

Łódzkie  
Studia  
Teologiczne

Kwartalnik

Wyższe Seminarium Duchowne w Łodzi

tom 35

rok 2026

---

nr 2

Łódź  
Theological  
Studies

Quarterly

Theological Seminary in Łódź

## **Rada Naukowa/Advisory Board**

abp prof. dr hab. Marek Jędraszewski (em. prof. UAM, Poznań), ks. prof. dr hab. Paweł Bortkiewicz (UAM, Poznań), prof. dr Alfredo Cruz Prados (Universidad de Navarra, Pamplona), prof. dr Norberto González Gaitano (Pontificia Università della Santa Croce, Roma), ks. prof. dr hab. Paweł Góralczyk SAC (UKSW, Warszawa), prof. dr Horacio Simian-Yofre SJ (Univ. Córdoba, Argentyna, em. prof. Biblicum, Rzym), prof. dr hab. Ryszard Kleszcz (UŁ, Łódź), ks. prof. dr hab. Grzegorz Leszczyński (UŁ, Łódź), prof. dr Ettore Malnati (Facoltà Teologica, Lugano), ks. prof. dr hab. Piotr Moskal (KUL, Lublin) ks. prof. UWM dr hab. Mieczysław Różański (UWM, Olsztyn), prof. dr hab. Michał Seweryński (UŁ, Łódź), ks. prof. dr hab. Jan Słomka (UŚ, Katowice), ks. prof. dr hab. Krzysztof Stępiak (UKSW, Warszawa), o. prof. dr hab. Zbigniew Suchecki OFMConv (Pontificia Università Antonianum, Rzym), prof. dr hab. Marek Maciejczak (PW, Warszawa)

**Kwartalnik recenzowany/Peer-reviewed Quarterly**  
Wersja referencyjna/Original version

## **Kolegium Redakcyjne/Editorial Council**

**Przewodniczący/Council-in-Chief** ks. dr Tomasz Liszewski (WSD, Łódź)

**Wiceprzewodniczący, Sekretarz/Deputy Council-in-Chief, Assistant Editor**

ks. prof. UKSW dr hab. Rafał Leśniczak (UKSW, Warszawa, WSD, Łódź)

**Redaktorzy/Editors** ks. dr Waldemar Bartocha (UKSW, Warszawa)

ks. dr Karol Litawa (UPJPII, Kraków, WSD, Łódź)

## **Redaktorzy tematyczni (sekcyjni)/Subject (Unit) Editors**

ks. dr hab. Jan Wolski (WSD, Łódź), ks. prof. dr hab. Andrzej Perzyński (UKSW, Warszawa),  
ks. prof. dr hab. Grzegorz Leszczyński (UŁ, Łódź), dr Krzysztof Kamiński (Akademia  
Humanistyczno-Ekonomiczna, Łódź), ks. prof. UKSW dr hab. Waldemar Gliński (UKSW, Warszawa),  
ks. prof. UWM dr hab. Mieczysław Różański (UWM, Olsztyn), ks. dr hab. Arnold Zawadzki  
(KUL, Lublin), ks. dr hab. Marek Stępiak (WSD, Łódź), ks. prof. UKSW dr hab. Rafał Leśniczak  
(UKSW, Warszawa, WSD, Łódź), ks. dr Waldemar Bartocha (UKSW, Warszawa)

## **Redaktorzy językowi/Language Editors**

mgr Maria Barbara Libiszowska (język polski/Polish)

mgr Agnieszka Kaflńska (język angielski/English)

mgr Liliana Kołcz (Kanada/Canada) (język angielski/English, język francuski/French)

© Copyright by Wyższe Seminarium Duchowne w Łodzi

Wszelkie prawa zastrzeżone. Kopiowanie, przedrukowywanie i rozpowszechnianie całości  
lub fragmentów niniejszej publikacji bez zgody wydawcy zabronione

Wersja papierowa Kwartalnika Łódzkich Studiów Teologicznych jest wersją pierwotną

ISSN 1231-1634

## **Adres Redakcji/Editorial Office**

90-457 Łódź, ul. św. Stanisława 14

tel. 42 6648800

e-mail: rafalles@vp.pl

## **ARCHIDIECEZJALNE WYDAWNICTWO ŁÓDZKIE**

90-458 Łódź, ul. ks. I. Skorupki 3, tel./fax 42 636-04-81

<http://www.archidiecezja.lodz.pl/wydawnictwo>

e-mail: awl@archidiecezja.lodz.pl

## SPIS TREŚCI

### ROZPRAWY I ARTYKUŁY

- Adam Drozdek, *Johan Melchior Goeze on faith and reason* 5
- Wiktor Fiałkowski, *Fascynacja i lęk społeczny a rozwój technologiczny końca XX wieku, na podstawie „Summa Technologiae” Stanisława Lema, trylogii filmowej „Matrix” i „OK Computer” zespołu Radiohead* 21
- Maksym Jabłoński, *Powrót do dumbphone’ów jako forma ucieczki przed FOMO i uzależnieniami od social mediów na podstawie wybranych filmów na Youtube* 47
- Bogdan Krawczuk, *Filozofia serca jako fundament ukraińskiego kordocentryzmu między mistyką a racjonalnością* 93
- Kacper Krzeczewski, *Kryzysy monarchii piastowskiej w XI i XII wieku i próby ich przezwyciężenia. Medialna perspektywa problemu* 105
- Tycjan Piotr Kubiak, Karolina Trzeciak, *Rola duchowości w kształtowaniu zachowań żywieniowych* 119
- Adam Młynarczyk, *Blask nadziei w mroku rozpadu małżeństwa. Hermeneutyka procesu o nieważność małżeństwa w świetle przemówień papieża Franciszka do Roty Rzymskiej* 133
- Justyna Muszyńska, *Boże macierzyństwo i wieczyste dziewictwo Maryi w polskich pieśniach bożonarodzeniowych* 145
- Daria Pracka, Tadeusz Pracki, *Pielgrzymi Nadziei w Stowarzyszeniu Cudownego Medalika ku czci Najświętszej Maryi Panny Niepokalanie Poczętej. Polski wkład w nadanie przywilejów Stowarzyszeniu* 153
- Emilia Rybicka, *Analiza przypadków naruszenia danych w chmurach na podstawie wybranych incydentów w latach 2020–2024* 161
- Wojciech Słomski, *Relacja między łaską a wolnością w procesie przeobóstwienia – w myśli Maksymosa Wyznawcy* 199
- Barbara Łucja Wońska, *Bóg czy bóg w ceremonii otwarcia Igrzysk Olimpijskich w Paryżu 2024? Performatywna rekonstrukcja występu drag queen* 215

\*

Sposób cytowania oraz przygotowanie tekstu do druku w Kwartalniku ŁST 235

## TABLE OF CONTENTS

### DISSERTATIONS AND ARTICLES

- Adam Drozdek, *Johan Melchior Goeze on faith and reason* **5**
- Wiktor Fiałkowski, *Fascination and social anxiety and technological development at the end of the 20<sup>th</sup> century, based on Stanisław Lem's „Summa Technologiae”, the film trilogy „Ma-Trix” and „OK Computer” by Radiohead* **21**
- Maksym Jabłoński, *Returning to Dumbphones as a strategy for coping with FOMO and social media addiction. A study based on selected YouTube content* **47**
- Bogdan Krawczuk, *The Philosophy of the heart as the foundation of ukrainian cordocentrism between mysticism and rationality* **93**
- Kacper Krzeczewski, *The crises of the Piast monarchy in the 11<sup>th</sup> and 12<sup>th</sup> centuries and attempts to overcome it. The media perspective on the problem* **105**
- Tycjan Piotr Kubiak, Karolina Trzeciak, *Role of spirituality in shaping eating behaviour* **119**
- Adam Młynarczyk, *The Radiance of Hope Amid the Darkness of Marital Breakdown. The Hermeneutics of the Marriage Nullity Process in the Light of Pope Francis' Addresses to the Roman Rota* **133**
- Justyna Muszyńska, *Divine Motherhood and Mary's Perpetual Virginity in Polish Christmas Songs* **145**
- Daria Pracka, Tadeusz Pracki, *Pilgrims of hope in the miraculous medal association – in honor of the blessed virgin mary immaculately conceived. Polish contribution to granting privileges and indulgences to the miraculous medal and approval of the miraculous medal association* **153**
- Emilia Rybicka, *Cloud data breach analysis based on selected incidents from 2020 to 2024* **161**
- Wojciech Słomski, *The Relationship between Grace and Freedom in the Process of Deification in the Thought of Maximus the Confessor* **199**
- Barbara Łucja Wońska, *God or god at the opening ceremony of the Paris 2024 Olympic Games? A performative reconstruction of a drag queen performance* **215**

\*

- Methods of quotation and text preparation for print in Łódź Theological Studies Quarterly **235**

ADAM DROZDEK

*Duquesne University in Pittsburgh*

## JOHAN MELCHIOR GOEZE ON FAITH AND REASON

1. Reason vs. revelation. 2. Physico-theology. 3. Self-knowledge. 4. Non-Christians and the afterlife. 5. Theodicy

**Key words:** Johan Melchior Goeze, physico-theology, eschatology, reason, faith

Johan/Johann Melchior Goeze (1717–1786)<sup>1</sup> was a German pastor and theologian. Since 1734, he had studied theology in Jena and then in Halle. In 1741–1750, he was a preacher and deacon in Aschersleben, in 1750–1755, he was a pastor in Magdeburg, and since 1755, a pastor in Hamburg where he became one of the leading spiritual leaders<sup>2</sup>. He was a fierce defender of orthodox Lutheranism as expressed in numerous published debates with his coreligionists, but he is known today primarily through his disputes with Lessing. He was strenuously opposed to the impact of new philosophical trends of the enlightenment age, particularly to giving too much prominence to human reason in theological and religious matters. However, it seems that he was not altogether untouched by these trends.

### 1. REASON VS. REVELATION

In one of his sparrings with Lessing, Goeze categorically rejected Lessing's contention that Christianity would be possible if there were no Bible<sup>3</sup>, considering all of Lessing's reasoning to be some Theaterlogik, which is contrary to sound logic, even sound and right logic (64, 78, 134)<sup>4</sup>. According to Goeze, the holy Scripture

---

<sup>1</sup> Only in his early publications Goeze spelled his first name as Johann.

<sup>2</sup> Paul Bertheau, *Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*, Leipzig 1899, vol. 6, 757–761; Ernst-Peter Wieckenberg, *Johan Melchior Goeze*, Hamburg: Ellert & Richter Verlag 2007.

<sup>3</sup> Johan Melchior Goeze, *Lessings Schwächen*, Hamburg: D.A. Harmsen 1778, 66.

<sup>4</sup> Cf. Klaus Bohnen, *Leidens-Bewältigungen. Der Lessing-Goeze-Disput im Horizont der Hermeneutik von 'Geist' und 'Buchstabe'*, in: H. Reinitzer, W. Sparr (eds.), *Verspätete Orthodoxie: über D. Johann Melchior Goeze (1717–1786)*, Wiesbaden: Otto Harrassowitz 1989, 186.

is the only basis of the Christian religion (87). Lessing stated that his reason resisted against the doctrine that God has a Son who has the same essence (69, 115, 123, 143)<sup>5</sup>. Never mind Lessing's power of reasoning, Goeze effectively stated, "the Bible is the only basis of the Christian religion, without which this [doctrine] cannot be proven, cannot be propagated, cannot stand" (128). Also, without the NT there would be no trace of the deeds of Christ (141). "In the matter of the teaching and deeds of Christ and the mysteries of the Christian religion, the writings of the NT are the only way to illuminate and to improve people" (145). If the Bible is rejected as a necessary foundation of Christianity, so are the proofs given there. Which proofs will remain? Only rational. But can reason prove the mysteries of Christianity? Reason can only prove truths of natural religion (80). This means that human reason has to know its place. It does have some role to play in life, but in religious matters it takes distant second place after the revelation, at least in respect to the main tenets of the Christian religion, which surely are most important for a theologian from the Christian tradition. So, what exactly is the role of reason in theological matters? Should it have any? Even the strong pro-sola-scriptura statement of Goeze makes an allowance for sound reason (142 (Vernunft), 146 (Verstand)), sound logic (134), and contrasts Lessing's claims with the beliefs of rational Christians (128, 145) and, more generally, rational people (130).

There appears to be some measure of rationality present in all people; after all, God created them as rational beings. Although this rationality was negatively affected by the fall, it is still present and to a large extent reliable. First, reason (Verstand) is the faculty of the soul which can create clear (deutliche), full representations about itself and outside objects (B 1)<sup>6</sup>. Second, there are some principles which

---

<sup>5</sup> This kind of statement justifies the opinion that in the Goeze-Lessing dispute, "Goeze comes to us who found in Christ the way, the truth, and the life, and in Lessing a doubter, who considers the claim for truth as foolish presumption and human arrogance," [Wilhelm] Becker, Johann Melchior Goeze und Lessing, Flensburg: Huwald'sche Buchhandlung, O. Hollesen 1887, 27.

<sup>6</sup> The following references to Goeze's works are used:

A – Annual summaries of sermons first entitled *Auszüge aus derselbe über die Sonn- und Festtags-Evangelia, wie auch über einige Paßions- und einen Buß-Text, an die Gemeinde des HErrn in der Hauptkirche zu St. Catharinen in Hamburg im Jahre 1756 unter Gottlichem Beystande gehalten hat*, etc., for each year, and then *Auszüge aus seinen Sontags- Fest- und verschiedenen Wochen-Predigen des 1761 Jahres*, etc., for each year until 1786.

AMS – *Abfertigung der moldenhawerschen Schrift: Von der Seligkeit derer, die von Christo nichts wissen, und ihren Umständen nach nichts wissen können, und der darin enthaltenen beleidigenden Angriffe*, Hamburg: Dietrich Anton Harmsen 1784.

B – *Beweis daß der Satz: Ein Sandkorn, ein Wassertropf, ein Blumenblat, ein Würmchen ist weit größer, als der aufgeklärteste Verstand der geübtesten Weltweisen, wahr und vernünftig sey: Gegen den Verfasser der Anmerkungen über die Vorstellung des Ehrw. Ministerii in Hamburg, gegen die öffentliche Religions-Uebung der Reformirten in Hamburg; Nebst vorläufigen Erinnerungenüber diese Anmerkungen selbst*, Hamburg: Dietrich Anton Harmsen 1774.

BG – *Betrachtungen über die Grundwahrheit der christl[ichen] Religion, von der Auferstehung der Todten. In einigen heiligen Reden vorgetragen*, Magdeburg: Seidel- und Scheidhauersche Buchhandlung 1754.

GL – *Die grosse Lehre von dem jüngsten Gerichte, in einigen Reden abgehandelt*. Breslau u. Leipzig: Johann Jacob Korn 1751.

reason uses. In his discussion of the resurrection, Goeze first spoke at length of the dissipation of the human body after death and considered it as acceptable to a rational person that the particles of the dead body return to earth whence they came (cf. Eccl. 12:7) (BG 66). This statement is based on a more general principle, which appears to hold for all of nature and, in this way, it is rational: something does not come from nothing, and something does not turn into nothing, more succinctly: nothing comes from nothing, and nothing turns into nothing (90). He certainly considered the principle of noncontradiction as rational since he frequently pointed to contradictions in Lessing's statements. He also considered the statement *vox audita perit, littera scripta manet* as a general principle of all rational people (146), which can be paraphrased as: written word trumps oral testimony, which was important for Goeze to show that the NT must have been written and oral traditions are not good enough.

Some truths are not accessible to human reason; reason is weaker than revelation, but it should not be neglected, if only because it has such a high value for humans. And thus, reason cannot say anything about the last judgment, but the idea of the last judgment is rational since it agrees with all truths detected by reason (GL 97). An additional confirmation of the truth of the revelation comes from the fact that there is nothing in it which would contradict reason. The truths of revelation go beyond reason, but are not against reason. More generally, experience fully agrees with the word of God (BG 18). Therefore, wrong are people who claim that "a deep insight into the general truths of reason and a thorough conviction in the truths of revelation cannot stand together in one person" (LG Dedication [1–2]).

The need to establish the noncontradictory nature of truths of reason and revelation stems from the fact that human beings are the highest creations of God. God created rational beings to appreciate His creation and thereby to appreciate and thus glorify Him (LG 362, 492). God does nothing in vain (506) – "no drop of rain falls in vain onto the ground, no cloud floats above our heads without reason" (507) – and God is directed by His perfect wisdom. What kind of perfection would it be if human reason could not agree with revelation?

---

LG – Betrachtungen über die Lehre von Gott und seinen Eigenschaften, in einigen heiligen Reden vorgetragen, Hamburg: Christian Wilhelm Brandt 1757.

NM – Ueber die neue Meynung von der Seligkeit der angeblich guten und redlichen Seelen unter den Juden, Heyden und Türken, durch Christum, ohne daß sie an Ihn glauben. Eine pflichtmäßige Anfrage an E. Hochehrwürdiges Ministerium in Hamburg, nebst geziemender Bitte um gütige Belehrung, Hamburg: Dietrich Anton Harmsen 1784.

WA – Die wichtigsten Abschnitte der Lehre vom Tode. In einigen heiligen Reden abgehandelt, Breslau und Leipzig: Johann Jacob Korn 1749.

Z – Betrachtungen über den Zustand der Welt, und der Menschen, nach dem jüngsten Gerichte, in einigen heiligen Reden vorgetragen, Breslau und Leipzig: Wilhelm Gottlieb Korn 1765 [1753].

Zwo – Zwo Predigten, welche durch das fürchterliche, und so weit ausgebreitete Gericht Gottes im Erdbeben, veranlassen worden, Wovon die erste am 2ten Sontage des Advents, 1755, die zweite am ausserordentlichen Buß-Tage, den 11 März 1756 gehalten, Hamburg: D[ietrich] A[nton] Harmsen 1756.

## 2. PHYSICO-THEOLOGY

Purely theological investigations, powerful as they can be, are not always most convincing, at least, not to everyone. They have to be convincing to everyone, and stepping down from the pedestal of theology can be the way to accomplish it. For instance, by investigating the essence and perfections of God people may have some idea about God's omnipotence, but they recognize it most vividly (*am lebhaftesten*) from the works of God (A 1758, 333). That is, on the theoretical level, purely theological reasoning may end up with cut and dry results, but on the human level, it becomes more convincing when associated with what all people know: the environment around them, the experience with their interaction with nature, the observations of the natural world. This investigation should lead to the conclusion that nature is an expression of the wisdom of God and His power. This is a strong claim made by physico-theology of Goeze's times and Goeze was not immune to its influence.

Following the apostle Paul, Goeze acknowledged the fact that a rational person can know God from the investigation of the world (Rom. 1:20). People see the attributes of God reflected in the works of creation (A 1776, 205; A 1773, 259; Z 38). "It is the first and the most important duty of all rational people that they apply the knowledge of the great works of God in the realm of nature to the attainment of the knowledge of God and his splendor" (A 1776, 205). "In each creation of God, even the one which appears to be small and disdainful we see not only traces and footprints but also a bottomless sea of infinite wisdom [of God]" (Z 41). These traces can be found everywhere. Consider the fact that the earth was prepared as a comfortable and pleasant living space for humans (41). If it were just land, it would soon be dried out by the sun, so, there is water in seas properly delimited not to inundate the land (42). Consider the circulation of water through streams and rivers and through clouds (43): air carries clouds which are containers of water (44). Consider the bounty of plants (45). Consider fire without which the earth would be fruitless and covered with permanent ice (88). We admire the works of architecture, the works of Michelangelo and of Bernini with greater respect than the makeup of the human body, although the former are just child's play in comparison with the latter, which is the truth that should put to shame the blindness of all people (BG 20). Incidentally, the body that after the fall has to be considered as the prison of the soul was a palace before the fall (24) and this soul will leave the body after death (GL 581) to join afterward the resurrected perfect body (Z 288). And yet, consider human hands, which can be used in thousands of ways, the kinds of motions of hands (BG 29); animal feet are for walking, avian wings are for flying, but who can list all ways in which a hand can be used? God's wisdom foresaw all these ways when creating human hands accordingly (30). The human body is a gift received from the hands of God (39). God's power and wisdom are also shown in the individual traits of all people, in the difference of their faces and voices (40). What would be the world if all people looked the same? All thieves could get away with their deeds; murder and deception would be rampant (41). Also amazing is the mechanism of the maintenance of the body considering how weak it is and how easily it ends in death, and yet people



can often reach an old age (42). The dead body turns into earth; thus, it was made from earth. This is a probable conclusion of reason (WA 16), but the revelation states it with certainty (17). The fact that the wondrously intricate human body is made from ordinary earth testifies to God's wisdom and power (19): only God could form the living human body from earth by modifying and organizing particles of matter (LG 349).

The best people can do in this world as a mirror of God is to better and better recognize the majesty of the invisible God; this should be the duty, the priority, and the most pleasant animating occupation of all people (Z 53). This is because reason and the Scriptures teach people that God's main goal in creating the world has been for God to be recognized in His works (54). The highest goal in God's works is His glory and the revelation of His majesty before the eyes of rational beings, which is intertwined with the salvation of the world as God's highest goal, since the revelation of His majesty would be incomplete without His mercy while exercising stern justice toward millions of sinners without an attempt to come to their rescue (A 1769, 166).

Taking a serious interest in nature has direct theological consequences. In a very forceful physico-theological statement Goeze said that "a grain of sand, a drop of water, a flower petal, a little worm is far greater than the most enlightened mind of the most skillful wise men" (A 1774, 177; LG 512). In fact, he had to defend this statement, since in the view of some of his critics such preaching drives people away from the church (B ii). However, in Goeze's view, his statement should allow people to see that "the unmeasurable wisdom and power of God manifests itself in the cases in which we notice it the least" and is denied by those who do not want or are unable to see it (iv). The grains of sand, the drops of water, flower petals, and little worms testify about the greatest power and wisdom of God since being small they are composed of innumerable parts and the drops of water contain innumerable tiny organisms (2). Petals consist of wood-like small pipes that are the skeleton, nerves, and veins of petals and in-between are bubbles, the flesh of the petal; these bubbles are full of pipes for air to get in and moisture to get out (3).

There are innumerable millions of insects (B 3). If any mind could have a complete knowledge about insects, it would be a greater mind than these creatures. If there are many things unknown about insects, then they are greater than the most enlightened mind of the most skillful wise men (4). The four entities mentioned in Goeze's statement were used since they are usually treated with disdain; however, everything in nature, without exception, is greater than the most enlightened mind of the most skillful wise men (5). People are astonished by the size of an elephant and of a bull, but nature is nowhere more perfect than in the smallest creatures, so that the Christians say, *Deus in minimis, maximus* (7). All God's works are perfect reflections of His majesty, as much in a humble hyssop growing on a wall as in a grand cypress, as much in an ant as in an elephant. "The greatness of God manifests itself the clearest way in the smallest creatures" (BG 9; Z 55; LG 511).

Considering the view that the world is a mirror of God's attributes (Z 35), the necessity to investigate the world becomes indisputable. The better the world is known, the better God's attributes can be grasped, never perfectly considering the

limitations of the human mind, but sufficient to recognize God's powers and wisdom to acknowledge God as the Lord of nature, and thus, the Lord of humankind. Everything in nature preaches the omnipotence, omniscience, and supreme goodness of God. The recognition of the beauty on the earth will lead to the recognition of even greater beauty of the world to come (A 1773, 259).

