przyjęte do publikacji oraz zastrzega sobie prawo poprawienia błędów stylistycznych oraz dokonywania koniecznych skrótów bez porozumienia z autorem.

Informujemy, że tzw. guestauthorship, czyli umieszczenie jako autora pracy osoby, która nie brała udziału w jej przygotowywaniu bądź której udział był minimalny oraz tzw. ghostwriting, czyli niezamieszczenie jako współautora lub w podziękowaniu osoby, której udział w powstaniu pracy był znaczący są przejawami nierzetelności naukowej, a wszelkie wykryte przypadki będą demaskowane.

Tekst do publikacji należy przesłać do sekretarza redakcji na adres poczty elektronicznej: mnawrocka@ansim.pl wraz z zeskanowanym „Oświadczeniem autora pracy” lub na płycie CD pocztą tradycyjną na adres: Redakcja Zeszytów Naukowych ANSiM, Akademia Nauk Społecznych i Medycznych w Lublinie – Akademia Nauk Stosowanych, ul. Zamojska 47, 20-102 Lublin.

WYMOGI EDYTORSKIE

Artykuł należy pisać w edytorze tekstu w formacie otwartym (*.rtf lub *.doc).

Czcionka: generalnie 12 pkt (za wyjątkiem różnych tytułów rozdziałów, podrozdziałów) Times New Roman, styl czcionki – normalny. Imię i nazwisko autora: czcionka Times New Roman rozmiar 12 pkt, tekst wyjustowany. Wiersz niżej, stopień naukowy, nazwa jednostki, adres jednostki, czcionka normalna.

Tytuł artykułu w języku polskim i angielskim: czcionka Times New Roman rozmiar 14 pkt, tekst wyśrodkowany.

Streszczenie w języku polskim i angielskim: czcionka Times New Roman rozmiar 10 pkt, tekst wyjustowany, maksymalnie do 250 słów.

Słowa kluczowe w języku polskim i angielskim: od 3 do 5 słów kluczowych.

Cytowania w tekście: cytowaną pozycję należy podać w tekście w nawiasie (), na końcu zdania lub akapitu. Podaje się w nawiasie nazwisko autora, rok, numer strony. Przykład: (Kowalski, 2008: s. 35).

Spis bibliografii (literatury): jest to spis wykorzystanych źródeł i opracowań, do których autor pracy odwołuje się w tekście pracy. W spisie bibliografii autorów należy podać w kolejności alfabetycznej.

Opis pozycji bibliograficznych w spisie:

Przykład cytowania książki:

Kiciński K. (1998), *Orientacje moralne. Próba typologii*, Instytut Stosowanych Nauk Społecznych Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa.

Przykład cytowania rozdziału w książce:

Mazurek F.J. (2008), *Mysł przewodnia nauczania Jana Pawła II, w: Służba prawdzie, wolności i życiu. Refleksje nad myślą społeczną Jana Pawła II*, red. E. Albińska, S. Fel, Wydawnictwo KUL, Lublin, s. 21-36.

Przykład cytowania artykułu z czasopisma:

Wybieralska K. (2014), *Determinanty stosowania witaminowo-mineralnych suplementów diety oraz napojów funkcjonalnych przez wybrane grupy konsumentów*, Problemy Higieny i Epidemiologii, nr 1, s. 70-74.

Przykład cytowania artykułu z zasobów internetowych:

Będę mamą (2014), Art of Beauty. Dostępny pod adresem: <http://artofbeauty.com.pl/kosme-tyka/artukul/bede-mama>, [dostęp 05.02.2015].