### 3. SELF-KNOWLEDGE

The observation of nature by itself is not enough to derive from it theological conclusions. People are often blind to the works of God in nature. Even Jesus' disciples had to be awakened from the sleep of habit so that they could look at birds and lilies to see in them the wisdom, power, goodness, designs, and the fatherly care of God (A 1765, 246). And so, Christ pointed to His disciples lilies, birds, and grass, the works of God in nature to enrich their knowledge of God, their praise of God, and the trust in God. If the power of God can maintain millions of living beings including innumerable multitudes of birds, if His wisdom can supply proper food for all of them, then so much more will He take care of people (A 1773, 258). So it is with most people. They admire paintings, sculptures, clocks, but what is the most beautiful painting in comparison with a landscape, or a statue in comparison to the makeup of the human body, or a clock compared to the makeup of an ant (A 1765 246)? However, when investigating nature, people want to elevate their own knowledge and cleverness, but not the attributes of God (A 1765, 247). Goeze bemoaned the fact that in his times, the age of lights and clarity, there were people who would rather consider the world to be the result of chance than glorify God as the Creator of the world; they were motivated by the desire to deny God and to shake off the yoke of obedience. But chance is a word without meaning; it is nothingness (Z 23). In fact, the Egyptians who divinized crocodiles acted more reasonably than a sage who considers an accident to be the ground of all being (24). It appears that reason, left to its own devices, may not necessarily lead to theologically admissible results. Human pride can be in the way; thus, maybe people should first look more closely at themselves.

Self-knowledge should show people how corrupt they are; it should show their inclinations and desires, their goals and the reason why they were created in order to see whether they got close to this reason or are still far away from it (A 1759, 377). There is no conversion without such self-knowledge, and no improvement in human lives (379); true self-knowledge should lead to genuine humility before God (380). Also, by rejecting the existence of God – and thus His goodness, mercy, and providential care – people deprive themselves of happiness, even on the earthly scale. “The mole is happier in its den, and the eagle on its rock, than you. Only the one who correctly applies the powers of the soul to contemplate the splendor of his Creator, who, while enjoying and contemplating the world, at the same time raises himself infinitely far above the world with his spirit, tastes and sees how kind the Lord is, deserves the name of a human being” (Z 58). In such contemplations people can

have a foretaste of the eternal life (60). And this is the most important element of the investigation, namely its eschatological aspect. By not acknowledging God, people do not acknowledge the fact that their inner self, the soul, persists after the death of the body and what happens to it then. Considering the prospect of eternal salvation or damnation, the importance of the problem cannot be overstated. For Goeze, this was one of the salient aspects of his publications, by constantly returning to the problem of salvation and devoting a lot of attention to the problem of the last judgment, since, in his view, the teaching about the last judgment was the strongest point that should lead to spiritual conversion (GL 87). However, this eschatological prospect becomes viable only if the soul is immortal. Is it?

According to Goeze, the proof of the immortality of the soul by reason alone is difficult or even impossible (Z 235). Constant attempts to prove it by reason alone indicate that an irrefutable proof does not exist (236). Proofs from reason of the immortality of the soul are sufficient by relying on unproven grounds or they are extensive and thus unclear and hard to follow. It is assumed that the soul can progress indefinitely and thus it is immortal, but some say that the abilities of the soul are limited, which can be seen in people's decline in an old age (307). Reason seems to suggest that the soul is a simple entity composed of no parts and, as such, it is immortal (WA 45; GL 573; Z 216, 224). Is it? It could be annihilated by God who, created it.

Goeze believed that by reason it can be proven that what thinks in each person is not matter (Z 238). The soul could be incorruptible and yet die when it loses its ability to have clear representations and to compare them. This happens now in the state of fainting; so the soul could lose awareness after the death of the body (239); only God can ensure that this does not happen, and this truth comes from the revelation (240), although the Scripture does not make it clear whether the soul is immortal by its nature or if this is the gift of God (261). Also, the Holy Spirit constantly works on the human soul by enlightening it and living in it, which would be strange and pointless if the soul died with the body (262). The revelation teaches that the soul will be able to compare its current state with the previous state (257). In sum, reason indicates that it is very likely that the soul is immortal, but incontestable proofs are given from the Scripture (A 1757, 285); "by the light of reason, the immortality of our soul can be pushed to the highest degree of probability, and the light of divine revelation sets it completely beyond all doubt" (WA Vorrede 11). As already expressed in one of his first publications, "reason and Scripture can convince us most definitely of the immortality of our soul. In both there is enough ground on which this truth can be firmly and safely founded; ... but because it is absolutely necessary that every person be convinced of this truth, because the proof taken from reason exceeds the ability of most people and their concepts, so God has abundantly compensated for this deficiency in the extraordinary revelations, since in them shines the important truth of the soul's immortality in full light"<sup>7</sup>.

---

<sup>7</sup> Johan Melchior Goetze, *Die künftige Auferstehung der Todten*, in: *Der Beweis des Lehrsatzes: Die Todten werden auferstehen*, Hamburg: Johan Jacob Korn 1742, vol. 2, 130–131.

#### 4. NON-CHRISTIANS AND THE AFTERLIFE

New light on the role of reason in Goeze's view can be obtained from his discussion with other clergymen on the eschatological fate of pagans who never heard of Christ. The discussion concentrated on the statements made by the apostle Paul that anyone can recognize the existence of God from the investigation of nature (Rom. 1:19–20) and that the content of the law is inscribed in each person's heart, which is confirmed by the voice of conscience (Rom. 2:15).

The new-fangled Christians (NM 5), as Goeze called them, claimed that God will recognize as His own those non-Christians who have a good soul, follow the voice of reason (6) and of conscience, and do good works. Not true, said Goeze, since according to the Scriptural statements, the inclinations of all human hearts are evil (7); however, in Goeze's view, by nature, people have a strong inclination to do evil (A 1773, 166) and in the natural state, people are unable to do good just as blind people cannot do things which require the presence of light; this is all because after the fall, the perfection of the image of God was lost (195).

Harsher yet: can pagans do good works? Yes, but this counts for very little since good works must come from a pure source (NM 9). In fact, good works and virtues of pagans are worthless. When pagans want to follow the light of reason and the motions of conscience, they can know what is morally good and bad. This is the law inscribed in their hearts. When pagans act according to this natural knowledge of the moral good and bad, they act according to a natural instinct and thus their behavior is not of a moral nature: it can be according to the law (*gesetzmäßig*), but it is not according to what is right (*rechtmäßig*). Besides, lusts and desires beguile their reason (*Verstand*) and forcefully tear at their conscience so that they aim at what is pleasurable, not what is good; the voice of reason and conscience is simply stifled (14; A 1774, 39).

As for Rom. 1:19–20: "Pagans can recognize from the investigation of creation that God exists, yes, but nothing more than that He is omniscient, supremely wise, and omnipotent, but it is impossible that mere investigation of creation can lead to the living knowledge of his moral attributes, his holiness, justice, and mercy"; also, people do not really have the knowledge of God's eternal power and divinity from the investigation of creation, since, as Paul indicated in following verses, they knew that God existed, but did not praise Him nor expressed their gratitude, but remained conceited in their contrivances, and their uncomprehending heart remained in darkness (AMS 10).

This opinion is rather inconsistent with the views Goeze expressed in other publications, at least in his hefty exposition of the attributes of God. About God's holiness, which is the perfection of God's will (LG 706), he said that people have to apply the light of reason and of revelation to recognize it (705); this holiness is revealed in God's ways, but an unenlightened person cannot see these ways, only a believer can see them in the government of the world, although unclearly (718). On the other hand, since God created rational beings, so He has the right to prescribe to them laws and require that they follow these laws, and He has the right to reward those who do and punish those who violate these laws. That much can be proven rationally

(aus Gründen der Vernunft) and it is confirmed by the Scripture (768). This is clearly an argument that, by natural reason, people are able to recognize God's justice.

About the knowledge of good and evil Goeze made curious remarks that this knowledge does not matter since it is, as it were, on a theoretical level that does not influence people's behavior, or, because they are so thoroughly corrupted by sin, because they are natural sociopaths for whom no amount of moral knowledge will affect them. This is not quite the same as what Goeze claimed before. He said that people have sensations about what is good and evil and these sensations are so strongly impressed (*geprägt*) in human souls that even when people try to suppress them, they never can completely root them out. When trying to suppress these sensations, people experience painful disquiet of their spirit, bitter reproaches; on the other hand, they experience pleasant peace and enlivening joy when they follow these sensations. These sensations are the voice of conscience (LG 771) and an expression of it can be found in the writings of many rational pagans. "Aren't these sensations a true law? And who inscribed them in our heart?" asked Goeze rhetorically. These sensations are universal. And thus, "if we want to use our reason properly, we have no choice but to say: that is the finger of God! He has written his law in our spirit, he has given this inner judge its power to accuse us without contradiction, to condemn or to acquit according to the state of our actions." These sensations had been stronger and purer before the fall since the heart now is affected by powerful lusts (772), but, still, the fact that God is the Creator and the Lawgiver is deeply imprinted on human hearts as also testified by Paul in Rom. 2:15–16. However, this revelation made by natural law of the justice of God was darkened by the fall, thus, God repeated His laws in the Scriptures (773). Therefore, now, people can see God's laws in their hearts and, at the same time, in a much clearer fashion, in the Bible (774). Human reason recognizes the fact that God is the judge of the world and the Word confirms it (780). And thus, the natural reason does know about the justice of God, about His laws, although dimly, and is prompted by conscience to act upon it. Even Rom. 2:15 is used as a confirmation of this argument, although when discussing the otherworldly fate of pagans, the importance of this verse was dismissed.

And there is more. The love of God brings the highest pleasure because it seeks the true wellbeing of His creation and His goodness is His inclination stemming from it to endow all creation with all perfections that they are able to have (LG 799, 832–833, 841). The true wellbeing of God's creatures occurs when they are in the state fitting God's designs and God's designs have no other (799) goal than true goodness. Thus, it is needed that God lets His designs and His will know or He gives rules which the creatures should follow. God prescribed to nature proper laws of motion and laws of conduct to rational and free beings. How could they follow these rules if they did not know them? (800). Conscience is people's accuser, witness, and judge and it can be pacified by repentance (815).

God's goodness is revealed in nature just as it is in the realm of grace so that "just as we see (*erblicken*) in the kingdom of nature, in all creatures without exception, traces of God's wisdom and omnipotence, so we also discover in them the effects of the divine goodness." The human body and soul are mirrors of God's

goodness (LG 843). All the elements of nature are the traces of God's goodness by which God maintains the happiness of rational beings on earth, even if sometimes God uses some of these elements of nature to punish people (844). God's love is omnipresent and "each person can see it on himself and open eyes can see it, just as [they can see] the majesty of God in each plant, in each drop of water, in all things that surround us. The heaven, the earth, the seas, all the elements, even the abyss preach the love of God. All is there determined for our good, for our preservation, pleasure, and comfort. And so, each true believer can taste and see it in all places and in all things (Vorwürfe) how friendly the Lord is" (874–875). And in the light of the many previous statements, even a non-Christian can see and taste it around, possibly in a less clear fashion than a believer can. And thus, even non-Christians can detect God's goodness in nature and their own bodies and souls, and because there is no more morally-related attribute than divine goodness, so this moral attribute can also be detected in nature.

Incidentally, what happens to non-Christians after death? Goeze was somewhat vacillating in this respect. Early on he stated that there are many levels of damnation. The harshest is for those who deliberately rejected the Gospel, the lightest is for pagans (Z 603). Eternal damnation it is, but not too severe. However, late in his life, Goeze may have considered this assessment to be too harsh and he said that he wished salvation for non-Christians, which is possible since "God can have other means unknown to us through which he can bring non-Christians, who cannot participate in the ways known to us, to the knowledge of the truth" and people should not condemn them, but they also should not elevate them beyond the condition in which they currently are (AMS 16); "the judgment concerning those who are outside [the Christian faith] belongs only to the one who is the Judge of the entire world" (A 1774, 40)<sup>8</sup>. Salvation comes only through Christ and the Scriptures know no other way. There are many things which are not revealed in the Scriptures and this may include an avenue of salvation for pagans by means which are known only to God. In this light, people should not trouble themselves with the problem of what happens to such pagans. Trying to answer this question leads only to quarrels (of the kind in which Goeze was heavily involved). After all, is the answer really necessary for our own salvation? It is enough for people to know that all God's ways are good and just, whether they know these ways or not<sup>9</sup>.

---

<sup>8</sup> More succinctly in Joh[an] Melchior Goeze, *Protestation gegen das, von dem Herrn Verfasser der Gallerie der Teufel ihm beygelegte zweydeutige und schmähende Lob*, Hamburg: Harmsens Schriften [1785], 7–8. Goeze did not deny salvation to non-Christians, he only wanted that "Christian teachers should be true to the presentation of the Bible and that in his judgments they should not go further than its statements allow and be convinced by evident proofs that the more general judgment belongs in this case to the Holy Scripture," J.C.M. St[eineck], *Wahrhafte Nachricht von dem Leben des weiland Johan Melchior Goeze*, Hamburg: Hermann 1786, 208; Goeze did not provide theological details about how pagans can be saved through Christ without knowing Him; "It cannot be denied that he leaves the difficult contradiction as an unsolved riddle, but it can be clearly recognized how little he is inclined to pronounce a sentence of condemnation," Georg Reinhard Röpe, *Johan Melchior Goeze. Eine Rettung*, Hamburg: Gustav Eduard Nolte 1860, 266.

<sup>9</sup> Johan Melchior Goeze, *Fortsetzung der Widerlegung der moldenhawerischen Schrift über Seligkeit derer, die von Christo nichts wissen*, Hamburg: Dietrich Anton Harmsen 1784, 8–9.

The takeaway from this discussion is that, for Goeze, reason can gain the knowledge of the existence of God and some of His attributes, but human reason without the truth is as little able to lead people to eternal happiness as the irrational animals (NM 6). Neither human morality nor the morality-related attributes of God can be learned from the investigation of nature. This is in rather stark contrast to the claims of other physico-theologians<sup>10</sup>. According to Goeze, the corrupted human nature prevents human reason from full functional activity and it has to be enlightened by the Scriptures to be set on the right track. And thus, physico-theology outside the framework of Christianity has a limited impact on human lives. It must be illuminated by Christian morality to acquire such impact.

Early on, Goeze gave human reason the ability to learn quite a bit about God and His attributes from the observation of and reflection on nature, its laws, and intricate makeup. Early on, he also consigned pagans to hell, although with little suffering in it. At the end of his life, Goeze saw human reason as being able to gain very little knowledge when not enlightened by faith. On the other hand, he relented with respect to the fate of pagans opening the theological possibility that they can be saved, although even the revelation is silent about the way God would accomplish it. The role of physico-theology is reduced, but the optimistic eschatological prospects are increased.

## 5. THEODICY

Revelation comes particularly strongly to the theological rescue in the matter of the existence of evil. Reason and experience often cringe before it and wish the world would have been made without it.

There are many things in human life and in nature that are often found rather unpleasant, even hideous. However, it is humans' greatest audacity when they judge and complain about the works of God (LG 387); it is as though they accused God of the misuse of His power. Can God, who is never motivated by blind passions and

---

<sup>10</sup> To quote only physico-theologians mentioned by Goeze: a person has to be blind and insensitive who does not see from the makeup of the world the goodness, power, and wisdom of a praiseworthy Ruler of it all, Bernard Nieuwentyt, *Het regt gebruik der werelt beschouwingen*, Amsterdam: Johannes Pauli 1714, reflection 26.1; works of God speak about His existence, power, wisdom, and goodness, W[illiam] Derham, *Astro-theology*, London: W. Innys 1731 [1714], 227; the elements of nature and their beauty speak about the goodness, power, and wisdom of God, Jo[hann] Albert Fabricius, *Hydrotheologie*, Hamburg: König und Richter 1734, 387; God's goodness is manifested in all parts of the earth, even in the coldest climate, Johann Gottlieb Walpurg, *Cosmotheologische Betrachtungen*, Chemnitz: Johann David Stöbel, vol. 1, 1748, 190; "my reason convinces me that God must exist who makes me and other creation real and I find traces of his wisdom, power, and goodness in heaven and on earth," 340. We can also mention physico-theologically minded poet Gellert, whose play *Das Loos in der Lotterie* Goeze considered decent in his very negative assessment of theater, Johan Melchior Goeze, *Theologische Untersuchung der Sittlichkeit der heutigen deutschen Schaubühne*, Hamburg: Johan Christian Brandt 1770, 18, 22, 79, 102–103; Gellert said in his *Moral lectures* (1770) that "the heaven and earth proclaim to us his [God's] greatness and goodness," C[hristian] F[ürchtegott] Gellert, *Sämmtliche Schriften*, Berlin: Weidmannsche Buchhandlung 1856, vol. 7, 171.

acts according to His infinite perfection, do something which would not be the best? All that God does is right and praiseworthy (388).

Good people must exercise love, patience, meekness, faithfulness, constancy, and other virtues, and they would not have an opportunity for these if they lived in a wilderness or only among people of angelic disposition. Evil people should be warned to lead them to conversion, which would be impossible if they lived only among evil people. So, the mixture of the good and the bad has a healing effect on them both (A 1778, 66–67).

God's wisdom is manifested even in weakness. Bodily illnesses bring people to Christ. How often do they forget Him when they are healthy? In illness, people can clearly see their weakness. Through illness, God shows people how sweet heaven is and how bitter the earth can be (A 1756, 434). God foresaw that after the fall people would consider their bodies to be idols. Weakness, pain, sickness exist so that people are reminded that in all its beauty and perfection the human being is a weak creation that, without the help of God, would not last for one second (BG 54). After the resurrection, the human body will be like the glorified body of Christ (55). For now, if people had complete knowledge of their bodies, they would be proud and soon would think that their intellect is the same as God's and would try to grasp all divine mysteries (57).

Arguably the strongest way that God speaks to people through nature is through natural disasters. Through natural disasters, in particular, famines, God reminds people that all natural resources come from Him; that they should not misuse them; that people should work for their keep; that people should turn to Him (A 1771, 243–244). Natural disasters have a special place in Goeze's investigation, since they are very important in the context of the last judgment. In a way it was a timely topic in Goeze's time, particularly after the 1755 Lisbon earthquake. After this event, which was widely discussed in Europe, Goeze called people to see in the judgment of God's wrath His majesty and humble themselves under His hand before His judgment spreads so that no rescue will be possible. "For Jesus' sake, spare (shone) [us] and do not repay (lohne) [us] according to our sins!" The almighty hand also knocked in Hamburg, where some reverberations of the Lisbon earthquake had been felt (Zwo 5). Just as the hand of God crushes rocks, may the hardened hearts be crushed, so that people can save their souls before the arrival of the last judgment (6). When the Bible speaks about the last judgment, God's warnings should be taken seriously and various disasters should be seen as preludes or mirrors of the last judgment to come (12). The flood, the destruction of Sodom, the destruction of Korah, the destruction of Jerusalem and of the Jewish state are preludes to the last judgment (13; cf. GL 100–103). These are the similarities in the Bible between an earthquake and the last judgment. 1. God often and insistently warned those whom He wanted to strike by calling them to repentance (Zwo 13). Today, the NT includes such warnings, e.g., Luke 21:25–36 (14). 2. The ungodly, "ignoring all the warnings of God, persist in their [sense of] security until the moment when/that God snatches them away, that/when there is no savior." (15). 3. The patience of God reached its limit, and so did sinfulness of people (16). 4. The last judgment is very frightful, so God shows now



an agreeable/endurable (*angenehm*) inkling (18). People can see now the exercise of the wrath of righteous God through the sword of vengeance in His right hand and how necessary it is that God from time to time let His voice be heard in this world to wake up people from their slumber. Today, some deny the existence of God (20), some ignore His voice. God wants to wake them up from the sense of false security. God destroys cities to illustrate the destruction of the world (21). The wisdom of God decides what are the best means to accomplish God's designs; the highest goal is exalting His glory or revealing His majestic attributes before the eyes of rational creation, and an earthquake is a convenient and forceful way to accomplish it. Some believers are surprised that God is not present only in heaven considering the earth to be unworthy of His attention, even much people, so that they would be a subject of blind fate. Such thinking is an error denigrating the glory of the omnipotence of God (32). Importantly, there is nothing wrong in seeking natural explanations of such phenomena as earthquakes; however, this would be harmful if people only considered causes given by the power of their imagination and forgot God's causes revealed in such phenomena like earthquakes (36). When trying to explain earthquakes by the action of winds, fire, or water in underground cavities, a question should first be asked, who gave winds, fire, and water such power that can manifest itself through earthquakes? Who created underground cavities? How is it that all the elements were not active before? (37). People should remember that the earthquake in Lisbon was a punishment; in other places that felt some of it, it was a warning; destruction was mercifully limited to Lisbon alone, in other lands, the earthquake was a message of what could happen in them (38). God could just as easily destroy Hamburg as He did Lisbon, He has as much reason to direct His wrath against people in Hamburg as against inhabitants of Lisbon, so people should be grateful that He did not. The ashes and ruin of Lisbon show God's justice and omnipotence. The still standing temples and houses in Hamburg show God's love and mercy (39). This can change if people continue to abuse God's love and patience (40).

Although the days of illness, of natural disaster, of worry, of fear, of need are considered (94), people can deal with them and make them better in their view when they 1. strive for having a good conscience (WA 96); 2. rely on the care of God (97); 3. are patient (98); and 4. cheer themselves up by the hope of eternal life (101). In all this, people should praise God's works even if they are incomprehensible to them (LG 389).

Goeze had no doubts that all that God does is right (Deut. 32:4), since God cannot make mistakes (A 1771, 49; A 1773, 237) and that God is the highest and best being and so His works are perfect in that they agree with His attributes, that is, His holy designs can be actualized through them. And so, the human body, soul, fate, and conduct are so directed to enable the arrival at His highest goal, which is the glorification of His name. However, by the misuse of their freedom, people distance themselves from this goal (A 1767, 258). All is good. Blind people complain about the works of God, but if they saw the works of God in their entirety, they would be ashamed of their opinion and frightened because of their blindness (259). For the time being, they should look closely at the works of God to see that He does everything right (A 1773, 240).

Goeze, who was often accused of theological backwardness, was not really far away from theologians of his times. He was more rigid in not allowing free reign to human reason, seeing a danger of its slipping into atheism or at least deism as was the case of many authors in his time, the cases of Tindal in England and Voltaire in France being most visible<sup>11</sup>. However, Germany also had a share of such a pernicious influence and the protracted theological quarrels of Goeze with Lessing precisely indicate these, which were conducted as a consequence of Lessing's publication of vicious attacks on Christianity authored, as it later turned out, by Reimarus, who was also active in Hamburg, truly in Goeze's backyard. This somewhat stiffened Goeze's orthodox position thereby making the role of the revelation more and more pronounced than the role of reason. However, for all of his theological career, his self-description as not being an enemy of reason (BG [8]) stands. This is particularly clear in his enlistment of physico-theology as an important, viable tool to be applied not only by naturalists, but by everyone who has an eye to see nature around them<sup>12</sup>. Human reason is a powerful tool, a gift of God inserted into each soul at its creation to be used for knowing Him. Sin can lead people in a different direction, but straying from the right religious path is not irreversible. Reason cannot stand on its own alone, but can revelation? It seems that there is an interplay between the two, the sound reason and the sound logic, through self-discovery and through the investigation of nature, leads people to something larger than themselves and something larger than nature. Sound reason and sound logic lead them also to the Scripture and to arguments supporting their divine provenance. This revelation, in turn, enhances reason, purifies it from noxious influences stemming from sensuality and passions, thereby strengthening its reasoning power<sup>13</sup>. Reason can discover some things which can also be learned from revelation, thereby each supporting the other and fortifying the faith of people. However, there are things which reason can never reach. The teaching about some attributes of God comes from reason and from Scripture, the teaching about the Trinity comes only from Scripture (BG 233). By reason, people can only state the possibility of the resurrection and the rest comes from the revelation ([9], 234, 239). But for Goeze, as a clergyman, the investigation of Scripture was of primary importance since in it he sought moral precepts that can impact individual lives. This can be seen in his hundreds of sermons, summaries and excerpts of which have been published annually over thirty years in separate volumes of the *Auszüge*. Most of them are of a very practical nature; there is very little discussion of large theological matters such as the mystery of the Trinity or of the Incarnation,

<sup>11</sup> Somewhat curiously, Goeze considered Voltaire to be "a witty and agreeable poet" (Z 263); however, he did chastise Voltaire for being unconcerned about whether his view of the fate of pagans after death agrees with the Scripture or not (GL 357–358)

<sup>12</sup> Goeze explicitly referred to some leading physico-theological figures, including Nieuwentijt, Derham, Fabricius, and Walpurger (Z 56; BG 31; LG 517).

<sup>13</sup> "Reason and revelation are not in opposition to each other, but rather the former is supplemented and continued by the latter. Reason must therefore feel grateful when revelation offers it a helpful hand," Bernhard Lohse, Johann Melchior Goeze als Theologe des 18. Jahrhunderts, in: Reinitzer Heimo (ed.), Johann Melchior Goeze 1717–1786, Abhandlungen und Vorträge, Hamburg: Friedrich Vittig Verlag 1987, 49.

and even his theological treatises have more of a sermonizing tone than a somber theological presentation. Practical application of Christianity was more important for him than resolving contentious theological issues.

## BIBLIOGRAPHY

- Becker [Wilhelm], *Johann Melchior Goeze und Lessing*, Flensburg: Huwald'sche Buchhandlung, O. Hollesen 1887.
- Bertheau Paul, *Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*, Leipzig 1899.
- Goeze Johan Melchior, *Lessings Schwächen*, Hamburg: D.A. Harmsen 1778.
- Bohnen Klaus, *Leidens-Bewältigungen. Der Lessing-Goeze-Disput im Horizont der Hermeneutik von 'Geist' und 'Buchstabe'*, in: H. Reinitzer, W. Sparr (eds.), *Verspätete Orthodoxie: über D. Johann Melchior Goeze (1717–1786)*, Wiesbaden: Otto Harrassowitz 1989.
- Derham W[illiam], *Astro-theology*, London: W. Innys 1731 [1714].
- Fabricius Jo[hann] Albert, *Hydrotheologie*, Hamburg: König und Richter 1734.
- Gellert C[hristian] F[ürchtgott], *Sämmtliche Schriften*, Berlin: Weidmannsche Buchhandlung 1856.
- Goeze Johan Melchior, Auszüge aus derselbe über die Sonn- und Festtags-Evangelia, wie auch über einige Paßions- und einen Buß-Text, an die Gemeinde des HERN in der Hauptkirche zu St. Catharinen in Hamburg im Jahre 1756 unter Gottlichem Beystande gehalten hat.
- Goeze Johan Melchior, Auszüge aus seinen Sontags- Fest- und verschiedenen Wochen-Predigen des 1761 Jahres.
- Abfertigung der moldenhawerschen Schrift: Von der Seligkeit derer, die von Christo nichts wissen, und ihren Umständen nach nichts wissen können, und der darin enthaltenen beleidigenden Angriffe, Hamburg: Dietrich Anton Harmsen 1784.
- Goeze Johan Melchior, *Betrachtungen über den Zustand der Welt, und der Menschen, nach dem jüngsten Gerichte, in einigen heiligen Reden vorgetragen*, Breslau und Leipzig: Wilhelm Gottlieb Korn 1765 [1753].
- Goeze Johan Melchior, *Betrachtungen über die Grundwahrheit der christl[ichen] Religion, von der Auferstehung der Todten. In einigen heiligen Reden vorgetragen*, Magdeburg: Seidel- und Scheidhauersche Buchhandlung 1754.
- Goeze Johan Melchior, *Betrachtungen über die Lehre von Gott und seinen Eigenschaften, in einigen heiligen Reden vorgetragen*, Hamburg: Christian Wilhelm Brandt 1757.
- Goeze Johan Melchior, Beweis daß der Satz: Ein Sandkorn, ein Wassertropf, ein Blumenblatt, ein Würmchen ist weit größer, als der aufgeklärteste Verstand der geübtesten Weltweisen, wahr und vernünftig sey: Gegen den Verfasser der Anmerkungen über die Vorstellung des Ehrw. Ministerii in Hamburg, gegen die öffentliche Religions-Uebung der Reformirten in Hamburg; Nebst vorläufigen Erinnerungen über diese Anmerkungen selbst, Hamburg: Dietrich Anton Harmsen 1774.
- Goeze Johan Melchior, *Fortsetzung der Widerlegung der moldenhawerischen Schrift über Seligkeit derer, die von Christo nichts wissen*, Hamburg: Dietrich Anton Harmsen 1784.
- Goeze Johan Melchior, *Die grosse Lehre von dem jüngsten Gerichte, in einigen Reden abgehandelt*, Breslau u. Leipzig: Johann Jacob Korn 1751.
- Goeze Johan Melchior, *Die künftige Auferstehung der Todten, in: Der Beweis des Lehrsatzes: Die Todten werden auferstehen*, Hamburg: Johan Jacob Korn 1742, vol. 2.
- Goeze Joh[an] Melchior, *Protestation gegen das, von dem Herrn Verfasser der Gallerie der Teufel ihm beygelegte zweydeutige und schmähende Lob*, Hamburg: Harmsens Schriften [1785].
- Goeze Johan Melchior, *Theologische Untersuchung der Sittlichkeit der heutigen deutschen Schaubühne*, Hamburg: Johan Christian Brandt 1770.
- Goeze Johan Melchior, *Ueber die neue Meynung von der Seligkeit der angeblich guten und redlichen Seelen unter den Juden, Heyden und Türken, durch Christum, ohne daß sie an Ihn glauben*.

- Eine pflichtmäßige Anfrage an E. Hohehrwürdiges Ministerium in Hamburg, nebst geziemender Bitte um gütige Belehrung*, Hamburg: Dietrich Anton Harmsen 1784.
- Goeze Johan Melchior, *Die wichtigsten Abschnitte der Lehre vom Tode. In einigen heiligen Reden abgehandelt*, Breslau und Leipzig: Johann Jacob Korn 1749.
- Goeze Johan Melchior, *Zwo Predigten, welche durch das fürchterliche, und so weit ausgebreitete Gericht Gottes im Erdbeben, veranlasset worden*, Wovon die erste am 2ten Sontage des Advents, 1755, die zweite am ausserordentlichen Buß-Tage, den 11 März 1756 gehalten, Hamburg: D[iedrich] A[nton] Harmsen 1756.
- Lohse Bernhard, *Johann Melchior Goeze als Theologe des 18. Jahrhunderts*, in: Reinitzer Heimo (ed.), *Johann Melchior Goeze 1717–1786, Abhandlungen und Vorträge*, Hamburg: Friedrich Vittig Verlag 1987.
- Nieuwentyt Bernard, *Het regt gebruik der werelt beschouwingen*, Amsterdam: Johannes Pauli 1714.
- Röpe Georg Reinhard, *Johan Melchior Goeze. Eine Rettung*, Hamburg: Gustav Eduard Nolte 1860.
- St[eineck] J.C.M., *Wahrhafte Nachricht von dem Leben des weiland Johan Melchior Goeze*, Hamburg: Hermann 1786.
- Walpurger Johann Gottlieb, *Cosmotheologische Betrachtungen*, Chemnitz: Johann David Stöbel, vol. 1, 1748.
- Wieckenberg Ernst-Peter, *Johan Melchior Goeze*, Hamburg: Ellert & Richter Verlag 2007.

## JOHAN MELCHIOR GOEZE O WIERZE I ROZUMIE

### Streszczenie

Johan Melchior Goeze duchowny w XVIII w., obrońca ortodoksyjnego luteranizmu przez trzy dekady w hamburskim środowisku teologicznym, a dziś znany jest głównie z debat z Lessingiem. Jednym z dyskutowanych zagadnień była rola rozumu w religii. Goeze był zdecydowanym obrońcą prymatu objawienia; jednakże rozum stanowił dość istotny element w jego własnych badaniach teologicznych. Jest to szczególnie widoczne w roli, jaką przypisywał podejściu fizykoteologicznemu w religii. Fizykoteologia była bardzo silnym nurtem teologii w XVIII w., a Goeze uważał ją za najlepszy sposób na doprowadzenie do Boga każdego człowieka, nie tylko wykształconych teologów. Jednakże przekonujące dowody, jakich rozum może dostarczyć na istnienie Boga, mają ograniczoną moc, co szczególnie dobrze widać przez dogłębną samoanalizę. Jeśli rozum dostarcza jakichś dowodów teologicznych, są one mniej lub bardziej prawdopodobne, a pewność można uzyskać wyłącznie z objawienia. Ta pewność jest potrzebna szczególnie ze względów eschatologicznych, ponieważ stawką jest wieczne przeznaczenie duszy ludzkiej. Istnieją jednak kwestie, których Pismo Święte nie rozwiązało, a los niechrześcijan był jedną z nich. Zdaniem Goezego los ten leży w rękach Boga, a ludzie powinni raczej troszczyć się o własne zbawienie przez Chrystusa, niż spekulować na temat tego, jak Bóg rozwiąże problem zbawienia niechrześcijan.

**Słowa kluczowe:** Johan Melchior Goeze, fizykoteologia, eschatologia, rozum, wiara

### Nota o Autorze

Adam DROZDEK is an Associate Professor at Duquesne University in Pittsburgh, USA.  
Kontakt e-mail: drozdek@duq.edu

WIKTOR FIAŁKOWSKI

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

**FASCYNACJA I LĘK SPOŁECZNY  
A ROZWÓJ TECHNOLOGICZNY KOŃCA XX W.  
NA PODSTAWIE *SUMMA TECHNOLOGIAE* STANISŁAWA LEMA,  
TRYLOGII FILMOWEJ *MATRIX*  
I *OK COMPUTER* ZESPOŁU RADIOHEAD**

1. Wprowadzenie. 2. Fascynacja Stanisława Lema rozwojem technologicznym. 3. Trylogia *Matrix* jako fascynacja rozwojem technologicznym. 4. *OK Computer* jako fascynacja rozwojem technologicznym. 5. Technologia – zło wcielone? 6. Pierwsze wyjście z Matrixa. Technologia jako zagrożenie w trylogii *Matrixa*. 7. Paranoiczne Androidy. Lęk przed technologią oparty na treści albumu *OK Computer*. 8. Niepewna przyszłość *homo sapiens*. 9. A co, jeśli naprawdę żyjemy w Matrixie? Współczesne zagrożenia wynikające z rozwoju technologicznego. 10. Zakończenie

**Słowa kluczowe:** cyfryzacja, społeczeństwo, fascynacja, lęk, technologia, alienacja, przyszłość, futurologia

## 1. WPROWADZENIE

Ludzie od dawna starają się jak najbardziej dokładnie przewidzieć przyszłość, która ich czeka. Z biegiem czasu te przemyślenia ujęto określeniem *futurologii*, która szybko została podzielona na różne odrębne rodzaje. Stanisław Lem w swojej książce *Summa technologiae*, wydanej w 1964 r., nie stawia swojego dzieła jako części futurologii, a stara się dokonać własnej interpretacji badań nad przeszłością i przyszłością. Pisarzowi w swoich dziełach często udawało się przewidzieć pewne kwestie związane z tym, jak z jego perspektywy będzie wyglądał świat, w którym przecież aktualnie my żyjemy. Ważne, aby zauważyć kwestie, że Stanisław Lem, jako bardzo dobrze wykształcony i inteligentny pisarz, tworzył swoje dzieła na dwóch płaszczyznach: literackiej, której przykładem jest cykl opowiadań *Cyberiada*, oraz naukowo-filozoficznej, do której zaliczyć można zbiór esejów filozoficznych *Summa technologiae*. Pod płaszczem literackiego świata robotów autor przemyślał swoje wizje dotyczące tego, jak będzie wyglądać cyfryzacja w bliższej lub dalszej przyszłości. Śmieszne i przyjemne historie Lema często za ironią

i satyrą ukrywały lęk autora dotyczący tego, w jakim kierunku może pójść rozwój technologii. W dziełach bardziej naukowo-filozoficznych autor w bezpośredni sposób przedstawiał swoje osobiste zachwyty oraz obawy związane z kierunkiem rozwoju technologii. Pisarz w swoich książkach nie porusza jedynie problematyki rozwoju technologii, ale również często w bardzo dokładny sposób rozważa tematy z pogranicza socjologii, psychologii i kulturoznawstwa. W tej pracy zamierzam zestawzić ze sobą naukowy punkt widzenia, który dostrzegł Stanisław Lem w latach tworzenia swoich dzieł, oraz współczesne spojrzenie na tematykę badania przeszłości i przyszłości.

Rok 1999 stał się dla zwolenników teorii o wielkim cybernetycznym końcu świata, rokiem panicznego odliczania przed zbliżającym się rokiem millennialnym. W tym właśnie roku w kinach swoją premierę miał film rodzeństwa Wachowskich *Matrix*. Zapoczątkował on trylogię osadzoną w tytułowym świecie, która miała duży wpływ na to jak po 2000 r. społeczeństwo na całym świecie odbierało rozwój technologii. Film na tyle mocno zakorzenił się w kulturze masowej, że choć od premiery pierwszej części *Matrixa* minęło już ponad 20 lat, ukazany w nim świat dalej intryguje następne młode pokolenia. Skłania również w dobie dzisiejszej wszechobecnej cyfryzacji do coraz to głębszych rozważań dotyczących egzystencji w współczesnym świecie. W swojej pracy przeanalizuję, w jaki sposób i dlaczego wykreowany przez rodzeństwo Wachowskich świat wpłynął na postrzeganie technologii przez społeczeństwo. Przytoczę grupy oraz dzieła kulturowe, na których powstanie wpływ miała wspomniana trylogia.

Jako wieloletni fan brytyjskiego rockowego zespołu Radiohead wielokrotnie oraz na różne sposoby starałem się przeanalizować przekaz wydany w 1997 r. albumu *OK Computer*. Dwa pierwsze wydania Radiohead: *Pablo Honey* (1993) oraz *The Bends* (1995), można skatalogować jako przedstawicieli powszechnie rozumianego gatunku rocka alternatywnego. Klimat obu tych albumów jest melancholijny oraz depresyjny, trudno doszukiwać się w nich nawet nadziei, trochę inaczej jest w przypadku wspomnianego trzeciego dzieła zespołu z Abingdon. Pomimo tytułu nawiązującego do technologii, album *OK Computer* nie skupia się wyłącznie na relacji między człowiekiem a nieustającym rozwojem technologicznym, raczej temat właśnie tej relacji jest punktem wyjściowym do innych problemów poruszanych w tym dziele, takich jak: alienacja, krytyka społeczeństwa i polityki oraz rozważań egzystencjalnych. Wszystko to okraszone jest znanym już z wcześniejszych płyt klimatem melancholii i marazmu, dodatkowo pojawia się tutaj duża dawka metafor ironii oraz czarnego humoru, których w największym stopniu autorem jest lider, wokalista i tekściarz zespołu – Thom Yorke. Warstwa muzyczna albumu, w przeciwieństwie do wcześniejszych dzieł zespołu, oscyluje między rockiem eksperymentalnym a art rockiem. Wiele brzmień z tej płyty uważane jest przez krytyków za przełomowe. Wielu artystów, którzy zaczęli swoją działalność po 1997 r., wymienia *OK Computer* jako jedno z ich największych inspiracji do tworzenia. W artykule zostaną omówione m.in. następujące kwestie: wpływ wszechobecnej cyfryzacji na powstanie urządzeń oraz technologii, które służyły i dalej służą do celów militarnych; rozwój bezpieczeństwa cybernetycznego oraz wszechobecnej i dalej narastającej agresji oraz braku szacunku do drugiego człowieka w sieci; wpływ rozwoju technologii na społeczeństwo na przełomie XX i XXI w.

Najwcześniejszych rozważań dotyczących powszechnie rozumianego rozwoju technologicznego można doszukiwać się już w pierwszych cywilizacjach. Zastanawiały się one jak można ulepszyć wytworzone przez nich narzędzia, aby lepiej zdobywać pożywienie czy chronić się przed niebezpieczeństwami. Przez kolejne wieki podobne przemyslenia towarzyszyły wielu następnym cywilizacjom podczas tworzenia coraz bardziej rozwiniętych wynalazków. Dopiero okres rewolucji przemysłowej<sup>1</sup>, która nastąpiła w XVII w., poza przełomowymi zmianami w m.in. funkcjonowaniu gospodarki doprowadziła również do powstania koncepcji filozoficznych dotyczących rozwoju technologicznego oraz zapoczątkowała badania naukowe tej problematyki. Niezwalniający tępa w następnych wiekach rozwój technologiczny oraz wybuch dwóch wojen światowych w pierwszej połowie XX w. doprowadziły również w głowach zwykłych obywateli do pojawienia się pierwszych rozważań na temat istoty technologii.

## 2. FASCYNACJA STANISŁAWA LEMA ROZWOJEM TECHNOLOGICZNYM

Stanisław Lem urodził się 12 września 1921 r. we Lwowie. Pochodził z rodziny o żydowskich korzeniach, która zasymilowała się z polskim społeczeństwem. Od najmłodszych lat przejawiał zainteresowanie nauką, zwłaszcza matematyką oraz biologią. Lem podczas II wojny światowej ze względu na swoje żydowskie pochodzenie został przez niemiecką okupację zmuszony do ukrywania się, co wpłynęło na ukształtowanie się przyszłych poglądów oraz przekonań młodego wówczas pisarza. Po zakończeniu wojny Stanisław Lem przeniósł się do Krakowa, gdzie rozpoczął studia na Wydziale Filologii Polskiej Uniwersytetu Jagiellońskiego. Tam zaczęły się kreować zainteresowania pisarza związane z m.in. problematyką futurologii oraz rozwojem technologicznym. Przez następne lata Lem publikował wiele prac naukowych, filozoficznych oraz socjologicznych, będących próbą uporządkowania wielowątkowych rozważań autora dotyczących istoty ludzkiego istnienia w dobie coraz szybszego rozwoju technologicznego, którego był świadkiem. Prowadzone przez wiele lat rozważania oraz badania Stanisława Lema umocniły w nim fascynację problematyką nowych technologii, ale również uświadomiły pisarza jakie niebezpieczeństwa może nieść ze sobą nieprzemysłana cyfryzacja wielu elementów ludzkiej egzystencji.

Większość rozważań Stanisława Lema stawia u swoich podstaw istotę człowieka, skupiając się w głównej mierze na analizowaniu danej problematyki przez pryzmat człowieczeństwa. Opublikowana w 1955 r. przełomowa w literackiej karierze powieść pisarza *Szpital Przemienienia* przez zawarty w niej głęboki humanistyczny przekaz jest przykładem tego jak bardzo autor zaintrygowany był również aspektem człowieka oraz jego umysłu czy duchowości.

Dzieło Stanisława Lema *Summa technologiae* było jedną z pierwszych książek zawierających eseje filozoficzne autora. Po raz pierwszy wydana została w 1964 r. nakładem Wydawnictwa Literackiego. W tym jego dziele, zawartym w tytule mojej pracy,

---

<sup>1</sup> Rewolucja przemysłowa – proces zmian technologicznych, gospodarczych, społecznych i kulturalnych, który został zapoczątkowany w XVIII w. w Anglii i Szkocji.

Stanisław Lem w przeciwieństwie do swoich literackich dzieł fantastycznonaukowych, takich jak m.in. *Dzienniki Gwiazdowe* (1957) czy jedna z najpopularniejszych książek autora *Solaris* (1961), w bezpośredni sposób dzieli się z czytelnikiem swoimi rozważaniami dotyczącymi futurologii oraz pokrewnej temu zagadnieniu problematyce. *Wspomnianemu przyspieszeniu narastania wiedzy i powstawania nowych technologii zawdzięczamy, rzecz jasna, szansę poważnego zajmowania się naszym tematem głównym. Tego bowiem, że zmiany zachodzą szybko i gwałtownie, nie kwestionuje nikt. Każdy, kto opisałby rok dwutysięczny jako najzupełniej podobny do naszych dni, okryłby się natychmiast śmiesznością*<sup>2</sup>. W przytoczonym fragmencie autor zaznacza, że pojęcie rozwoju technologicznego, a zwłaszcza jego skutki, są nieodłącznym elementem badań oraz rozważań dotyczących problematyki futurologii. Pisarz zaznacza również, że zmiany w zakresie nowych technologii były dostrzegane przez ówczesne społeczeństwa, a wizja lat dwutysięcznych, które z perspektywy okresu wydania książki wydawały się wielce odległe, była widziana jako nowoczesny świat nieprzypominający tego z lat wydania dzieła.

Stanisław Lem w *Summa technologiae* zawarł również wiele wizjonerskich założeń dotyczących przyszłości. Dzięki wyróżniającej się na tle innych pisarzy *science fiction* ogromnej wiedzy z zakresu nauk ścisłych oraz humanistycznych, autorowi udało się przewidzieć wiele współczesnych rozwiązań. Założył m.in., że dzięki rozwojowi technologii cywilizacje przyszłości będą miały dostęp do wysoko rozwiniętej pomocy medycznej. Na przykład, dzięki biotechnologii będziemy mogli opracować nowe leki i metody leczenia, które skutkować będą lepszymi warunkami życia, prowadzącymi do wydłużenia się przeciętnego okresu ludzkiej egzystencji. Pisarz uważał również, że automatyzacja wielu procesów pozwoli na oszczędność czasu i energii, które również przełożą się na jakość życia. W energetyce odnawialnej widział możliwość ograniczenia emisji szkodliwych substancji do atmosfery. W istocie sieci, znanej w latach 60., oraz innych rozwijanych wówczas technologii komunikacyjnych, Stanisław Lem dostrzegł szanse na stworzenie łatwiejszego sposobu kontaktu między ludźmi z całego świata, co sprzyjałoby wymianie informacji, idei oraz kultur.

*Nie ufam żadnym przyrzeczeniom, nie wierzę w zapewnienia, podbudowane tak zwanym humanizmem. Jedynym sposobem na technologię jest inna technologia. Człowiek wie dziś więcej o swych niebezpiecznych skłonnościach, niż wiedział sto lat temu, a za następnych sto lat wiedza jego będzie jeszcze doskonalsza. Uczyni z niej wówczas użytek*<sup>3</sup>.

### 3. TRYLOGIA *MATRIX* JAKO FASCYNACJA ROZWOJEM TECHNOLOGICZNYM

Analizę filmowej trylogii *Matrix*, autorstwa rodzeństwa Wachowskich w odniesieniu do pozytywnych aspektów, jakie zauważyli twórcy tego dzieła, należy rozpocząć od przedstawienia kontekstu historycznego okresu, w którym powstała wizja świata

<sup>2</sup> S. Lem, *Summa technologiae*, Kraków: Wydawnictwo Literackie, 1974, 36.

<sup>3</sup> Tamże, 35.



przedstawionego w tej trylogii. Premiera pierwszej części filmu odbyła się w 1999 r. Koniec lat 90. stał się okresem rozważań społeczeństw z różnych regionów świata dotyczących zmian, jakie przyniosły lata 90. na wielu płaszczyznach oraz postępu w rozwoju m.in. technologii czy medycyny. W głowach osób żyjących na przełomie końca XX oraz początku XXI w. pojawiły się pytania, co przyniesie zbliżający się tajemniczy 2000 r. Obraz świata z końca lat 90. był zupełnie inny niż ten, który można było zaobserwować podczas pierwszych miesięcy ostatniej dekady XX w. Rozpad Związku Radzieckiego w 1991 r. nie tylko zakończył trwającą od 1947 r. Zimną Wojnę<sup>4</sup>, ale i zapoczątkował ogromne zmiany w całym funkcjonowaniu gospodarczym oraz kulturowym wielu europejskich państw i nie tylko. Kraje byłego Bloku Wschodniego zaczęły otwierać się na Zachód, starając się odbudować swoją gospodarkę zniszczoną przez sowiecki komunizm. Zmęczone wieloletnim konfliktem Stany Zjednoczone mogły w pełni skupić się na rozwoju obszarów niemilitarnych. Wszechobecny rozwój na wielu płaszczyznach w latach 90. dawał nadzieję, że zbliżający się XXI w. okaże się wolny od krwawych konfliktów, a rozwój technologii czy medycyny osiągnie nieznany do tej pory poziom. Popularność tematyki *science fiction* w wszechobecnej popkulturze w znaczący sposób wpłynęła na wizję, z jaką społeczeństwa postrzegały zbliżający się początek XXI w. Na przestrzeni lat, takie przełomowe dzieła jak m.in. *2001: Odyseja kosmiczna*<sup>5</sup> z 1968 r. czy *Powrót do przyszłości*<sup>6</sup> z 1985 r. i wiele innych, ukazywały lata 2000 jako wizję futurystycznych miast, w których wyższa technologia towarzyszy człowiekowi na każdy krok jego życia. Ludzie żyjący w latach 90. na własne oczy porównywali obraz świata, który ich otaczał, z wizją przyszłości, którą przedstawiali im autorzy wielu dzieł z gatunku *science fiction*.

Do grona tych osób należały, wychowane na komiksach oraz filmach *science fiction* dorastające w Chicago: Lana (ur. 21 czerwca 1965 r. jako Laurence „Larry” Wachowski) oraz Lilly (ur. 29 grudnia 1967 jako Andrew Paul „Andy” Wachowski). Swoją karierę w 1993 r. zaczęły od pisania komiksów dla Marvel Comics<sup>7</sup>, pozwoliło im to zdobyć doświadczenie, które rodzeństwo wykorzystało przy swoich późniejszych projektach. Debiutem rodzeństwa w roli zarówno reżysera, jak i scenarzysty był film *Brudne pieniądze*, który swoją premierę miał w 1996 r. Pozytywny odbiór pierwszego dzieła rodzeństwa Wachowskich pozwolił im na stworzenie dzieła opartego na ich mrocznych wizjach przyszłości.

Wojciech Siwak z Uniwersytetu w Białymstoku swoją pracę naukową *Matrix i poł-Matrix, czyli rzeczywistość wirtualna rzeczywistość rozszerzona jako wyznania dla tożsamości, kultury, sztuki i edukacji* rozpoczyna od zinterpretowania jednego

---

<sup>4</sup> Zimna Wojna – trwający w latach 1947–1991 stan napięcia oraz rywalizacji ideologicznej, politycznej, wojskowej, gospodarczej między ZSRR i jego państwami satelickimi skupionymi w Układzie Warszawskim i państwami pozaeuropejskimi sprzymierzonymi z ZSRR a *blokiem zachodnim*, czyli państwami niekomunistycznymi skupionymi od 1949 r. w NATO.

<sup>5</sup> *2001: Odyseja kosmiczna* – amerykańsko-brytyjski film fantastyczno-naukowy z 1968 r. w reżyserii Stanleya Kubricka.

<sup>6</sup> *Powrót do przyszłości* – amerykański film przygodowy i fantastyczno-naukowy z 1985 r., wyreżyserowany przez Roberta Zemeckisa.

<sup>7</sup> Marvel Comics – amerykańskie wydawnictwo komiksowe założone w 1939 r. przez Martina Goodmana.

z najważniejszych cytatów z pierwszej części Matrixa. *Weź niebieską pigułkę, a historia się skończy, obudzisz się we własnym łóżku i uwierzysz we wszystko, w co zechcesz. Weź czerwoną pigułkę, a zostaniesz w krainie czarów i pokażę ci, dokąd prowadzi królicza nora*<sup>8</sup> – ten słynny monolog wypowiada Morfeusz, ujawniając prawdziwą istotę świata, w którym żyje Neo – główny protagonista filmu. Autor pracy wybór między realnością a światem iluzji interpretuje jako metaforyczne pytanie, które aktualnie zadaje sobie współczesne społeczeństwo w odniesieniu do gwałtownego rozwoju wielu aspektów technologicznych, takich jak m.in. wirtualna rzeczywistość.

Kiedy w 1998 roku bracia Andy i Larry Wachowscy przystępowali do pracy nad swoim kolejnym filmem, prawdopodobnie nikt (na czele z twórcami) nie spodziewał się tego, co nastąpiło tuż po jego premierze. Oczywiście liczono na sukces finansowy, który osiągnięto bardzo szybko; jednak sam *Matrix* stał się czymś więcej niż filmem komercyjnym, stał się zjawiskiem wykraczającym daleko poza sztukę filmową. Wrosł on na stałe w kulturę popularną przełomu wieku chociażby po: *The Matrix has you* – postmodernistyczny dyskurs o rzeczywistości przez szerokie rozpowszechnianie związanych z filmem gadżetów, czy poprzez przenikanie do sfery językowej cytatów typu: *The Matrix has you*, czy wreszcie poprzez to, że cyfrowa kopia filmu na płytach DVD (po raz pierwszy w historii kina) została sprzedana w większej liczbie egzemplarzy niż wersja analogowa na kasetach VHS1 – symbolizując tym samym początek nowej, cyfrowej ery. Tego wszystkiego również jeszcze można się było spodziewać. Najtrudniej było przewidzieć, że film oparty na scenariuszu, na który pomysł nie był nowy, w którym granice pomiędzy rzeczywistością a fikcją zacierają się, wywoła tak szeroką falę dyskusji w różnych dziedzinach życia i tak mocno wpisze się w postmodernistyczny paradygmat globalizującego się społeczeństwa przełomu wieków. Dziełem kultury popularnej zaczęli zajmować się nie tylko krytycy filmowi i rzesze fanów filmu, ale również filozofowie, religioznawcy, ekonomiści, technokraci<sup>9</sup>.

Tak w 2008 r. Jakub Nikoniuk w pracy *The Matrix has you – postmodernistyczny dyskurs o rzeczywistości i symulacji w kulturze popularnej* opisuje kulturowy fenomen trylogii *Matrix*.

Wizja mrocznego świata, w którym nieświadomi niczego ludzie żyją w sztucznie stworzonej symulacji zwanej *Matrixem*, i wykorzystywani są przez zbuntowaną wysoce rozwiniętą sztuczną inteligencję jako źródło energii, stała się przyczyną powstania wielu obaw oraz lęków dotyczących wszechobecnej cyfryzacji świata, które narodziły się w głowach wielu osób po obejrzeniu przez nie w 1999 r. przełomowego dzieła rodzeństwa Wachowskich.

Skala ogólnoświatowej popularności filmu spowodowała również pozytywne skutki w rozwoju technologicznym na wielu płaszczyznach oraz stała się powodem, dzięki któremu wiele osób zaczęło interesować się technologią. Podstawą stworzenia wizji świata przedstawionego w filmie *Matrix* jest zgrabne połączenie przez autorki własnej fascynacji rozwojem technologicznym z motywami filozoficznymi, literackimi, popkulturowymi oraz osobistymi rozważaniami autorek dzieła dotyczącymi otaczającego ich świata. Pierwszym istotnym aspektem jest główny protagonista

<sup>8</sup> W. Siwak, *Matrix i pół-matrix, czyli rzeczywistość wirtualna i rzeczywistość rozszerzona jako wyzwania*, b.d., 355.

<sup>9</sup> J. Nikoniuk, *The Matrix has you – postmodernistyczny dyskurs o rzeczywistości i symulacji w kulturze popularnej*, Kultura i Edukacja, 2008, nr 2, 48–60.

filmu – Thomas A. Anderson (Keanu Reeves<sup>10</sup>). Mężczyzna zawodowo pracuje jako programista komputerowy w firmie MetaCortex, natomiast w życiu prywatnym jest hakerem komputerowym o pseudonimie *Neo*. Rola głównego bohatera oraz jego hakerski pseudonim mają nawiązywać do biblijnej postaci imieniem Noe, będącego wybranym, któremu Bóg nakazał wybudowanie arki. W świecie *Matrixa* Neo, tak samo jak biblijny bohater, miał być wybranym, który uratuje resztki ludzkości przed zbuntowanymi maszynami. Mężczyzna, pomimo początkowego sceptycznego nastawienia, z czasem dostrzegł swoje powołanie, o którym mówiła mu wyrocznia w jednej ze scen pierwszej części filmu. Motyw biblijnego wybranca połączony został przez autorki dzieła z filozoficzną koncepcją iluzji świata oraz poszukiwań osobistego oświecenia przedstawianą w m.in. buddyzmie. Dzięki inspiracji filmami *noir* oraz estetyką cyberpunku autorki stworzyły charakterystyczny obraz przepętnionego mroczną atmosferą futurystycznego post apokaliptycznego świata *Matrixa*. Wizja bohaterów, którzy poszukują odpowiedzi na filozoficzne pytania o sens dalszej egzystencji w tym brutalnym dla ludzkiej rasy świecie oraz ciągła przerażająca niepewność, związana z otaczającą ich rzeczywistością, wywołały skrajne emocje oraz przemyślenia wśród wielu osób, które w 1999 r. obejrzały w kinach ten film. Rodzeństwo Wachowskie w oryginalny sposób połączyło własną fascynację wszechobecną cyfryzacją oraz rozwojem technologicznym, a zwłaszcza wirtualną rzeczywistością z filozoficzną koncepcją nierealnego świata, będącego jedynie symulacją. Rozważania wpisujące się w problematykę tej wizji miał już sam Platon<sup>11</sup> w swoim dialogu *Sofista*<sup>12</sup>, odnosząc się do dwóch sposobów tworzenia obrazów. Pierwszy z nich, to wierna reprodukcja, próba jak najdokładniejszego odwzorowania oryginału. Drugi polega na celowym zniekształceniu, aby kopia wydawała się widzom poprawna. Filozof podaje przykład greckiego posągu, który specjalnie został wykonany jako większy na górze niż na dole, aby wywołać złudzenie optyczne powodujące, że widzowie na ziemi widzieli go poprawnie.

*Matrix* zawiera wiele nawiązań do filozoficznego terminu *Symulakrum*<sup>13</sup>, który został dopiero spopularyzowany w 1981 r. za sprawą książki *Symulakry i symulacja* autorstwa Jeana Baudrillarda<sup>14</sup>. Sama książka francuskiego filozofa pojawia się w filmie kilka razy, a postać Morfeusza cytuje niniejsze dzieło, nazywając świat spoza „Matrixa” „pustynią rzeczywistości”. Osobiste rozważania auterek dzieła zwłaszcza o koncepcji wirtualnej rzeczywistości, której forma pod koniec XX w. była dopiero wstępem do poziomu rozwoju technologicznego, który znamy w dzisiejszych współczesnych czasach. Perspektywa ponad 20 lat od premiery pierwszej części trylogii *Matrix* ukazuje jak fascynacja rodzeństwa Wachowskich skłoniła je do wizjonerskich rozważań oraz często wręcz proroczych założeń dotyczących kierunku, w jakim zmierzać będzie rozwój powszechnie rozumianej technologii.

<sup>10</sup> Keanu Reeves – amerykański aktor filmowy.

<sup>11</sup> Platon – filozof grecki, Ateńczyk, twórca tradycji intelektualnej znanej jako platonizm.

<sup>12</sup> *Sofista* to dialog platoński z późnego okresu filozofa, napisany najprawdopodobniej w 360 r p.n.e.

<sup>13</sup> *Symulakrum* – imitacja osoby lub rzeczy. Pozoruje lub tworzy własną rzeczywistość.

<sup>14</sup> Jean Baudrillard – francuski socjolog i filozof kultury.

#### 4. OK COMPUTER

### JAKO FASCYNACJA ROZWOJEM TECHNOLOGICZNYM

Zespół Radiohead został założony w 1985 r. w angielskim mieście Abingdon przez grupę przyjaciół ze szkoły. W skład zespołu wchodzi: Thom Yorke (wokal, teksty, gitara, fortepian), Jonny Greenwood (gitara prowadząca, keyboard), Ed O'Brien (gitara, wokal wspierający), Colin Greenwood (gitara basowa), Phil Selway (perkusja, wokal wspierający). Od 1994 z zespołem współpracuje producent Nigel Godrich oraz artysta Stanley Donwood, który jest odpowiedzialny za oprawę graficzną następnych albumów zespołu. Fakt, że muzycy Radiohead pochodzili z klasy średniej oraz uzyskali wyższe wykształcenie spowodował, że muzyczna prasa zwłaszcza brytyjska zaczęła przedstawiać zespół jako „grupę grzecznych inteligentów, którzy wolą spędzać czas z dala od tłumów”. Zagłębiając się w biografie członków Radiohead można zauważyć, że choć większość nadanych przez prasę cech członków zespołu została specjalnie wymyślona, to faktycznie niektóre cechy się zgadzały. Muzycy Radiohead choć nie prowadzili tak imprezowego życia, z jakiego znane były inne popularne w latach 90. rockowe zespoły brytyjskiej sceny muzycznej, takie jak m.in. Oasis<sup>15</sup>, w którego skład wchodził słynni bracia Gallagher<sup>16</sup>, to na pewno nie należeli do „nudnych introwertyków”.

Inteligencja muzyków oraz chęć nieustannego poszerzania swojego światopoglądu oraz wiedzy miała kluczowy wpływ na obraz twórczości Radiohead. Tematyka, jaką poruszał zespół, była tak samo niebanalna oraz głęboka jak na ich debiutanckim albumie *Pablo Honey* oraz drugim krążku grupy *The Bends*. Teksty pisane przez Thoma Yorke'a często dotyczyły egzystencjonalnych oraz psychologiczno-społecznych rozważań artysty. Obserwowanie przez muzyków Radiohead zmieniającego się świata, który ich otaczał, oraz otwartość na poznawanie nowych możliwości, jakie niesie ze sobą m.in. nauka, wpłynęły na coraz to bardziej eksperymentalne oraz ambitne próby twórczości angielskiej grupy. Wydany w 1997 r. *OK Computer* był pierwszym albumem, na którym muzycy Radiohead tak odważnie starali się połączyć elektroniczne brzmienie z gitarowymi dźwiękami, był to także pierwszy album, w którym członkowie zespołu brali czynny udział w produkcji.

Wielopoziomową analizę *OK Computer* należy rozpocząć od przedstawienia źródła tytułu albumu oraz rozważań i perspektyw członków zespołu, które miały wpływ na tworzenie całej wizji wyżej wspomnianego krążka. Tytuł *OK Computer* pochodzi z audycji radiowej *Hitchhiker's Guide to the Galaxy* z 1978 r.<sup>17</sup>, w której postać Zaphoda Beeblebroxa wypowiada frazę: *Okay, computer, I want full manual control now.* (Pol. *Okej, komputerze, chcę teraz pełnej ręcznej kontroli*). Członkowie Radiohead słuchali tej serii w autobusie podczas trasy w 1996 r. Wokalista zespołu – Thom Yorke zanotował tę frazę w swoim notatniku. W 1997 r. muzycy zdecydowali się do niej powrócić i wybrać ją na tytuł swojego nowego albumu, który według

<sup>15</sup> Oasis – brytyjski zespół rockowy założony w Manchesterze w 1991 r.

<sup>16</sup> Liam oraz Noel Gallagher – znani m.in. z konfliktowości ich relacji oraz egocentrycznych zachowań.

<sup>17</sup> BBC Radio 4, *Hitchhiker's Guide To The Galaxy*.

Thoma Yorke'a, nie świadczy o miłości bądź pogardzie rewolucji technologicznej, tylko o fascynacji tym zjawiskiem oraz jego konsekwencjami. Yorke tłumaczył *to jest jak reklama coca-coli z lat 70. I tutaj można wyobrazić sobie wiele małych przenośnych komputerów i wielobarwny tłum stojących na wzgórzu dzieci, które machają rękami i krzyczą „OK Computer”*. Takie mam skojarzenia. Z jednej strony jest to bardzo pozytywne, bardzo mile – piękny slogan reklamowy. Ale z drugiej strony cholernie mnie to przeraża<sup>18</sup>.

Wypowiedz muzyka oraz jego osobiste wyobrażenia dotyczące tytułu obrazują niejednorodną wizję, jaką miał przedstawiać album *OK Computer*. Fascynacja członków zespołu rozwojem technologicznym, który można było zaobserwować oraz poczuć na coraz to nowych płaszczyznach życia codziennego drugiej połowy lat 90., przenikała się z obawami dotyczącymi zagrożeń, jakie może nieść ze sobą technologia wobec społeczeństwa, którymi zajmę się w kolejnym rozdziale mojej pracy. Aby jeszcze dokładniej przedstawić emocje oraz atmosferę, które towarzyszyły członkom zespołu przy tworzeniu albumu, warto przytoczyć miejsce, w którym nagrywany był album. Muzycy wynajęli od Jane Seymour<sup>19</sup> jej posiadłość St Catherine's Court, znajdującą się niedaleko miasta Bath w angielskim hrabstwie Somerset. Był to renesansowy budynek powstały pod koniec panowania dynastii Tudorów. To właśnie tam na przełomie września i października 1996 r. Radiohead, wraz z pomocą Nigela Godricha, nagrało dwie trzecie materiału do *OK Computer*. Wiekowa rezydencja służyła już jako miejsce nagrań m.in. zespołowi The Cure<sup>20</sup> podczas tworzenia ich albumu *Wild Mood Swings*<sup>21</sup>. Lider zespołu – Robert Smith<sup>22</sup>, powiedział potem, że nigdy nie pracował w lepszym studio. Swoje utwory rejestrował tam również Johnny Cash<sup>23</sup>. *Myślę, że ten dom jest na tyle odizolowany od świata, że pozwolił nam w pełni zatopić się w pracy nad płytą, nie zamieniając się przy tym w scenerię z filmu „Lśnienie”*<sup>24</sup>, stwierdził perkusista Radiohead – Phil Selway. Wszyscy członkowie zespołu przyznali, że bytność rezydencji wytworzyła silniejsze więzi pomiędzy nimi, na czym zyskała również jakość wspólnej pracy. Zaintrygowany kontrastem między dostojnością wiekowego domostwa a współczesną tematyką pisanych przez niego tekstów, Thom Yorke tłumaczył – *Moje piosenki traktowały o teraźniejszości, stanowiły fotograficzny zapis odwiedzanych przez nas miejsc. Dzięki przeniesieniu tych „technicznych” tekstów w miejsce tak niesamowicie uduchowione nasze nagrania ożyły, a ich wykonania zyskały na sile. Pojawilo się często pytanie: „Dlaczego o tym śpiewam? Co to właściwie znaczy?”. A w gruncie rzeczy to nic nie znaczy. Teksty mają jakieś znaczenie, ale potem trafiają do takiej posiadłości i wydają się zupełnie bezsensowne. [...] Przez pierwsze dwa tygodnie ja i Colin w ogóle nie wychodziliśmy na zewnątrz, a potem pojechaliliśmy do pobliskiego*

<sup>18</sup> A. Ogg, *Radiohead. Na krawędzi*, tłum. L. Haliński, In Rock, Poznań 2001, 134.

<sup>19</sup> Jane Seymour, właśc. Joyce Penelope Wilhelmina Frankenberg – brytyjska aktorka i producentka telewizyjna.

<sup>20</sup> The Cure – brytyjska grupa rockowa założona w 1976 r. w Crawley.

<sup>21</sup> *Wild Mood Swings* – dziesiąty studyjny album brytyjskiego zespołu The Cure, wydany w 1996 r.

<sup>22</sup> Robert James Smith – brytyjski muzyk rockowy, założyciel i lider grupy The Cure.

<sup>23</sup> Johnny Cash, właśc. John Ray Cash – amerykański muzyk country, piosenkarz i aktor.

<sup>24</sup> A. Ogg, dz.cyt., 126.

*miasteczka Bath i mieliśmy wrażenie, że to zupełnie inna planeta. Widząc tych wszystkich ludzi, chcieliśmy uciekać, bo podchodzili do nas za blisko. To było jak lądowanie na Marsie*<sup>25</sup>.

St Catherine's Court stał się miejscem, w którym członkowie zespołu mogli poczuć to, na czym chcieli zbudować podstawę wizji albumu *OK Computer* – muzycy mogli skupić się na otaczającym ich świecie, który z perspektywy spokojnej wiejskiej rezydencji idealnie nadawał się do przyglądania się z daleka chaosowi megalomańskich, zatłoczonych miast. Wszechobecna natura stała się również dobrym miejscem, aby poczuć tempo niezwalniającego rozwoju technologicznego, który coraz bardziej wtapiał się w miejską codzienność. Muzycy mogli odpocząć od codzienności związanej z trasami koncertowymi, opatrzonymi ciągłymi podróżami różnymi środkami transportu.

Jedną rzecz wiedzieliśmy na pewno – chcieliśmy nagrać ten krążek z dala od miasta i postanowiliśmy zrobić to sami... Thom wymyślił sobie, że ma to być bardzo impresjonistyczny zbiór spostrzeżeń na temat otaczającego go świata. Ta płyta ma być bardzo przestrzenna, ma zachęcać słuchacza do znalezienia dla siebie miejsca we współczesnej rzeczywistości. Chodzi też o to, żeby uniknąć introspekcji typowej dla „The Bends”. Tym razem zachęcamy, żeby zamiast patrzeć w głąb siebie, spróbować rozejrzeć się wokół<sup>26</sup>

tłumaczył basista zespołu – Colin Greenwood.

Na początku warto zaznaczyć, że dla muzyków w centrum ich rozważań stał człowiek, a nie maszyna. Zatem można przyjąć, że jedną z problematyk poruszanych przez zespół w albumie *OK Computer* jest wizja relacji człowieka z postępem technologicznym, który muzycy obserwowali podczas nagrywania materiału do albumu oraz który interesował ich już wcześniej. Te rozważania stały się wstępem do głębszych analiz dotyczących społeczeństwa, które w końcówce XX w. coraz bardziej musiało oswoić się z wizją tego jak nowe technologie w coraz większym stopniu towarzyszą ludziom podczas ich codziennego życia. Przechodząc do analizy poszczególnych utworów z albumu *OK Computer* należy na początku zwrócić uwagę na specyfikę sposobu, w jaki muzycy Radiohead przekazywali swoje przemyślenia dotyczące wcześniej wspomnianej problematyki. Podstawą utworów była szeroka i rozwinięta aranżacja dźwięków, do której wykorzystano różne sprzęty muzyczne oraz inne często nietypowe rozwiązania, które przytoczę później podczas analizy poszczególnych utworów. Uzupełnieniem muzyki były teksty autorstwa Thoma Yorke'a, które opierały się na metaforycznym przedstawieniu osobistych przemyśleń muzyka dotyczących świata, który go otaczał. Opatrzony ironią oraz czarnym humorem teksty zostaną przeze mnie zinterpretowane na podstawie moim własnych analiz, wypowiedzi Thoma Yorke'a i pozostałych muzyków Radiohead oraz innych dzieł, które starały się przeanalizować treść jaka wiązała się z tekstami utworów i całą twórczością albumu *OK Computer*. Przedstawiwszy konteksty związane z nagrywaniem przez członków zespołu albumu *OK Computer*, mogę przejść do analizy tego dzieła pod kątem pozytywów, jakie muzycy Radiohead dostrzegli w relacji między

<sup>25</sup> Tamże, 126.

<sup>26</sup> Tamże, 120.

społeczeństwem żyjącym w ostatniej dekadzie XX w. a niezwalniającą tempa wszechobecną cyfryzacją.

Inspiracją dla Thoma Yorke'a do napisania tekstu piosenki *Airbag*, która otwiera album *OK Computer*, był wypadek samochodowy, w którym dekadę wcześniej uczestniczył muzyk. Choć dzięki poduszce powietrznej Thom Yorke wyszedł z wypadku cało, wydarzenie to zrodziło w jego głowie niepokój związany z jazdą samochodem, o którym muzyk napisał wcześniej dwa teksty do piosenek Radiohead. Pierwsza to *Stupid Car* z pierwszej oficjalnie wydanej epki zespołu z 1992 r. *Drill* Druga to *Killer Cars*, wydana na stronie B singla *High & Dry/Planet Telex* z 1995 r. W piosence *Airbag* Yorke powraca do tematyki wypadku samochodowego, aby ukazać paradoks, który towarzyszy tej sytuacji: *W szybkim niemieckim samochodzie, dziwię się, że przeżyłem poduszka powietrzna ocaliła mi życie*. Ta część tekstu piosenki obrazuje paradoks, jaki chciał przedstawić Yorke. Z jednej strony, nieodpowiedzialna jazda nowoczesnym, pełnym nowych technologicznych rozwiązań „szybkim niemieckim samochodem” może doprowadzić do śmiertelnego w skutkach wypadku. Z drugiej strony, właśnie te technologiczne rozwiązania, takie jak nowoczesne poduszki powietrzne, w sytuacji wypadku, mogą uratować osobom znajdującym się w samochodzie życie.

Głębsza analiza pozwala również ukazać, że Thom Yorke, opierając się na własnych przeżyciach oraz rozważniach związanych motywem reinkarnacji, o której muzyk dowiedział się z *Tybetańskiej księgi umarłych*<sup>27</sup>, chce za pomocą tekstu *Airbag*, przekazać, że przeżycie wypadku samochodowego może skłonić człowieka do rozważań na temat swojego życia oraz stać się motywacją do podejmowania nowych możliwie pozytywnych działań, o czym świadczy ten fragment rozpoczynający tekst piosenki: *W następnej wojnie światowej w przeklętym molochu znów się narodzę. Wtedy naprawdę bałem się samochodów, ale „Airbag” był niemal przeciwnieństwem tego. Jeśli będziesz miał wypadek lub znajdziesz się w potencjalnie katastrofalnej sytuacji i wyjdiesz z tego cało, czujesz się tysiąc razy bardziej żywy, bez względu na to, co to jest. Chodzi bardziej o to*, tłumaczył Thom Yorke w artykule magazynu „Rolling Stone” z 2017 r.<sup>28</sup>, poświęconym procesowi tworzenia albumu.

Zainspirowani elektronicznym brzmieniem muzyki autorstwa DJ Shadowa<sup>29</sup>, muzycy Radiohead w *Airbag* akompaniament perkusji postanowili zastąpić 3-sekundowym samplem<sup>30</sup> z gry Philipa Selwaya, który później został rozmieszczony w całym utworze przez Nigela Godricha. Inspiracją partii gitary basowej i jej nagłego, nierównomiernego pojawiania się oraz znikania był jamajski dub<sup>31</sup>.

<sup>27</sup> *Tybetańska księga umarłych* – rytualny buddyjski tekst autorstwa Karma Lingpa, odczytywany w obecności zmarłego i opisujący proces umierania oraz pośmiertne stany umysłu.

<sup>28</sup> Greene, „Radiohead’s «OK Computer»”.

<sup>29</sup> DJ Shadow, właśc. Josh Davis – amerykański muzyk-turntablista, twórca muzyki trip-hopowo elektronicznej.

<sup>30</sup> *Sampling, samplowanie* – użycie fragmentu wcześniej dokonanego nagrania muzycznego, zwanego samplem, jako elementu nowo tworzonego utworu, przy wykorzystaniu specjalnego instrumentu zwanego samplerem lub też stosując w tym celu komputer.

<sup>31</sup> *Dub* – technika przetwarzania nagrań muzycznych, eksponująca zwłaszcza sekcję rytmiczną, powstała na Jamajce w latach siedemdziesiątych XX wieku.

Następnym utworem, którego przesłanie przeanalizuję, będzie *Karma Police*. W 1997 r. utwór ten został wydany przez Radiohead jako drugi z czterech promujących singli *Ok Computer*. Jonathan Glazer, który 1996 r. stworzył dla Radiohead teledysk do singla *Street Spirit (Fade Out)*, wyreżyserował również teledysk do *Karma Police*. Utwór jako singiel zyskał międzynarodową popularność oraz wysokie miejsce na listach przebojów i po dziś dzień jest jednym z najbardziej rozpoznawalnych utworów w całej dyskografii Radiohead. *Kiedy ktoś w zespole zachowywał się jak dupek, ktoś inny zawsze mówił: „Policja przeznaczenia cię dorwie”. Przypuszczam, że to bzdura, że twoje przeznaczenie zależy od twoich uczynków w poprzednim życiu, ale na czymś trzeba polegać*, tłumaczył pochodzenie tytułu Ed O'Brien<sup>32</sup>.

*Karma Police* jest swego rodzaju satyrą dotyczącą społeczeństwa, które wydaje się obsesyjnie skupione na kontroli i ocenianiu innych. *Karma Police* to metaforyczne przedstawienie sił, które próbują ukształtować i zmusić jednostki do konformizmu. Fragment *Policjo Przeznaczenia, aresztuj tego mężczyznę, mówi wzorami matematycznymi buczy jak lodówka, jest jak rozstrojone radio*, będący pierwszą zwrotką piosenki, może być interpretowana jako niechęć ludzi do wychodzenia ze swojej „bańki przekonania”. Podmiot liryczny w tym utworze boi się opinii innej osoby, której perspektywa jest przeciwna tej znanej podmiotowi lirycznemu. Zamiast przejść do otwartej dyskusji, stawia swojego rozmówcę w roli wroga, niebezpiecznego człowieka, który mówi nieprawdziwe rzeczy. Thom Yorke za pośrednictwem sarkazmu zawartego w tekście *Karma Police* chciał zwrócić uwagę, jak krzywdzące może być krytykowanie oraz ocenianie przekonań innych. Muzyk chciał pokazać jak ważny jest szacunek dla opinii oraz perspektywy innych osób. *Bardzo łatwo się stresuję, a gdy ludzie patrzą na mnie w ten [złośliwy] sposób, nie mogę już tego znieść... O tym było „Karma Police”*. *Choć to też żart, wiesz, „Policjo przeznaczenia, aresztujcie tego człowieka”*. *To nie jest do końca poważne, mam nadzieję, że ludzie to zrozumieją*, mówił Thom Yorke cytowany w książce *Exit Music: The Radiohead Story*<sup>33</sup>.

## 5. TECHNOLOGIA – ZŁO WCIELONE?

Wraz z niezwalniającym tempa rozwojem technologicznym wśród społeczeństw zaczęły pojawiać się pierwsze obawy związane ze znaczeniem oraz kierunkiem nowo powstałych technologii. Jedną z pierwszych grup społecznych, która otwarcie wyraziła swój niepokój związany z procesem rozwoju technologicznego, byli robotnicy przemysłowi. W wizji modernizacji taśm produkcyjnych, obejmujących zakup pionierskich na owe czasy maszyn, widzieli zagrożenie swoich stanowisk pracy. W wielu państwach obawa ta doprowadzała do krwawo tłumionych strajków robotników. Motyw ten został ukazany w filmie Andrzeja Wajdy *Ziemia obiecana*<sup>34</sup> z 1975 r., którego akcja rozgrywa się na przełomie XIX i XX w. w przemysłowej Łodzi.

<sup>32</sup> Songfacts, *Karma Police by Radiohead – Songfacts*.

<sup>33</sup> Randall, *Exit Music*.

<sup>34</sup> *Ziemia obiecana* – polski film w reżyserii Andrzeja Wajdy z 1975 r., którego scenariusz powstał na podstawie powieści Władysława Reymonta o tym samym tytule.



Gdyby człowiek naprawdę miał sam siebie przekształcić pod naciskiem wytworzonych własnymi rękami technologii, gdyby miał za swego następcę uznać robota z doskonałym mózgiem krystalicznym, byłoby to największym jego szaleństwem. Oznaczałoby to ni mniej, ni więcej, jak tylko fakt zbiorowego samobójstwa rasy, przysłonięty pozorem jej kontynuacji w maszynach myślących, które stanowią część wytworzonej technologii<sup>35</sup>.

Stanisław Lem jako realista, jak sam siebie określa, stanowczo odpowiada zwolennikowi przewrotu konstrukcyjnego, zwracając uwagę na niebezpieczne konsekwencje zawarte w ingerencji w ludzką ewolucję za pomocą technologii. Autor, który jako wybitny futurolog, zaznacza w swoim dziele, że proces rozwoju technologicznego tak naprawdę towarzyszył ludziom już pod postacią pierwszych wynalazków pojawiających się wraz z procesem ewolucji człowieka. Choć pisarz dostrzega pozytywne rozwijające się technologii syntetycznie produkowanych protez kończyn, zwraca uwagę na bardziej rozszerzone pojęcie natury człowieka – jego cielesną oraz duchową strefę na tle rozwoju technologicznego. Zważywszy na 1964 r., w którym po raz pierwszy wydana została *Summa technologiae*, przemyslenia dotyczące ingerowania w ludzką naturę za pomocą wysoce rozwiniętej technologii, wydawały się dalekie, ale i nie niemożliwe. Wszakże protezy kończyn znane są ludzkości pod bardziej prymitywnymi postaciami już od zarania dziejów, jak np. najstarsza znana proteza dużego palca u nogi odkryta na egipskiej mumii oraz datowana na około 3000 lat p.n.e. Jednakże obawa Stanisława Lema dotycząca ingerencji w ludzką naturę wydaje się jak najbardziej zrozumiała, zważając na medyczne wykształcenie oraz socjologiczne rozważania wybitnego autora. Już w latach tworzenia omawianego dzieła znane i opisane były eksperymenty pozbawione nie rzadko jakiegokolwiek etyki ingerujące w ludzką genetykę. Z perspektywy człowieka zaznajomionego zarówno z medycznym, filozoficznym oraz fantastyczno-naukowym aspektem fascynacji ludzką anatomią, Stanisław Lem musiał być świadomy wizji przyszłości, w której ludzkość pod wpływem zgubnej ciekawości podąży w kierunku eksperymentów na płaszczyźnie ludzkiej natury oraz technologii. Konsekwencje tej wizji były według autora wielkim zagrożeniem dla ludzkości.

Pisarz w swoich dziełach za pomocą opowiadań oraz postaci, zawierał swoje obawy związane m.in. z ingerencją w ludzką naturę, często opisując je w satyryczny sposób, wyśmiewając przy tym megalomańskie przekonania ludzkości dotyczące swojego miejsca w hierarchii świata. Jeden z takich przykładów można dostrzec w opowieści *Jak Erg Samowzбудnik Bładawaca pokonał*, pochodzącej ze zbioru *Bajki robotów*<sup>36</sup>. Pojawiający się w tytule opowiadania groźnie brzmiący Bładawiec to w rzeczywistości człowiek, który w świecie robotów opisywany jest jako bardzo niebezpieczny i podstępny osobnik. Zwany także *Homos Antropos*, w mitologii robotów funkcjonuje w postaci zbrodniarza, którym robocie mamy straszyć swoje niegrzeczne potomstwo. Postać Bładawca posłużyła autorowi do przedstawienia ludzkiej natury, która z perspektywy otaczających go istot może być inwazyjna. Ludzie od wieków niezadko w bestialski sposób starają się ingerować w naturalne strefy, chociażby Ziemi, aby dostosować je do własnych potrzeb.

<sup>35</sup> S. Lem, dz.cyt., 391.

<sup>36</sup> *Bajki robotów* – zbiór groteskowo-baśniowych opowiadań Stanisława Lema wydany po raz pierwszy nakładem Wydawnictwa Literackiego w 1964 r.

Ludzka natura, osiągnęła zupełnie nowy poziom, kiedy rozwijające się technologie umożliwiły człowiekowi eksplorację najbardziej niedostępnych terenów kuli ziemskiej oraz rozpoczęcie badań przestrzeni kosmicznej. Również dzięki nowej technologii zaczęto w coraz bardziej dokładny sposób badać ludzkie ciało. Zaowocowało to wieloma pozytywami związanymi z chociażby rozwojem medycyny na wszystkich jej płaszczyznach. Niestety i tu ludzka natura za pośrednictwem fascynacji nowymi technologiami zaczęła doprowadzać do coraz większej ingerencji w chociażby ludzką genetykę, co w mniemaniu jej zwolenników miało na celu „ulepszenie” ciała człowieka. Koncepcje autorewolucjonistów – czyli entuzjastów rekonstrukcji naszego gatunku – przez ich przeciwników odbierane były jako łamanie wielu etycznych norm, które zakładały, że aktualna konstrukcja człowieka, jest nienaruszalna, nawet jeśli cechuje się licznymi ułomnościami.

Stanisław Lem w dziele *Summa technologiae* zawarł swoją analizę wypowiedzi oraz przemyśleń autorewolucjonisty. Poprzez przedstawianie perspektyw obu stron, autor w charakterystyczny dla siebie sposób stara się objąć jak najbardziej obiektywną oraz naukową pozycję. Jednakże, dostrzegając w biotechnologii oraz inżynierowaniu w strukturę ludzkiego gatunku wiele zagrożeń, w stanowczy sposób pisze:

Dla istoty prawie – nieśmiertelnej, której własne ciało podlega tak samo, jak otoczenie, nie istniałaby większość odwiecznych problemów ludzkich; przewrót biotechnologiczny jest nie tylko zgładzeniem gatunku Homo Sapiens, ale i zabójstwem jego duchowej puścizny. Jeśli nie jest fantasmagorią, perspektywa taka wydaje się tylko szyderstwem: zamiast rozwiązać swe problemy, zamiast znaleźć odpowiedzi na dręczące od wieków pytania, człowiek ma schronić się przed nimi w materialnej doskonałości; cóż za haniebna ucieczka, co za porzucenie odpowiedzialności, kiedy przy pomocy technologii homo przepoczwarza się w owego deus ex machina!<sup>37</sup>.

Lem zauważa również, iż entuzjaści rewolucji ludzkiego ciała zapytani o szczegóły dotyczące swoich przekonań nie są w stanie zawrzeć konkretnej odpowiedzi. Ostatecznie autor informuje, że autorewolucjonista zdradza, iż w głębi ducha również odczuwa sprzeciw wobec planów rekonstrukcji gatunku. Uważa jednak taką przemianę za nieuchronną, dlatego też poszukuje racji, jakie by za nią przemawiały. *Nie jest apriorycznym oportunistą: nie uważa, że to, co konieczne, musi tym samym być dobre. Ale ma nadzieję, że tak przynajmniej może być*<sup>38</sup> – tak podsumowując swoją analizę, autor opisuje autorewolucjonistę.

W drugiej połowie lat 90. w obliczu coraz bardziej ogólnodostępnej w życiu codziennym technologii, dyskusja dotycząca ingerencji w ludzkie ciało osiągnęła zupełnie inny poziom niż ten znany z lat, kiedy tworzona była wcześniej omawiana książka Stanisława Lema. Również ogromny rozwój w zakresie genetyki oraz biotechnologii wpłynął na zmianę narracji tychże dyskusji. Dawne założenia, chociażby autorewolucjonistów w obliczu ówczesnej wiedzy oraz możliwości, były jedynie domysłami oraz teoriami. W końcówce XX w. stały się realnymi możliwościami w m.in. sferze ingerencji w ludzką genetykę. Coraz większa wiedza wzmocniła również świadomość zagrożeń, które mogą wiązać się z próbą chociażby wspomnianej wcześniej „rekonstrukcji gatunku”. Za sprawą coraz liczniejszych artykułów naukowych, a przede wszystkich

<sup>37</sup> S. Lem, dz.cyt., 395.

<sup>38</sup> Tamże, 396.

prasowych pojawiających się w popularnych mediach, świadomość społeczeństwa dotycząca pozytywów oraz negatywów rozwoju technologicznego wrosła. Ogromny wpływ na postrzeganie przez społeczeństwo technologii miały również liczne dzieła popkulturowe powstałe w końcówce XX w. oraz wcześniej.

## 6. PIERWSZE WYJŚCIE Z MATRIXA. TECHNOLOGIA JAKO ZAGROŻENIE W TRYLOGII *MATRIXA*

Rodzeństwo Wachowskie w wykreowanej przez siebie wizji świata trylogii *Matrix*, oprócz zawarcia wielu metafor dotyczących ich fascynacji rozwojem technologicznym oraz jego pozytywnymi skutkami zawarło również te, które dotyczyły ich licznych obaw, jakie twórczynie dostrzegały w tym procesie. Ponury obraz świata, w którym nieświadomi niczego ludzie żyją w sztucznie stworzonej symulacji, zwanej Matriksem, oraz wykorzystywani są jako źródło energii przez zbuntowaną wysoce rozwiniętą sztuczną inteligencję, ilustruje, że ostatecznie w głowach rodzeństwa pojawiło się więcej obaw niż zachwytów związanych z rozwojem technologii.

Pomysł, że dzieła rąk ludzkich mogą się stać zagrożeniem dla ludzi, początkowo były domeną literatów i filmowców. Być może pierwszym utworem literackim, w którym wystąpił powielany potem schemat sztucznego tworu, który zwrócił się przeciwko swojemu twórcy, była praska legenda o Golemie. Jak wiadomo, była to ogromna figura z gliny, którą w XVI wieku stworzył i ożywił praski rabin Maharal. Golem miał bronić Żydów przed prześladowaniami, ale po wykonaniu tego zadania zaczął ich także mordować. Rabin Maharal opanował sytuację, zmieniając napis na pergaminie, który wcześniej włożył w usta ożywianego Golema. Patrząc na to z dzisiejszej perspektywy, możemy powiedzieć, że rabin przeprogramował Golema<sup>39</sup>.

Tak Ryszard Tadeusiewicz w pracy *Automatyzacja i sztuczna inteligencja jako źródła prawdziwych i wyimaginowanych zagrożeń* opisuje początki koncepcji „buntu maszyn”, która wraz z coraz to większym rozwojem technologicznym zaczęła się zmieniać. Nowe wizje dotyczące przyszłości ludzkości w czasach wysoce rozwiniętej technologii chociażby w latach 70. XX w. stały się coraz bardziej realne nawet z punktu widzenia zwykłego obywatela.

W latach 80. coraz bardziej rosnąca popularność gatunku *science fiction* doprowadziła do powstania wielu bardzo kasowych dzieł, takich jak m.in. filmy: *Ucieczka z Nowego Jorku* (1981)<sup>40</sup>, *Terminator* (1984) czy *Robocop* (1987). W większości tych dzieł wizja wcale niedalekiej przyszłości ukazywana była w dystopijny sposób. Rozwój technologii doprowadzał do katastrofalnych dla człowieka skutków, które wiązały się z m.in. buntem wysoce rozwiniętych technologii lub tworzeniem totalitarnych państw, w których owa technologia umożliwiającym doszczętną kontrolę oraz inwigilację obywateli. Ogromna popularność tego typu dzieł spowodowała, że miliony ludzi nie tylko w Stanach Zjednoczonych poznały mroczną wizję przyszłości, która w latach 80., w dobie coraz bardziej ogólnodostępnej

<sup>39</sup> *Czy świat należy urządzić inaczej*, red. K. Prandecki, B. Galwas, i P. Kozłowski, Warszawa: Komitet Prognoz „Polska 2000 Plus” przy Prezydium PAN, 2019. 35.

<sup>40</sup> Reżyseria – John Carpenter.

technologii, mogła wcale nie wyglądać na taką niemożliwą. Fakt trwającej od lat tzw. Zimnej Wojny, która w głowach wielu osób rodziła nieprzerwany niepokój związany z możliwym wybuchem wojny nuklearnej, w połączeniu z obrazami ponurej dystopijnej przyszłości, rodził u wielu osób, prawdziwy strach wobec przyszłości rozwoju technologicznego. Choć początek lat 90. wraz z upadkiem Związku Radzieckiego zapowiadał pozytywne zmiany na wielu płaszczyznach, to liczne dzieła *science fiction* swoją popularnością w dalszym ciągu rodziły u zwykłych obywateli obawy związane z tym, jak wyglądać będzie niedaleka przyszłość.

Premiera pierwszej części trylogii rodzeństwa Wachowskich w 1999 r. stała się swego rodzaju momentem kulminacyjnym dla popkultury *science fiction*. Opisany przeze mnie wcześniej niepokój związany z rozwojem technologicznym znalazł swoje ujście, kiedy to wizja mrocznego świata *Matrixa* pojawiła się w kinach tuż przed tajemniczym 2000 r. Wiele osób zaczęło popadać w paranoiczny wręcz strach przed tym, że otaczająca ich technologia, która pod koniec XX w. stała się już prawie, ogólnodostępna, doprowadzi do zagłady ludzkiej rasy. Te emocje doprowadziły również do powstania zamkniętych grup. Ich członkowie, wierząc w teorie związane z rozwojem technologii, decydowali się na metody, które w ich mniemaniu, miały im dać bezpieczeństwo oraz ich rodzinom. Takie grupy najczęściej decydowały się na odizolowanie się wszelkich sprzętów elektronicznych, a w bardziej skrajnych przypadkach przenosili się na tereny położone z dala od wysoce rozwiniętych metropolii. Niestety te same emocje umożliwiły powstanie sekt, w których niepewni przyszłości ludzie, zostali zmanipulowani przez oszustów. Skrajne metody tych sekt potrafiły mieć katastrofalne skutki, których przykładem jest zbiorowe samobójstwo członków grupy religijnej – „Heaven’s Gate”<sup>41</sup> w 1997 r. Niektóre z tych grup oraz sekt w prawie niezmienionej formie funkcjonują po dziś dzień.

Rzeczywistość w świecie *Matrixa*, której doświadczają bohaterowie filmu, po odłączeniu od linii przesyłowych i uzyskaniu pełnej świadomości, jest mało zachęcająca. Brak światła, kanały, poczucie ciągłego zagrożenia ze strony Maszyn... Sama Ziemia Obiecana – Syjon prawdopodobnie także nie jest zbyt zachęcającym miejscem (przekonujemy się o tym w kolejnych filmach: *Matrix Reloaded* i *Matrix Revolutions*), sądząc chociażby po ubraniach noszonych w rzeczywistości przez załogę Nabuchodonozora czy po jakości spożywanych posiłków. Czyli rzeczywistość śmietnika jest rzeczywistością – piękny, kolorowy świat to symulacja.

Obrazy sztucznej rzeczywistości, tak samo jak symulacja w świecie *Matrixa*, mogą zachęcać do jak najgłębszego ich odrywania kosztem „prawdziwego” życia. Zatem fakt coraz większego zacierania się barier między światem rzeczywistym a tym sztucznie wykreowanym, już pod koniec XX w. stał się załączkiem poważnego zagrożenia związanego m.in. utratą kontroli nad życiowymi priorytetami. Internet – idealna przestrzeń, w której każdy mógł wykreować nową, lepszą wersję siebie oraz poczuć się częścią jakiejś społeczności, stał się miejscem, gdzie na wzór wspomnianych przeze mnie wcześniej sekt, w łatwy sposób można było manipulować

---

<sup>41</sup> „Heaven’s Gate” – grupa religijna założona w 1974 r. przez Marshalla Applewhite’a oraz Bonnie Nettles. 39 członków grupy 26 marca 1997 r. popełniło zbiorowe samobójstwo, gdyż uważali, iż śmierć sprawi, że przeniosą się do obcego statku kosmicznego.

jednostkami, które w wirtualnej przestrzeni szukały ucieczki od ponurej rzeczywistości. W pierwszej części trylogii *Matrix*, Cypher – daje się przekonać agentom do powrotu do symulacji oraz zdradzenia swoich towarzyszy doskonałym, choć jedynie wirtualnym obiadem oraz obietnicą, że po rewitalizacji zostanie aktorem.

O tym jak poważnie rodzeństwo Wachowskich podchodziło do tematu wykreowania chociażby najmniejszego szczegółu świata *Matrixa* może świadczyć fakt, starannej selekcji obsady, która następnie została zobligowana do całkowitego zrozumienia zawłości fabuły filmu oraz zapoznania się z książką *Symulakry i Symulacja* autorstwa francuskiego filozofa Jeana Baudrillarda. Wizja świata *Matrixa* oraz „buntu maszyn” może wydawać się jedynie odświeżeniem koncepcji, która poruszana była już w wielokrotnie. Lecz pod płaszczykiem niesamowitych scen akcji oraz przełomowego na tamte czasy wykorzystania efektów CGI (ang. Computer-Generated Imagery), to technologia tworzenia obrazów i animacji trójwymiarowych (3D) lub dwuwymiarowych (2D) za pomocą komputera, kryło się odzwierciedlenie lęków oraz obaw społeczeństwa żyjącego pod koniec XX w. Rozważania rodzeństwa Wachowskich związane z wirtualną rzeczywistością pod koniec lat 90, kiedy to Internet stawał się coraz bardziej powszechny, nie wydają się wcale wydumane. Kim bowiem jesteśmy, wchodząc do Internetu? Czy mając dostęp do nieograniczonej wiedzy w sieci, tak naprawdę zbliżamy się do prawdy? Głęboka metaforyczność świata przedstawionego, połączona z filozoficznymi aspektami oraz monologami spowodowały, że trylogia *Matrix* (a przynajmniej jej pierwsza część), stała się czymś więcej niż „kolejnym filmem o robotach, które się zbuntowały”.

## 7. PARANOICZNE ANDROIDY.

### LEK PRZED TECHNOLOGIĄ OPARTY NA TREŚCI ALBUMU *OK COMPUTER*

Album *OK Computer* zawiera również obrazy zmęczenia ciągle zmieniającą się w szybkim tempie rzeczywistością ostatnich lat XX w. W październiku 1997 r. Thom Yorke tak mówił o tym w wypowiedzi dla magazynu „Q”: *Ten album jest jak ukryty aparat fotograficzny, który rejestruje osoby wchodzące do pokoju. Każda z tych osób odpowiada innej piosence. Tym aparatem nie jestem jednak ja – jest on neutralny, pozbawiony emocji. A z drugiej strony bardzo emocjonalny. Właśnie – bardzo emocjonalny*<sup>42</sup>.

Trwający sześć i pół minuty *Paranoid Android* zarówno pod względem tekstu, jak i brzmienia stał się jednym z najbardziej odważnych oraz intrygujących utworów *OK Computer*. Jego tytuł tak samo jak w przypadku całego albumu również nawiązuje do powieści Douglasa Adamsa *Autostopem przez Galaktykę*<sup>43</sup>, ale tym razem do postaci robota o imieniu Marvin, którego autor książki obdarzył „prawdziwie ludzką osobowością”, oznaczającą tutaj: ponurość, skłonności depresyjne i mizantropię. Pojawiający się w utworze wers ze słowami *kinning screaming*

<sup>42</sup> A. Ogg, dz.cyt., 132.

<sup>43</sup> D. Adams, *Autostopem przez galaktykę*, tłum. P. Wieczorek, Poznań: Zysk i S-ka Wydawnictwo, 2021.

*Gucci little piggy* (*Kopiąca, piszcząca (lub kwicząca) mała świnka Gucci.*) powstał, kiedy Yorke był świadkiem incydentu w pewnym barze. Siedząca w gronie pijanych koleżanek zamożna kobieta wpadła we wściekłość, gdy ktoś wylał na nią drinka. Jej zachowanie – pełne skrajnego snobizmu, furii i poczucia wyższości z powodu drogich ubrań – zrobiło na wokaliście tak przerażające wrażenie, że nie mógł z tego powodu zasnąć. W latach 90. komercjalizm w niezmiennym od lat w bardzo szybkim stopniu zajmował coraz to bardziej prywatne sfery ludzkiego życia. Thom Yorke tekstem *Paranoid Android* chciał zwrócić uwagę na to jak ludzie atakowani ze wszystkich stron doktryną komercjalizmu, zaczynają w wręcz paranoiczny sposób przywiązywać uwagę do materialnych przedmiotów, przedkładając ich wartość nad rzeczy istotnie człowiekowi potrzebne, jak m.in. rodzina czy zdrowie fizyczne oraz psychiczne.

*W „Paranoid Android” jest sporo obrazów ludzi, których przed wejściem do studia widziałem w pubie. W ogóle większość tekstów na „OK Computer” to zdjęcia wywołane w mojej głowie<sup>44</sup> – tłumaczył Thom Yorke.*

Kompozycja *Fitter happier*, umiejscowiona w samym centrum albumu, nadała całosci mrocznego futurystycznego klimatu, ukazując przy tym w dosadny sposób niepokoje oraz lęki społeczeństwa schyłku XX w., które zaobserwowali członkowie zespołu. *Fitter happier* to trwający dwie minuty swego rodzaju skomputeryzowany monolog – litania, który powstał poprzez przepuszczenie nagrania tekstu Thoma Yorke przez komputer Apple Macintosh (z tego samego programu korzystał np. Stephen Hawking). Ta monotonna lista „dobrych rad”, z których w głównej mierze składa się to nagranie, stanowi atak na pozornie zdrowy tryb życia, przekształcający się często w zupełnie jałową sztukę dla sztuki. Ten beznamiętnie brzmiący monolog, to komentarz na temat życia we współczesnym świecie, w którym człowiek jako jednostka staje się wypranym z uczuć oraz własnej osobowości, nic nieznaczącym trybikiem należącym do jednej z wielkich korporacyjnych machin.

Kupiłem całą masę książek typu „jak ulepszyć twoje życie” i próbowaliśmy je jakoś wykorzystać. W jednej z nich przeczytałem: „Nigdy nie znajdziesz sobie przyjaciół, jeśli nie będziesz taki jak wszyscy”. No to mam przejebane, zgadza się? Zresztą są jeszcze ludzie, którzy takie rzeczy biorą bardzo poważnie i naprawdę myślą, że nic im się nie uda, o ile nie będą ciągle uśmiechnięci, bo uśmiech to przecież to bardzo chodliwy produkt: „jeśli nie wierzysz w oferowany przez ciebie produkt, z pewnością go nie sprzedasz”<sup>45</sup>

– opowiadał Thom Yorke.

*Fitter happier* dotyczy również nowych zmian, nie tylko w sferze ludzkiego życia, ale i tych związanych z chociażby ekologią czy etyką, o czym świadczy fragment ze słowami *a pig in a cage on antibiotics* (*świnia w klatce na antybiotykach*), który został zaczerpnięty z powieści Jonathana Coe *Rodzenna afera*, dotyczącej nowych przemysłowych metod hodowlanych.

*Electionnering* to jedna z najbardziej wyraźnych politycznie piosenek w dyskografii Radiohead. Utwór oddaje niepokoje członków zespołu związane z polityką neoliberalizmu, który nękał świat pod koniec lat 90. stając się przyczyną wielu

<sup>44</sup> A. Ogg, dz.cyt., 126.

<sup>45</sup> Tamże, 133.

protestów masowych ruchów antyglobalizacyjnych na całym świecie. Gwałtowne brzmienie *Electionnering* ma swoje źródło we wspomnieniach 1990 r., kiedy to wprowadzono w Wielkiej Brytanii podatek pogłówny (równe opodatkowanie nieruchomości dla wszystkich), na wskutek czego doszło do wielu strajków, które następnie służby usiłowały w brutalny sposób zakończyć. W czerwcu Yorke opowiadał gazecie „The Times”: *Włączam telewizor i widzę te wszystkie reklamy, a potem pojawia się poseł partii konserwatywnej, który uśmiecha się wesoło, gdy inni obrzucają go jajkami. Mam wrażenie, że widziałem to już wiele razy*<sup>46</sup>. Muzyk tłumaczył również, że chaotyczność tej piosenki miała celowo wywołać u słuchacza uczucie mdłości związane z nadmiarem wrażeń zmysłowych oraz zmęczenie dużym natężeniem informacji. Ten zabieg był aluzją do sposobu, w jaki media, wpływając na zmysły człowieka poprzez atakowanie go ogromną ilością informacji, dostarczaną m.in. za pomocą wszechobecnych reklam. Liczne bodźce miały również odzwierciedlić poczucie mniejszości oraz zmęczenia psychicznego, które może odczuwać człowiek żyjący ogromnych metropoliach końca XX w.

*Poza tym czytałem wtedy sporo Chomsky’ego i czułem się jak człowiek, który chce coś zrobić, coś zdziałać, a zarazem wie, że jest zupełnie bezsilny*<sup>47</sup> – przyznał Yorke.

Wydany w 1998 r. jako czwarty singiel albumu *No Surprises*, dzięki połączeniu melancholijnej treści tekstu ze spokojnym oraz lekkim brzmieniem muzyki, stał się jednym z najbardziej popularnych oraz intrygujących utworów *OK Computer*. Pojawiający się w *No Surprises* wers: „Bring down the government They don’t speak for us” (*Obalmy rząd, oni nie mówią w naszym imieniu*) stał się jednym z najbardziej bezpośrednich politycznych manifestów w dyskografii grupy.

*Climbing Up the Walls* to utwór, który skupia się na skrajnych emocjach oraz ludzkiej psychice, które zaniedbane, odkrywają mroczne instynkty człowieka. Tytuł utworu nawiązuje do angielskiego idiomatycznego wyrażenia oznaczającego nieprzyjemne uczucia, takie jak m.in. niepokój czy strach.

Przez jakiś czas pracowałem w domu dla poważnie chorych psychicznie w tej małej wiosce. I pamiętam, jak pewnego wieczoru jeden z nich uciekł – był zupełnie niegroźny, ale był naprawdę chory. Mam na myśli, że i tak nie mógł przebywać w towarzystwie. Ale ponieważ to było w małej wiosce, jakoś utknęło mi w pamięci. Ta wizja faceta na środku pola i ścigającej go policji. Potem przeczytałem artykuł w gazecie o zwykłym morderstwie domowym, w którym ewidentnie osoba, której dotyczył, nie czuła się dobrze. Byłem zafascynowany w jakiś pokręcony sposób tym, co sprawia, że ktoś, kto może przejść przez życie, pewnego dnia po prostu pęka i robi coś, czego nie możesz sobie wyobrazić. I to w kontekście, w którym ludzie nie są traktowani tak, jak powinni. Na przykład depresja w tamtym czasie była czymś, o czym każdy po prostu mówił: „Och, cóż, po prostu jesteś przygnębiony”. Ale teraz może to prowadzić do innych rzeczy, na przykład, jeśli ktoś zachoruje, może być zagrożeniem dla siebie i innych ludzi. O tym myślę, kiedy teraz to gram

– tłumaczył genezę utworu *Climbing Up the Walls* w wywiadzie dla czasopisma „Rolling Stone” w 2017 r.

Utwór miał również na celu zwrócić uwagę na narastający brak empatii wśród społeczeństw wobec wszechobecnej przemocy zarówno fizycznej, jak i psychicznej.

<sup>46</sup> Tamże, 123.

<sup>47</sup> Tamże.

Media w tematyce brutalnych morderstw oraz nadużyciach, takich jak mobbing znalazły łatwy sposób na rozgłos, przy tym bagatelizując oraz często w pewien sposób „upiększając” patologiczne zachowania jednostek. Stworzone wedle tych założeń artykuły wraz z wszechobecną w popkulturze masowej brutalnością mają ogromny wpływ na zwiększanie się braku empatii wśród społeczeństwa wobec wyrażania krzywd drugiemu człowiekowi.

## 8. NIEPEWNA PRZYSZŁOŚĆ *HOMO SAPIENS*

Pomimo iż fakt procesu globalnej cyfryzacji m.in. wielu aspektów codziennego życia został w pewien sposób zaakceptowany przez współczesne społeczeństwa, to niektóre nowoczesne elementy rozwoju technologicznego stały się przyczyną powstania nowych obaw społeczeństw XXI w. Naukowcy oraz badacze starają się uświadamiać opinię publiczną jak zapobiec zagrożeniom wynikającym z cyfryzacji, w kontekście m.in. nauk socjologicznych czy biologicznych. Jednakże największą zagadką współczesnych społeczeństw wydaje się rozwój wszechrozumianej sztucznej inteligencji oraz biotechnologii. Pomimo ogromnego wzrostu korzystania z usług sztucznej inteligencji przez zwykłych obywateli, temat rozwoju tej sfery oraz biotechnologii najprawdopodobniej pozostanie bardzo wrażliwym problemem dla społeczeństw XXI w.

## 9. A CO, JEŚLI NAPRAWDĘ ŻYJEMY W MATRIXIE? WSPÓŁCZESNE ZAGROŻENIA WYNIKAJĄCE Z ROZWOJU TECHNOLOGICZNEGO

Twórcy fantastyki naukowej lat 60., 70. czy 80. często umiejscowiali swoje futurystyczne wizje naszego świata w okolicach 2000 r., który z ówczesnej perspektywy wydawał się okresem odległym oraz tajemniczym. Z wielu dzieł stosujących ten zabieg najbardziej charakterystyczny wydaje się film *2001: Odyseja kosmiczna*, której premiera odbyła się w 1968 r. Film Stanleya Kubricka<sup>48</sup> okazał się przełomem kina fantastyczno-naukowego, nadając mu pewnego rodzaju kierunek. Ogromny sukces komercyjny *Odysei* Kubricka stał się również początkiem wzrostu zainteresowania tematyką fantastycznonaukową wśród społeczności tamtego okresu. Zawarta w tytule filmu liczba „2001” odnosi się do roku, w którym rozgrywa się akcja filmu. Stworzony przez Kubricka filmowy obraz tych lat przedstawia futurystyczną wizję świata, w którym nasza cywilizacja zdolna jest do kolonizowania przestrzeni kosmicznej. Z perspektywy lat dzisiejszych – czyli 24 lat od 2001 r. ta wizja świata wydaje nam się dość nietrafiona. Tak samo jak zawarty w filmie wątek niebezpieczeństwa związanego z buntem obdarzonego samoświadomością oraz uczuciami, komputera HAL 9000, który postanawia zgładzić załogę statku.

---

<sup>48</sup> Stanley Kubrick – amerykański reżyser, scenarzysta oraz montażysta.



Jednakże wraz z rozwojem technologicznym zmieniły się także wizje tego, co może zagrażać społeczeństwu po przekroczeniu tajemniczego roku milenium. Stworzony w 1999 r. przez rodzeństwo Wachowskich film *Matrix* przez swoją wielopoziomową wizję zagrożeń, jakie mogą czekać naszą cywilizację, stał się ważnym popkulturowym dziełem końca XX w. Choć *Matrix* zawiera jeden z najbardziej zakorzenionych motywów w popkulturze, czyli tzw. „bunt maszyn”, to rodzeństwo Wachowskich użyło go jako swego rodzaju wstępu do metaforycznych rozważań zawartych w filmie dotyczących m.in. współczesnych zagrożeń.

Analizując współczesne raporty poświęcone globalnym zagrożeniom, można zauważyć, że niektóre z zawartych w filmie *Matrix* przypuszczeń sióstr Wachowskich w pewien sposób, niestety się spełniły.

Przygotowany przez World Economic Forum raport *Global Risks Report 2025* przedstawiający ustalenia Global Risks Perception Survey 2024–2025 (GRPS), które obejmują spostrzeżenia ponad 900 ekspertów z całego świata. Raport analizuje globalne ryzyka w trzech ramach czasowych: lata 2024–2025, dwuletnia oraz dziesięcioletnia prognoza przyszłościowa (od 2025 r.).

Większość respondentów (52%) przewiduje niestabilną globalną perspektywę w krótkim okresie (następne dwa lata). Prognoza 10-letnia okazuje się jeszcze bardziej negatywna, przedstawiając, że 62% respondentów spodziewa się burzliwych lub turbulentnych czasów. Tak pesymistyczne prognozy wynikają z faktu, że współczesne społeczeństwa w ciągu ostatniego roku były świadkami rozszerzania się i eskalacji konfliktów, ekstremalnych zjawisk pogodowych wzmocnianych przez zmiany klimatyczne, powszechnej polaryzacji społecznej i politycznej oraz nieustannego postępu technologicznego przyspieszającego rozprzestrzenianie się fałszywych lub wprowadzających w błąd informacji. Te czynniki stały się w dużej mierze powodem do zakorzenienia się wśród współczesnych społeczeństw tendencji do tworzenia pesymistycznych prognoz dotyczących przyszłości.

Na liście poświęconej 2-letnim prognozom zagrożenia powiązane z technologią pojawiają się dwukrotnie. Piąte miejsce zajmuje *cybernetyczne szpiegostwo oraz wojna*, a „dezinformacja” oparta na technologii pojawiła się na pierwszym miejscu prognozowanych zagrożeń na 2027 r. W prognozie 10-letniej *cybernetyczne szpiegostwo oraz wojna* spadły na miejsce dziewiąte. Na szóstym miejscu pojawiły się *negatywne skutki technologii AI*. W porównaniu z prognozami 2-letnimi pierwsze cztery miejsca zostały zajęte przez zagrożenia związane ze środowiskiem, a „dezinformacja” oparta na technologii została przesunięta z pierwszego miejsca na piąte.

Analizując różnice między tymi dwiema prognozami, można dostrzec ciekawe wnioski. W przekonaniu współczesnych społeczeństw szeroko rozumiana dezinformacja poprzez chociażby tzw. internetowe trolle będzie w kontekście najbliższych lat największym zagrożeniem dla cywilizacji XXI w. Warto zaznaczyć, że zarówno dezinformacja, jak i „cybernetyczne szpiegostwo” są obecne w życiu współczesnych społeczeństw już w 2025 r., a nawet wcześniej. Przykładowo podczas wyborów prezydenckich w Stanach Zjednoczonych w 2017 r. doszło do fali dezinformacji oraz szpiegostwa związanych z działalnością tysięcy internetowych „rosyjskich trolli”. Pomimo dość prostej mechaniki działania tej technologii, szacuje się, że mogła ona

mieć wpływ na wyniki ówczesnych wyborów. Aktywności mające na celu szerzenie dezinformacji oraz szpiegostwa są obecne w prawie każdym aspekcie internetowej działalności, od mediów społecznościowych po artykuły informacyjne publikowane na stronach internetowych. Tego typu aktywności nie zawsze związane są z tzw. wojną hybrydową, często tego typu działania mają na celu próbę wywołania informacyjnego szumu w danym państwie. Ówczesna, ogromna liczba miejsc, z których współczesny człowiek może pozyskać informację w sieci i nie tylko, stała się idealną przestrzenią działań dezinformacyjnych. Ważne, aby wspomnieć o tym, że *wojna hybrydowa*, która może być oparta na internetowej dezinformacji oraz szpiegostwie, dotyczyć może nie tylko państw biorących udział w danym konflikcie.

Pomimo coraz większej obecności sztucznej inteligencji we współczesnej sieci oraz jej zarówno pozytywnych, jak i negatywnych skutków wynika, że w podświadomości dzisiejszych społeczeństw poważne zagrożenie związane technologią AI pojawi się za ok. dziesięć lat. Tempo rozwoju sztucznej inteligencji choć trudne do oszacowania na pewno nie należy do tych wolnych. Warto jednak skupić się na tym, że zagrożenia związane z technologią AI dotyczą już nas jako społeczeństw żyjących w 2025 r. Co za tym stoi, ważne jest, aby odpowiednio edukować ludzi, zarówno w młodym, jak i dorosłym wieku, o tym jak walczyć z chociażby wcześniej wspomnianą, wszechobecną dezinformacją w Internecie.

W kontekście tematu przewodniego artykułu warto zauważyć, że rozwój technologii jest w jakiś sposób obecny w każdym z obecnych na wykresach zagrożeń. Technologia przez m.in. media społecznościowe ma dziś znaczący wpływ na społeczną sferę ludzkiej egzystencji. Obecna jest ona również w geopolityce za sprawą baz danych czy programów mających na celu ich zabezpieczanie. Wirtualne waluty czy metody płatności wpłynęły na współczesne działania w strukturze ekonomicznej. Rozwój technologii wpłynął także na nasze ingerowanie w obszar nam, ludziom najbliższy, czyli środowisko. To właśnie dla współczesnych społeczeństw zagrożenia związane ze środowiskiem są najbardziej pesymistyczną prognozą na rok 2035. Ważne do przytoczenia wydaje się zajmujące drugie miejsce w tej prognozie niebezpieczeństwo związane z biotechnologią. Dziedzina ta jest ściśle związana z rozwojem technologicznym, a specyfika jej pracy często uważana jest za kontrowersyjną.

Schyłek XX w. stał się okresem przełomowym w zwiększeniu się ogólno-dostępności nowych technologii do użytku komercyjnego. Przykładowo pierwsze telefony, telewizory czy komputery, choć stały się obecne w życiu codziennym wielu osób już w latach 80., do tej pory były produktami raczej ekskluzywnymi, zwłaszcza w krajach mniej rozwiniętych. Wraz z początkiem lat 90. sprzęty elektroniczne powoli stawały się standardowym wyposażeniem domów w coraz większej liczbie państw. Proces ten miał wpływ na wiele czynników ówczesnego życia społecznego osób w różnym przedziale wiekowym.

Album *OK Computer*, wydany w 1997 r., był swego rodzaju komentarzem członków zespołu Radiohead, dotyczącym faktu pojawiania się coraz większej liczby nowych technologii w życiu codziennym ludzi schyłku XX w. Ich osobiste przemyślenia zawierały zarówno obawy, jak i szczere nadzieje, związane właśnie z tym procesem.

Aktualnie, 25 lat od roku milenium, coraz to bardziej zaawansowane sprzęty elektroniczne oraz Internet stały się nieodłączną częścią wielu aspektów życia współczesnego człowieka. Z upływem lat, społeczeństwa XXI w. w pewien sposób przyzwyczały się oraz zaakceptowały coraz większą digitalizację ich codziennego życia. Jednakże pomimo tego faktu, pozostał jeden aspekt, który dla wielu współczesnych społeczeństw dalej okazuje się tajemniczy – wszechrozumiana tzw. sztuczna inteligencja. Technologia AI (z ang. artificial intelligence), pojawiająca się w wielu sferach współczesnego życia, stała się jedną z najważniejszych oraz najbardziej rozwijanych technologii XXI w. Aktualnie sztuczna inteligencja stała się również jedną z najbardziej intrygujących nowych mechanik współczesnej sieci internetowej. Z powodu coraz większej dostępności do różnych usług tej technologii staje się ona popularna wśród użytkowników sieci na całym świecie. Ogromna wszechstronność umożliwia korzystanie z niej na wiele możliwości oraz do różnych celów.

W celu przybliżenia sposobów użytkowania wszechrozumianej generatywnej sztucznej inteligencji posłużę się artykułem *Jak ludzie naprawdę korzystają z Gen AI w 2025 r.*, przygotowanym przez Marca Zao-Sandersa oraz opublikowanym 9 kwietnia 2025 r. na stronie internetowej Harvard Business Review. Autor zaznacza, że artykuł powstał z chęci zaktualizowania treści własnego artykułu poświęconego tej samej problematyce, ale opublikowanego w 2024 r. Według autora rok przyniósł wiele zmian w zakresie zarówno nowych możliwości generatywnej sztucznej inteligencji, jak i ogólnego podejścia użytkowników do tej technologii oraz jej zastosowań. Wspomina również o coraz większej powszechnej popularności wśród użytkowników sieci.

Na początku warto również opisywać po krótko najpopularniejsze usługi związane z generatywną sztuczną inteligencją, o których wspomina także autor artykułu. *Duże modele językowe* (z ang. Large language model, LLM) jest to model sztucznej inteligencji umożliwiający generowanie tekstu oraz realizację zadań. Modele LLM są szkolone w ramach samonadzorowanego lub słabo nadzorowanego uczenia maszynowego, do którego wykorzystuje duże ilości danych tekstowych. Jako wstępnie przeszkolone modele językowe (GPT) duże firmy udostępniają swoje modele tekstowe jako darmową lub płatną usługę dla użytkowników.

Modele generatywnej sztucznej inteligencji umożliwiają również tworzenie obrazów, filmów oraz innych danych z wykorzystaniem modeli generatywnych, najczęściej na podstawie podanych przez użytkownika podpowiedzi (ang. *prompts*). Takie modele uczą się wzorców oraz struktury danych wejściowych, a następnie generują nowe dane o podobnych cechach. W związku z tym, modele z dostępem do większych baz danych są w stanie generować bardziej zbliżone do oryginału rzeczy.

Tego typu generatywne modele stały się aktualnie jedną z najbardziej powszechnych oraz popularnych usług współczesnej sieci. Najbardziej ciekawym procesem wydaje się wzrastająca tendencja do użytkowania generatywnej sztucznej inteligencji w celach „wsparcia osobistego i profesjonalnego”. XXI w. przyniósł ze sobą powszechne zwiększenie się świadomości wśród współczesnych społeczeństw dotyczące dbania o swoje zdrowie psychiczne. Chodzenie na terapię oraz inne sposoby higieny własnego zdrowia psychicznego przestały być tematami tabu. Proces ten, pomimo swojego pozytywnego znaczenia w życiu współczesnych społeczeństw

w wielu państwach dalej obciążony jest m.in. słabym poziomem edukacji czy medycyny w tym zakresie. Na ten proces wpływ mają również inne społeczne problemy XXI w., takie jak m.in. różnica pokoleniowa. Takie obciążenia stają się powodem, przez który zwłaszcza młodzi ludzie pomocy w kontekście zdrowia psychicznego zaczynają szukać w Internecie. Pomimo ogólnie pozytywnego aspektu tego procesu trzeba zaznaczyć, że pytanie generatywnych modeli sztucznej inteligencji o tematykę zdrowia psychicznego nie jest w pełni bezpieczne. Oczywiście jeden z wyżej wymienionych modeli GPT, oparty na bazie danych, do której ma dostęp jest w stanie „zapropionować” poprawne sugestie dotyczące zadanego pytania. Jednakże warto zaznaczyć, że proces edukacji oraz pomocy w zakresie zdrowia psychicznego powinien odbywać się w sferze świata realnego. Należy zatem w jak najbardziej skuteczny sposób dążyć do poprawy poziomu edukacji oraz medycyny w zakresie dbania o zdrowie psychiczne. Sam zaś proces chęci poszukiwania pomocy powinien być uważany za swego rodzaju przejaw współczesnej inteligencji. Proces świadomości, że zbyt częste korzystanie z modeli generatywnej sztucznej inteligencji może doprowadzić do pewnego rodzaju „rozleniwienia” naszych mózgów, również wydaje się bardzo ciekawy. Samo szukanie kreatywnych sposobów za pomocą generatywnej technologii AI nie jest niczym złym, wręcz przeciwnie. Jednak wśród współczesnych użytkowników sieci (nie tylko w młodym wieku) pojawia się pewien rodzaj obawy czy częste korzystanie z modeli generatywnych technologii AI do np. nauki czy tworzenia czegoś nie będzie miało negatywnego wpływu na własne kreatywne zdolności. Tego typu obawy mogą stać się ostatnią deską ratunku dla tych, którzy całe swoje rozumowanie naszego świata zaczynają powierzać jedynie sztucznej inteligencji.

## 10. ZAKOŃCZENIE

Ważnym aspektem w tworzeniu artykułu było zaakceptowanie faktu, że pełne opracowanie społecznych problematyk technologii, a zwłaszcza w kontekście współczesnych czasów jest w pewnym stopniu niemożliwe. Obszar technologii pełen jest trudnych do przewidzenia procesów, a jego opisanie oraz badanie w kontekście m.in. problematyki społecznej jest bardzo skomplikowane. Z powodu obszernej liczby publikacji oraz badań, przedstawienie aspektu tematyki technologii na przełomie XX oraz XXI w. nie było tak dużym wyznawaniem. Także liczne dzieła kulturowe, które przywoływałem stały się ważnym źródłem informacji odnośnie do społecznych aspektów dotyczących technologii w tamtym okresie.

Jednakże opracowanie ostatniej części artykułu, poświęconej aspektowi technologii w czasach współczesnych, okazało się najtrudniejszym etapem pracy. Zwłaszcza aktualny, niezwalniający tempa rozwój m.in. sztucznej inteligencji utrudniał opracowanie współczesnej problematyki społecznej odnoszącej się do technologii. Także wraz z rozwojem wszechobecnej we współczesnym świecie technologii pojawiają się nowe przełomowe badania oraz publikacje, poruszające intrygujące konteksty technologii w XXI w., których z powodu wcześniej wspomnianego kompromisu twórczego ostatecznie nie użyłem.

Proces cyfryzacji tak wielu aspektów życia współczesnych społeczeństw jest dziś faktem dokonanym, a wycofanie się z niego jest już niemal niemożliwe. W dobie, w której tempo życia przeciętnego człowieka jest ogromne, a on sam narażony jest na niebezpieczną wielość zewnętrznych bodźców, czasem warto w ciszy zastanowić się, czy te wszystkie otaczające nas sprzęty elektroniczne naprawdę są nam potrzebne. *Nie wszystko i nie wszędzie jest dla nas*<sup>49</sup> – Stanisław Lem.

## BIBLIOGRAFIA

- Adams D., *Autostopem przez galaktykę*, tłum. P. Wieczorek, Wydanie I tej edycji. Poznań: Zys i S-ka Wydawnictwo, 2021.
- BBC Radio 4, *Hitchhiker's Guide To The Galaxy: BBC Radio*, 1978. <http://archive.org/details/hitchhikers-guide-to-the-galaxy-bbcr4>.
- Greene, Andy, „Radiohead's «OK Computer»: An Oral History”, *Rolling Stone* (blog), 16 czerwiec 2017, <https://www.rollingstone.com/music/music-features/radioheads-ok-computer-an-oral-history-196156/>.
- Lem S., *Summa technologiae*, Kraków: Wydawnictwo Literackie, 1974.
- Lem S. i A. Lem, *The Invincible: Niezwyciężony*. Wydanie pierwsze w tej edycji. Wydanie z ilustracjami z wideogry Starward Industries. Kraków: Wydawnictwo Literackie, 2024.
- Wachowski L., *Matrix*, 1999.
- Wachowski L., *Matrix Reaktywca*, 2003.
- Wachowski L., *Matrix Rewolucje*, 2003.
- Nikoniuk J., *The Matrix has you – postmodernistyczny dyskurs o rzeczywistości i symulacji w kulturze popularnej*, Kultura i Edukacja, 2008, nr 2, 48–60.
- Ogg A., *Radiohead: na krawędzi*, tłum. L. Heliński, Poznań: In Rock, 2001.
- Czy świat należy urządzić inaczej: schylek i początek*, red. K. Prandecki, B. Galwas, i P. Kozłowski, Warszawa: Komitet Prognoz „Polska 2000 Plus” przy Prezydium PAN, 2019.
- Randall M., *Exit Music: The Radiohead Story*, rev. ed., 3, ed., London: Omnibus Press, 2011.
- „Rewolucja przemysłowa”. W *Wikipedia, wolna encyklopedia*, 14 wrzesień 2024, [https://pl.wikipedia.org/w/index.php?title=Rewolucja\\_przemys%C5%82owa&oldid=74758787](https://pl.wikipedia.org/w/index.php?title=Rewolucja_przemys%C5%82owa&oldid=74758787).
- Siwak w., *Matrix i pół-matrix czyli rzeczywistość wirtualna i rzeczywistość rozszerzona jako wyzwania*, b.d.
- Songfacts, *Karma Police by Radiohead – Songfacts*, dostęp 26 wrzesień 2024. <https://www.songfacts.com/facts/radiohead/karma-police>.

## FASCINATION AND SOCIAL ANXIETY AND TECHNOLOGICAL DEVELOPMENT AT THE END OF THE 20<sup>TH</sup> CENTURY, BASED ON STANISŁAW LEM'S „SUMMA TECHNOLOGIAE”, THE FILM TRILOGY „MA-TRIX” AND „OK COMPUTER” BY RADIOHEAD

### Summary

This work aims to present the topic of digitalization and its social consequences. The author sets out to examine the origins of this process, focusing on how technological developments have impacted society at the turn of the 20th and 21st centuries. The analysis is based on three main aspects: The works

---

<sup>49</sup> S. Lem i A. Lem, *The Invincible: Niezwyciężony*, wydanie pierwsze w tej edycji. Wydanie z ilustracjami z wideogry Starward Industries, Kraków: Wydawnictwo Literackie, 2024.

of Stanisław Lem – the author will juxtapose the writer’s scientific perspective, expressed in works such as “Summa Technologiae,” with his literary visions of the future, revealing both his fascination and anxieties related to technological developments. The “Matrix” trilogy – the influence of this film on society’s perception of technology after 2000 will be discussed, as well as its roots in popular culture and among fans who seek parallels between the film’s vision and contemporary reality. The album “OK Computer” by Radiohead – an interpretation of this 1997 album will be presented, which, despite its technological title, addresses deeper issues of alienation, social criticism, and existential reflections in the context of increasing digitization.

**Key words:** digitalization, society, fascination, fear, technology, alienation, future, futurology

#### **Nota o Autorze**

**Wiktor FIAŁKOWSKI** – absolwent studiów licencjackich na kierunku dziennikarstwo i komunikacja społeczna Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie.

Kontakt e-mail: [wiktor.fialkowski@student.uksw.edu.pl](mailto:wiktor.fialkowski@student.uksw.edu.pl)

MAKSYM JABŁOŃSKI

*Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie*

## **POWRÓT DO DUMBPHONE'ÓW JAKO FORMA UCIECZKI PRZED FOMO I UZALEŻNIENIAMI OD SOCIAL MEDIÓW NA PODSTAWIE WYBRANYCH FILMÓW NA YOUTUBE**

1. Wprowadzenie. 2. Ramy teoretyczne. 3. Efekty korzystania z dumbphone'ów na podstawie wybranych filmów na YouTube. 4. Wyniki badań zawartości mediów. 5. Popularność dumbphone'ów wśród młodzieży. 6. Codzienne nawyki w używaniu smartfona. 7. Popularność i skuteczność metody dumbphone's. 8. Podsumowanie wyników i wnioski z badań

**Słowa kluczowe:** dumbphone, FOMO, uzależnienie od mediów społecznościowych, detoks cyfrowy, technologie cyfrowe, młodzież a technologia, analiza zawartości mediów

### **1. WPROWADZENIE**

Współczesny rozwój technologii cyfrowych, a zwłaszcza mediów społecznościowych, sprzyja wzrostowi uzależnień technologicznych oraz występowaniu syndromu FOMO (ang. *Fear of Missing Out*), czyli lęku przed pominięciem istotnych informacji lub wydarzeń. Ciągła potrzeba bycia na bieżąco, kompulsywne sprawdzanie powiadomień oraz silne uzależnienie od interakcji online mogą negatywnie wpływać na zdrowie psychiczne, powodując stres, obniżenie nastroju i trudności z koncentracją.

W odpowiedzi na te problemy pojawił się trend dumbphone'ów – prostych telefonów komórkowych o ograniczonej funkcjonalności, pozbawionych dostępu do Internetu i aplikacji społecznościowych. Zyskują one na popularności jako narzędzie technologicznego detoksu, umożliwiając redukcję bodźców cyfrowych, ograniczenie kompulsywnego korzystania z mediów oraz odzyskanie kontroli nad własnym czasem. Dumbphone'y wpisują się w ideę minimalizmu technologicznego, promując bardziej świadome korzystanie z technologii i zmniejszając jej negatywny wpływ na codzienne funkcjonowanie ludzi. Celem niniejszej pracy jest określenie i scharakteryzowanie, w jaki sposób korzystanie z *dumbphone'ów* może korzystnie wpływać na osoby zmagające się z FOMO oraz uzależnieniem od mediów społecznościowych. Cel badawczy można ująć w formie następujących pytań: Czy korzystanie z tzw. *dumbphone'ów* pomaga osobom zmagającym się z FOMO i uzależnieniem

od mediów społecznościowych w utrzymaniu zdrowia psychicznego i równowagi cyfrowej? Jeśli tak, to w jakim stopniu? Jakie są motywacje osób decydujących się na korzystanie z *dumbphone'a*? Jakie odczucia towarzyszą im podczas technologicznego detoksu? Na ile popularna jest metoda korzystania z *dumbphone'ów* wśród młodzieży? Czy użytkownicy uważają, że korzystają z technologii w sposób świadomy? Czy poszukują metod radzenia sobie z negatywnymi skutkami jej nadmiernego użycia? Zjawisko uzależnień technologicznych oraz syndrom FOMO są przedmiotem licznych badań, przede wszystkim w dziedzinie psychologii, zwłaszcza w kontekście wpływu technologii cyfrowych na zdrowie psychiczne. Problematyka ta została opisana w licznych pracach naukowych, koncentrujących się na mechanizmach uzależnień behawioralnych oraz ich konsekwencjach. Wśród badaczy zajmujących się tym zagadnieniem szczególnie istotne są prace Marka Griffithsa, który analizuje mechanizmy uzależnień od Internetu i mediów społecznościowych, oraz Manfreda Spitzera, badającego negatywny wpływ cyfryzacji na funkcjonowanie poznawcze i emocjonalne. Badania te wskazują na istotne zagrożenia, wynikające z nadmiernego korzystania z nowych technologii, w tym na pogorszenie samopoczucia, zaburzenia koncentracji oraz obniżenie jakości relacji międzyludzkich.

W przeciwieństwie do uzależnień technologicznych i FOMO, zagadnienie *dumbphone'ów* wciąż pozostaje niewystarczająco zbadane w literaturze naukowej. Jako relatywnie nowy trend, minimalizm technologiczny oraz jego potencjalne korzyści, dopiero zaczynają być badane. Istnieje niewiele prac poświęconych wpływowi korzystania z *dumbphone'ów* na zdrowie psychiczne i zachowania użytkowników, co sprawia, że temat ten wymaga dalszej eksploracji. Niniejsza praca wpisuje się w tę lukę badawczą, podejmując próbę określenia, czy stosowanie *dumbphone'ów* może wpływać na ograniczanie syndromu FOMO oraz uzależnień technologicznych.

Podstawowym materiałem badawczym niniejszej pracy są wybrane materiały audiowizualne z platformy YouTube, na której korzystanie z *dumbphone'ów* stało się elementem popularnych trendów i wyzwań (ang. *challenges*). Twórcy przez określony czas posługują się tymi urządzeniami, analizując wpływ technologicznego detoksu oraz dzieląc się swoimi doświadczeniami. Dodatkowo w badaniu zastosowano metodę sondażową z wykorzystaniem kwestionariusza ankiety, obejmującej dwie części, łącznie 21 pytań. Badanie przeprowadzono wśród 56 studentów Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, w wieku od 19 do 26 lat oraz starszych. Metodami badawczymi użytymi w tej pracy była metoda analizy zawartości mediów oraz metoda sondażowa z wykorzystaniem narzędzi: klucza kategorizacyjnego oraz kwestionariusza ankiety – składającego się z 21 pytań ukierunkowanych na poznanie nawyków technologicznych oraz doświadczeń związanych z wykorzystywaniem *dumbphone'ów*. Artykuł został podzielony na trzy części. W pierwszej części przedstawiono teoretyczne podstawy zjawiska FOMO oraz uzależnień technologicznych, a także omówiono *dumbphone'y* jako potencjalną metodę ich ograniczania. Druga część zawiera wyniki analizy zawartości skutków korzystania z *dumbphone'ów* na podstawie wybranych filmów na platformie YouTube. W trzeciej części zaprezentowano wyniki badania, dotyczącego popularności *dumbphone'ów* wśród młodzieży.



## 2. RAMY TEORETYCZNE

FOMO (ang. *Fear of Missing Out*) to lęk przed tym, że coś nas ominie<sup>1</sup>. Termin ten po raz pierwszy zdefiniował Dan Herman w połowie lat 90. XX w. Badacz określił FOMO jako lęk przed niewykorzystaniem wszystkich dostępnych możliwości, których jednostka może doświadczyć w swoim życiu, lub obawę przed wyczerpaniem tych szans<sup>2</sup>. Najbardziej powszechna jest natomiast definicja Andrew K. Przybylskiego, rozumiana jako lęk przed nieuczestniczeniem w satysfakcjonujących wydarzeniach, których potencjalnie doświadczają inni. Obawę charakteryzuje potrzeba nieustannego śledzenia poczynąń otoczenia<sup>3</sup>. Przytoczona charakterystyka pochodzi z jednego z najważniejszych tekstów dotyczących zjawiska FOMO, *Motivational, emotional, and behavioral correlates of Fear of Missing Out*. W artykule potwierdzono związek między siecią (zwłaszcza mediami społecznościowymi) a FOMO, oraz opracowano skalę pozwalającą na oszacowanie własnego *sfomowania*. Niedługo po publikacji tekstu, FOMO zaczęto badać w pracach naukowych i popularnonaukowych w kontekście uzależnień, technologii oraz motywacji<sup>4</sup>. Suzana Flores zilustrowała FOMO na przykładzie automatu do gier, w którym „czasem się wygrywa, a czasem przegrywa”<sup>5</sup>. Użytkownik staje się graczem, korzystającym z maszyny, którą jest strumień aktualności danej witryny. Gdy gracz opuści stanowisko automatu, następna osoba może przyjść i przejąć jego wygraną. Analogiczna sytuacja występuje w social mediach: czasem pojawia się jakaś interesująca aktualizacja, a czasem nie, natomiast rezygnacja z odświeżania wiąże się z lękiem wywołanym ryzykiem przegapienia informacji. Takie zjawisko nazywane jest przez psychologów *wzmocnieniem nieregularnym*. Korzystanie z social mediów dostarcza przyływu niespodziewanych emocji, podobnie jak w przypadku hazardu. Już samo oczekiwanie na otrzymanie powiadomienia może być silnie uzależniające<sup>6</sup>.

Andrew K. Przybylski, opierając się na teoriach samostanowienia Richarda Ryana i Edwarda Deciego, zwrócił uwagę, że uczestnictwo w mediach społecznościowych odpowiada spełnieniu trzech głównych potrzeb psychologicznych odpowiedzialnych za samoregulację, takich jak: *kompetencja* – zdolność do skutecznego działania na świecie; *autonomia* – autorstwo lub osobista inicjatywa; *pokrewieństwo* – bliskość lub połączenie z innymi<sup>7</sup>. Niski poziom zaspokojenia podstawowych potrzeb wpływa na FOMO i korzystanie z mediów społecznościowych na dwa sposoby. Po pierwsze, osoby z niezaspokojonymi potrzebami szukają tam kontaktu społecznego i wsparcia. Po drugie, ich deficyty mogą zwiększać wrażliwość na strach przed

<sup>1</sup> M. Spitzer, *Cyberchoroby. Jak cyfrowe życie rujnuje nasze zdrowie*, Warszawa 2016, 26.

<sup>2</sup> M. Popiołek, *Czy można żyć bez Facebooka? Rola serwisów społecznościowych w sieciowym społeczeństwie informacyjnym*, Kraków 2018, 130.

<sup>3</sup> A.K. Przybylski, *Motivational, emotional, and behavioral correlates of fear of missing out*, *Computers in Human Behavior* 29.4 (2013), 1841.

<sup>4</sup> A. Jupowicz-Ginalska, *FOMO. Polacy a lęk przed odłączeniem-raport z badań*, Warszawa 2018, 4.

<sup>5</sup> S.E. Flores, *Sfęjsowani. Jak media społecznościowe wpływają na nasze życie, emocje i relacje z innymi*, Warszawa 2017, 206.

<sup>6</sup> Tamże.

<sup>7</sup> A.K. Przybylski, dz.cyt., 1841.

utrata, co łączy zaspokojenie potrzeb z nadmierną aktywnością w mediach społecznościowych. Strach przed utratą działa więc jako pośrednik w tym związku<sup>8</sup>. Social media dodatkowo cechuje duża wydajność pozyskiwania informacji przy niedużym wkładzie własnym. Zjawisko *Fear of Missing Out* (FOMO) można podzielić na specyficzne rodzaje odczuwanego lęku. Przykładowego podziału dokonali badacze w 2020 r., aby lepiej scharakteryzować to zjawisko oraz dostosować do poszczególnych jego form jak najskuteczniejsze środki zaradcze<sup>9</sup>. Wyróżnia się: lęk przed utratą zdolności do bycia popularnym, lęk przed utratą umiejętności bycia interesującym, lęk przed utratą umiejętności uzyskania odpowiedniej interpretacji, lęk przed przegapieniem cennych informacji, lęk przed przegapieniem informacji ze względu na ich dużą liczbę, lęk przed brakiem terminowej interakcji, lęk przed utratą zdolności do utrzymania obserwujących, lęk przed utratą poczucia przynależności<sup>10</sup>. Wyróżnia się również podział FOMO na dwa typy, z czego jeden wywołuje lęk, a drugi zazdrość<sup>11</sup>. FOMO niewątpliwie wpływa na czas i intensywność, z jaką korzystamy z Internetu, mediów społecznościowych i smartfonów, czego dowodzą badania<sup>12</sup>. To aż trzy koherentne przestrzenie, które mają wysoki potencjał uzależniający. Badacz Mark Griffiths, w kontekście uzależnienia od Internetu, zaproponował pojęcie technicznego uzależnienia, rozumianego jako *niechemiczna behawioralna zależność*, w której kluczową rolę odgrywa interakcja człowieka z maszyną. Czynniki uzależnienia to między innymi nadużywanie i objawy absencyjne<sup>13</sup>. W kontekście uzależnienia rozróżnia się problematyczne korzystanie i uzależnienie. Problematyczne korzystanie występuje, gdy zachowania stają się zauważalne, ale nie są jeszcze patologiczne, podczas gdy uzależnienie wiąże się z wyraźnymi, szkodliwymi działaniami, które wpływają na jednostkę i jej otoczenie<sup>14</sup>.

Aby otrzymać powiadomienie, zazwyczaj musimy być połączeni z Internetem. 93,9% nastolatków najczęściej korzysta z Internetu za pomocą smartfona<sup>15</sup>. Dla wielu osób już samo bycie offline powoduje lęk i stres<sup>16</sup>. Tymczasem dostęp do sieci wiąże się z korzystaniem z mediów społecznościowych, które często są głównym źródłem uzależnienia. Suzane Flores za uzależnienie od Facebooka wskazała trzy główne czynniki: FOMO, meldowanie się w różnych lokalizacjach oraz udostępnianie zdjęć. Zwróciła uwagę, że umożliwiają to przede wszystkim urządzenia mobilne, które dodatkowo zwiększają ryzyko uzależnienia<sup>17</sup>. Osoba zagrożona uzależnieniem

<sup>8</sup> Tamże, 1842.

<sup>9</sup> A. Alutaybi, D. Al-Thani, J. McAlaney, R. Ali, *Combating fear of missing out (FoMO) on social media: The FoMO-R method*, International journal of environmental research and public health 17.17 (2020), 1–2.

<sup>10</sup> Tamże, 3–4.

<sup>11</sup> J. Lee, *Dealing with FOMO through emotional design*, Espoo 2021, 31.

<sup>12</sup> A. Jupowicz-Ginalska, dz.cyt., 19.

<sup>13</sup> M. Griffiths, *Technological addictions*, Division of Clinical Psychology of the British Psychol Soc, February (1995), 14–15.

<sup>14</sup> M. Spitzer, dz.cyt., 115.

<sup>15</sup> M. Zająć, *Nastolatki 3.0-nowy raport NASK*, „e-mentor” 78.1 (2019), 60.

<sup>16</sup> A. Jupowicz-Ginalska, dz.cyt., 31.

<sup>17</sup> S.E. Flores, dz.cyt., 207.

od smartfona i social mediów najczęściej odnajduje zaspokojenie potrzeb, które sprawiają jej trudność w realnym świecie, w kontakcie bezpośrednim<sup>18</sup>.

Pojęcie uzależnienia od sieci społecznościowych nie jest zjawiskiem niezależnym. Rozumiane jest jako kategoria uzależnienia od Internetu ze względu na fakt, iż social media są aplikacjami działającymi właśnie w tej przestrzeni<sup>19</sup>. Badacz Mark Griffiths zwrócił uwagę, że zjawisko uzależnienia od Internetu nie dotyczy samej sieci, a tego, co się w niej znajduje<sup>20</sup>. Socjonomia internetowa polega na ograniczeniu kontaktu z innymi jedynie do Internetu, co skutkuje zaburzeniem relacji interpersonalnych w realnym życiu. Osoba uzależniona spędza większość czasu na tworzeniu swojego profilu online i przeglądaniu kont innych. Kolejnym typem uzależnienia od Internetu, powiązaniem z social mediami, jest *information addiction*. Uzależnienie polega na nadmiernym poszukiwaniu, zbieraniu i analizowaniu informacji znalezionych w Internecie<sup>21</sup>.

Mark Griffiths, analizując uzależnienie od Internetu, wyróżnił sześć kluczowych czynników, które definiują zjawisko: *wyrzistość*, *modyfikacja nastroju*, *tolerancja*, *objawy odstawienia*, *konflikt* oraz *nawrót*. Kryteria wskazują, że uzależnienie przejawia się w postaci nadmiernej aktywności, która staje się centralnym elementem życia osoby uzależnionej. Jednostka zaczyna traktować przestrzeń Internetu jako sposób na poprawę samopoczucia, a z czasem musi zwiększać intensywność swoich działań, aby osiągać te same efekty. Absencja w Internecie u osoby uzależnionej powoduje nieprzyjemne skutki emocjonalne i fizyczne. Problem prowadzi do konfliktów związanych ze sferą relacji i obowiązków. Nawrót to silna chęć powrotu do wcześniejszych zachowań, występuje u osób, które postanowiły na jakiś czas, zaniechać czynności kompulsywnych<sup>22</sup>.

Uzależnienie od smartfona przypomina inne uzależnienia behawioralne, takie jak hazard. Przyjemność związana z tymi czynami zwiększa ich częstotliwość, co prowadzi do obniżenia jakości życia i utraty kontroli. Procesy mózgowe związane z tym uzależnieniem są podobne do tych, które występują w uzależnieniach od substancji. Ponadto uzależnienie często współwystępuje z objawami depresji i lęków, w tym FOMO<sup>23</sup>. Sama świadomość posiadania przy sobie smartfona sprawia, że rozprasza on naszą uwagę, co udowodnił w swoich badaniach Adrian F. Ward. Może mieć to znacząco negatywny wpływ na koncentrację i wykonywanie zadań<sup>24</sup>. Uzależnieniu sprzyja przede wszystkim liczba wywołujących bodźców i emocji.

FOMO prowadzi do działania kompulsywnego, którym może być na przykład ciągle sprawdzanie konta w mediach społecznościowych lub poczucie obowiązku relacjonowania swojego życia. Zachowanie kompulsywne natomiast jest związane

<sup>18</sup> M. Spitzer, dz.cyt., 173.

<sup>19</sup> A. Tutgun-Ünal, L. Deniz, *Development of the social media addiction scale*, AJIT-e: Academic Journal of Information Technology 6.21 (2015), 52.

<sup>20</sup> M. Griffiths, *Internet addiction: Fact or fiction*, The Psychologist 12.5 (1999), 4.

<sup>21</sup> P.T. Nowakowski, *Uzależnienie od mediów*, Cywilizacja 28 (2009), 149–150.

<sup>22</sup> M. Griffiths, *Internet...*, dz.cyt., 1–2.

<sup>23</sup> Tamże.

<sup>24</sup> A.F. Ward, *Brain drain: The mere presence of one's own smartphone reduces available cognitive capacity*, Journal of the Association for Consumer Research 2.2 (2017), 146.

z uzależnieniem, ponieważ jest działaniem uporczywym, zależnym od zachowania lub substancji. FOMO wiąże się z objawami uzależnienia od zachowania, głównie poprzez: nadużywanie social mediów, objawy odstawienia, konflikt z innymi priorytetami oraz modyfikacją nastroju<sup>25</sup>. Ponad połowa badanych z wysokim FOMO deklaruje, że korzysta z social mediów dłużej niż planuje. Aż 36% zadeklarowało, że już teraz ma problem z uzależnieniem<sup>26</sup>. W kontekście uzależnienia od Internetu już w 1999 r. zwrócono uwagę na mechanizm błędnego koła, w którym jednostka w wyniku korzystania z sieci odczuwa poczucie osamotnienia i izolacji, przez co stara się korzystać jeszcze intensywniej, np. z social mediów, aby poprawić swój stan, co niewątpliwie pogłębia uzależnienie<sup>27</sup>.

Jakie są metody radzenia sobie z FOMO i uzależnieniami? W 2020 r. grupa badaczy postanowiła poszukać sposobu na pomoc osobom dotkniętym *Fear of Missing Out* i uzależnieniami wraz z rozwijającym się zjawiskiem<sup>28</sup>. Stworzono metodę nazywaną *FoMO Reduction Method* (FoMO-R), która została oparta na modelu trans-teoretycznym, składającym się z czterech etapów: przygotowania, planowania, działania i przeglądu<sup>29</sup>. FoMO-R polega na wykorzystaniu specjalnie zaprojektowanych broszur pomocniczych, które mają rozwinąć świadomość jednostki i dostosować odpowiednie środki zaradcze<sup>30</sup>. Sklasyfikowano również zależność między rodzajem lęku a kontekstem sytuacyjnym. Jednym ze sposobów na radzenie sobie z FOMO jest *self-talk*. Sprzeciw wobec pokusie wymawiany na głos, np.: w formie komunikatu: *nie muszę sprawdzać aktualizacji na Instagramie*, zwiększa poczucie kontroli i podbudowuje samocenę<sup>31</sup>. Pomocne może okazać się tworzenie *checklist*, szczególnie w przypadku lęku przed przegapieniem ze względu na natłok obowiązków. Dzięki tej metodzie, osoba ma pewność, że wszystko, co zaplanowała, zostało wykonane. Z kolei listy priorytetów pomagają w zarządzaniu sobą w czasie i oczekiwaniach, także uświadamiają, jaki rodzaj informacji jest dla jednostki najważniejszy, od kogo chce otrzymywać aktualizację, z czego powinna zrezygnować, aby zniwelować odczuwane FOMO. Istnieją również rozwiązania techniczne, takie jak: korzystanie z filtrów do klasyfikacji informacji i wiadomości, modyfikacja statusu (np. offline, zajęty) czy zarządzanie ustawieniami powiadomień<sup>32</sup>. Analiza porównawcza doświadczeń FOMO przed i po zastosowaniu FoMO-R wskazuje na znaczną poprawę w radzeniu sobie z problemem<sup>33</sup>. W 2021 r. na skutek zaobserwowanego trendu do wycofywania się z przestrzeni internetowej, rezygnacji z technologii, usług i posiadania kont w mediach społecznościowych zebrano i zbadano techniki, które sprzyjają temu procesowi. Metody skupiają się na celu niekorzystania ze smartfona jako obiektu pokusy,

<sup>25</sup> A. Alutaybi, D. Al-Thani, J. McAlaney, R. Ali, dz.cyt., 4–5.

<sup>26</sup> A. Jupowicz-Ginalska, dz.cyt., 32–33.

<sup>27</sup> M.E. Pratarelli, B.L. Browne, K. Johnson, *The bits and bytes of computer/Internet addiction: A factor analytic approach*, Behavior Research Methods, Instruments, & Computers 31.2 (1999), 310.

<sup>28</sup> A. Alutaybi, D. Al-Thani, J. McAlaney, R. Ali, dz.cyt., 1.

<sup>29</sup> Tamże, 6.

<sup>30</sup> Tamże, 8.

<sup>31</sup> Tamże, 6–7.

<sup>32</sup> Tamże, 3.

<sup>33</sup> Tamże, 18–19.

łączącego użytkownika z przestrzenią Internetu<sup>34</sup>. Jednym ze sposobów jest założenie na urządzenie mobilne gumki do włosów. Technika stworzona przez Brada Soroka ma stanowić wizualny i namacalny powód do zastanowienia, czy użytkownik używa smartfona w konkretnym celu, czy jest to jedynie działanie kompulsywne, któremu należy się przeciwstawić. Kolejną praktyką jest podejmowanie prób dystansowania się od smartfona poprzez wykluczanie go z przestrzeni zmysłowej (wzrokowej, słuchowej, dotykowej). Świadomość posiadania urządzenia, czucie wibracji w kieszeni, słyszenie dźwięku powiadomień czy widzenie telefonu leżącego w pobliżu prowadzi do pokusy sprawdzania aktualizacji. W związku z tym, sposobem może być stworzenie dedykowanego miejsca do ukrywania smartfona, np. w pudełku czy skrzynce. Technika wykorzystywana może być także grupowo w przypadku wspólnych spotkań z innymi. Istnieje możliwość zakupu specjalistycznych skrzynek do detoksu z funkcjami, takimi jak zamek czasowy. Funkcją, którą można ustawić w urządzeniu, jest długi kod dostępu, którego wpisywanie może zniechęcać do odblokowywania telefonu<sup>35</sup>. W 2023 r. u studentów jednego z uniwersytetów zaobserwowano trudności w utrzymaniu koncentracji podczas zajęć, które były wynikiem ciągłej potrzeby monitorowania social mediów<sup>36</sup>. Na podstawie przeprowadzonych badań wykazano, że większość osób uważa, że zmaga się z uzależnieniem<sup>37</sup>. Badacze w celu pomocy zdecydowali się zastosować metodę grupowej terapii rzeczywistości, opartą na modelu WDEP (*Willingness, Doing, Evaluation, Planning*)<sup>38</sup>. Technika realizowana jest za pomocą sesji grupowych moderowanych przez mentora. Spotkania mają na celu rozwój samoświadomości uczestników, którzy dzielą się swoimi myślami i emocjami związanymi z uzależnieniem. Następnie wyrażają gotowość do zmiany swojego zachowania, koncentrując się na ograniczeniu korzystania z social mediów. W trakcie sesji członkowie grupy wymieniają się doświadczeniami i dokonują samooceny. Mentor wyjaśnia emocjonalne uwarunkowania zachowań oraz wspiera motywację do kontynuowania procesu zmiany. Kolejny etap terapii obejmuje opracowanie planu działania, uwzględniającego dotychczasowe doświadczenia i cele uczestników. Na ostatnim spotkaniu mentor dokonuje podsumowania postępów terapeutycznych, przypominając uczestnikom o wcześniejszych zobowiązaniach i ustalonych planach<sup>39</sup>. Cechą terapii grupowej jest nawiązywanie relacji, które sprzyjają poczuciu przynależności, akceptacji oraz lojalności wobec grupy. Takie interakcje mogą prowadzić do trwałych zmian w zachowaniach uczestników, wyrażających się w długoterminowej poprawie ich funkcjonowania<sup>40</sup>.

<sup>34</sup> A. Krischkovsky, V. Fuchsberger, M. Tscheligi, *Making un-use: When humans disengage with technology*, Proceedings of the 2021 CHI Conference on Human Factors in Computing Systems 623 (2021), 1–2.

<sup>35</sup> A. Krischkovsky, V. Fuchsberger, M. Tscheligi, dz.cyt., 4.

<sup>36</sup> M.E. Mooy, M. Natalia, J. Taneo, *The Effectiveness of Reality Group Counseling in Reducing Social Media Dependency*, Bulletin of Counseling and Psychotherapy 5 (2023), 279–280.

<sup>37</sup> Tamże, 281.

<sup>38</sup> Tamże, 286.

<sup>39</sup> Tamże, 283–284.

<sup>40</sup> J.S. Chun, H.S. Shim, S. Kim, *A meta-analysis of treatment interventions for Internet addiction among Korean adolescents*, Cyberpsychology, Behavior, and Social Networking 20.4 (2017), 229–230.

W 2016 r. koreańscy badacze zbadali potencjał metody prowadzenia dziennika codziennego korzystania ze smartfona w domu (*home-based daily journal of smartphone use*). HDJ-S został opracowany przez Tae Young Choia i zespół badawczy Uniwersytetu Katolickiego w Daegu, opiera się na terapii poznawczo-behawioralnej (CBT). W dzienniku zapisuje się: czas korzystania ze smartfona dziennie, treści używanych, zapisywanych, wyszukiwanych w smartfonie oraz lokalizacje, w których korzystano ze smartfona. Dodatkowo każdej z kategorii towarzyszy rubryka na dokonanie refleksyjnej samooceny, w której użytkownik ewaluuje, czy korzystał z urządzenia w sposób właściwy. Kolejnym aspektem, który można zastosować w technice (głównie w przypadku młodzieży), jest zaangażowanie rodziców. Użytkownik HDJ-S może omówić swój problem, spostrzeżenia i doświadczane emocje z rodzicami, którzy stają się mediatorem i wsparciem osoby podczas terapii<sup>41</sup>. Może to wpłynąć pozytywnie na więzi rodzinne oraz motywację do rozpoczęcia wspólnych aktywności, które zastąpią czas dotychczasowo spędzany na użytkowaniu smartfona. Zaletą prowadzenia dziennika jest przede wszystkim zrozumienie problemu, poprzez zobrazowanie różnych czynników. Użytkownik może się dowiedzieć, np. w jakich okolicznościach korzysta z urządzenia najczęściej, co pozwoli mu na konkretne i świadome przekształcenie własnych nawyków. Uczestnictwo w HDJ-S może przyczynić się do zmian w zachowaniu, przez zwiększenie świadomości samokontroli i rozwoju umiejętności krytycznego myślenia. Wyniki badania wskazują na skuteczność tej metody<sup>42</sup>.

W kontekście uzależnienia od smartfonów wyróżnia się wiele aplikacji, które mogą pomagać osobom dotkniętym tym problemem. Pierwszą z nich jest AppDetox, program umożliwia samodzielne stworzenie reguł do ograniczenia korzystania z urządzenia. Przykładowo, użytkownik może korzystać z aplikacji tylko o określonych godzinach z odliczaniem czasu lub ograniczyć swój dostęp całkowicie w określonych porach dnia. Kolejnym przykładem jest NUGU (*No use is good use*), wyjątkową cechą programu jest czynnik interwencji grupowej i wsparcia społecznego. Użytkownicy aplikacji mogą tworzyć grupy, które wspólnie dążą do określonego celu lub ze sobą rywalizują. Program obejmuje monitorowanie korzystania z urządzenia, ustalanie zadań czy technikę *social learning*. Dostępne są również bardziej złożone systemy ICT, które zostały zaprojektowane w celu dostarczenia obiektywnej oceny oraz interwencji. Przykładem jest tzw. System zarządzania uzależnieniem od smartfona (SAMS), który integruje procedury monitorowania, transmisji danych, archiwizacji, analizy oraz mechanizmów feedbackowych<sup>43</sup>. Pozytywny wpływ mogą mieć również aplikacje rozwijające uważność, co potwierdza badanie z 2018 r., w którym przez 8 tygodni stosowano program z 9 zadaniami, takimi jak: skanowanie ciała, uważne oddychanie i chodzenie<sup>44</sup>. Badania z 2017 r. wskazują, że aplikacje

<sup>41</sup> H. Lee, M.J. Seo, T.Y. Choi, *The effect of home-based daily journal writing in Korean adolescents with smartphone addiction*, Journal of Korean Medical Science 31.5 (2016), 766.

<sup>42</sup> Tamże, 767.

<sup>43</sup> C.H. Ting, Y.Y. Chen, *Smartphone addiction*, w: *Adolescent addiction*, red. C.A. Essau, P.H. Delfabbro, Kota Samarahan 2020, 230–231.

<sup>44</sup> C.L. Ke, C. Shih-Tsung, *Applied mindfulness smartphone app helps mitigating smartphone addiction*, European Neuropsychopharmacology 29.1 (2019), 530–531.

typu self-help mogą skutecznie pomagać w regulowaniu zaangażowania w social media oraz uzależnienia od smartfonów<sup>45</sup>.

Przemysław Makles zwraca uwagę, że najważniejszym krokiem w walce z uzależnieniem jest rozpoznanie i przyznanie się do doświadczanego problemu<sup>46</sup>. Jednym ze sposobów radzenia sobie przez osoby uzależnione od mediów społecznościowych i smartfonów jest metoda zmniejszania atrakcyjności tych urządzeń. Można ją wykorzystać chociażby poprzez ustawienie czarno-białego ekranu. Ten rodzaj behawioralnej terapii może redukować odczuwaną przyjemność z użytkowania ze względu na eliminację bodźca koloru. Kolejnym sposobem jest selekcja i ograniczenie się do pozostawienia na pulpicie jedynie najważniejszych aplikacji. Nadmiar ikon na ekranie może powodować intuicyjne sprawdzanie platform i poszukiwanie na nich interakcji, które w efekcie prowadzą do zbyt dużego natłoku informacji. Badacz zwraca uwagę, że może mieć to negatywne konsekwencje w postaci: obniżenia efektywności, trudności w podejmowaniu decyzji oraz przeciążenia umysłowego. Warto wyeliminować dostęp do urządzenia po dniu pracy przez wyłączenie go i pozostawienie w oddzielnym pokoju, szczególnie w nocy, tak aby nie rozpraszać i nie zaburzać cyklu snu i regeneracji. Ze względu na fakt, że wykorzystujemy media, gdy odczuwamy nudę, pomocne może okazać się poświęcenie uwagi i czasu na hobby, życie towarzyskie, czytanie książek, aktywność fizyczną lub kulturową. Kluczowe w walce z nałogiem są determinacja i silna motywacja<sup>47</sup>.

Dumbphone'y są to telefony komórkowe, które poprzedzały erę smartfonów. Charakteryzują je: klawiatura z dziewięcioma klawiszami (T9), brak dotykowego ekranu oraz bardzo mała pojemność danych mobilnych. Funkcje typowe dla smartfonów, takie jak nowoczesne komunikatory, aplikacje czy przeglądarka internetowa są na tych urządzeniach słabo rozwinięte, korzystanie z nich jest niewygodne i nieatrakcyjne<sup>48</sup>. Urządzenia te mają zatem o wiele niższą tendencję do rozpraszania użytkownika, co okazało się korzystne dla osób pragnących cyfrowego odłączenia, tak zwanego *digital detox*<sup>49</sup>. Termin ten związany jest z szerszym pojęciem: *digital minimalism*. Jest to ograniczanie, kontrolowanie i filtrowanie przepływu informacji w komunikacji online, w celu optymalizacji korzystania z technologii. Powodem może być odczucie negatywnego oddziaływania mediów na sferę psychiczną<sup>50</sup>.

Minimalizm cyfrowy (ang. *digital minimalism*) można podzielić na trzy typy: *digital diet*, *digital detox* oraz *media asceticism*. *Digital diet* to ograniczenie

<sup>45</sup> B. Swar, T. Hameed, *Fear of missing out, social media engagement, smartphone addiction and distraction: Moderating role of self-help mobile apps-based interventions in the youth*, International Conference on Health Informatics SCITEPRESS 6 (2017), 139–144.

<sup>46</sup> P. Makles, *Uzależnienie od Internetu – wyzwania i strategie radzenia sobie z cyfrową zależnością*, Pedagogika. Studia i Rozprawy 32 (2023), 212.

<sup>47</sup> Tamże, 213–214.

<sup>48</sup> A. Rothschild, J. Lindqvist, *Swapping 5G for 3G: Motivations, Experiences, and Implications of Contemporary Dumbphone Adoption*, Proceedings of the ACM on Human-Computer Interaction 8 (2024), 33.

<sup>49</sup> Tamże, 2.

<sup>50</sup> M. Skivko, E. Korneeva, M. Kolmykova, *Digital minimalism as a leading limitation of media communications in the heyday of digital culture*, 6th International Conference on Social, Economic, and Academic Leadership 441 (2020), 61.

konsumpcji mediów przez ograniczony czas, w celu osiągnięcia lepszych, bardziej jakościowych wyników w określonych działaniach<sup>51</sup>. Nie oznacza rezygnacji z danego urządzenia. *Digital detox* jest to rezygnacja z wybranych urządzeń lub mediów na określony indywidualnie okres. Charakterystycznym czynnikiem zjawiska jest dostrzeżenie negatywnych aspektów ciągłego połączenia i chęć oporu. Trend nawiązuje również do nostalgii za przeszłością, w której ludzie mieli więcej czasu, bardziej wyraźnie zdefiniowaną przestrzeń i mniej stresujący styl życia<sup>52</sup>. *Media ascetism* jest to całkowita rezygnacja z użytkowania urządzeń cyfrowych. Zakłada krytyczne podejście do korzystania z mediów i krytyczną postawę wobec konsumpcyjnego społeczeństwa w ogóle. Może być włączony w zbiór specyficznych praktyk behawioralnych, przede wszystkim związanych z koncepcją zdrowego stylu życia<sup>53</sup>. Korzystanie z dumbphone'ów jest przykładem *digital detox*. Skutkiem detoksykacji może być JOMO (*Joy of Missing Out*). Termin stanowi przeciwieństwo FOMO i oznacza czerpanie radości z bycia poza światem wirtualnym<sup>54</sup>. Hasło zostało stworzone w 2012 r. przez Anila Dasha CEO marki Glitch. Następnie spopularyzowane przez Christine Crook, autorkę książki *The Joy of Missing Out*. Crook wskazuje, że JOMO to świadoma próba odłączenia się od Internetu w celu czerpania satysfakcji z otaczającej nas rzeczywistości. Styl życia JOMO, wiąże się z nawiązywaniem relacji w prawdziwym świecie oraz skupieniem się na sobie i własnych emocjach, bez martwienia się o to, co robią inni. JOMO daje możliwość mówienia „nie” w odniesieniu do technologii oraz tworzy nową przestrzeń otwartą na doświadczenia<sup>55</sup>.

*Dumbphone'y* są coraz częściej opisywane w popularnych mediach jako metoda na zmniejszenie lub ograniczenie cyfrowego rozproszenia. Trend ten często uwzględnia się jako propozycję pomocy dla młodzieży w unikaniu mediów społecznościowych<sup>56</sup>. Jego popularności sprzyja rosnąca świadomość rodziców wobec sieciowych zagrożeń. Również oni sięgają po dumbphone'y, aby móc być bardziej obecnym w życiu rodzinnym<sup>57</sup>. *Brakuje nam samokontroli, aby się odzwyczaić, więc pragniemy urządzeń, które aktywnie zapobiegają nam wciągania się w nie* [tłum. własne] – pisze Kyle Chayka, autor „The New Yorker”. Użytkownicy archaicznego telefonu komórkowego zwracają uwagę na znaczącą redukcję czasu poświęconego urządzeniu, co dzieje się za sprawą wykorzystywania go

<sup>51</sup> Tamże, 63.

<sup>52</sup> T. Syvertsen, G. Enli, *Digital detox: Resisting media and regaining authentic life*, ICA May 26.17 (2019), 1.

<sup>53</sup> M. Skivko, E. Korneeva, M. Kolmykova, dz.cyt., 64–65.

<sup>54</sup> kris, *JOMO zamiast FOMO. Ministerstwo radzi, jak odpocząć od Internetu*, <https://tvn24.pl/biznes/tech/co-to-jest-jomo-jak-radzic-sobie-z-fomo-wskazowki-ministerstwa-cyfrizacji-st4582972> (dostęp: 31.12.2024).

<sup>55</sup> J.G. Aurel, J. Grashyla, S. Paramita, *FoMO and JoMO phenomenon of active millennial Instagram users at 2020 in Jakarta*, International Conference on Economics, Business, Social, and Humanities 570 (2021), 724.

<sup>56</sup> A. Rothschild, J. Lindqvist, dz.cyt., 2.

<sup>57</sup> E. Vardy, *Adults and teens turn to 'dumbphones' to cut screen time*, <https://www.bbc.com/news/articles/c7227njm45eo> (dostęp: 09.06.2024).



jedynie, gdy zajdzie taka konieczność. Respondenci mówią również o zaniechaniu działań kompulsywnych<sup>58</sup>.

Prace w dziedzinie badań nad cyfrowym odłączeniem i analizy zjawiska detoksu cyfrowego skupiają się również na modyfikacji i ograniczeniu funkcji smartfona do przekształcenia go w dumbphone'a. Są to tak zwane metody łac. *in-situ* (na miejscu), opierające się na moderacji i technikach refleksji nad sobą i używaniem telefonów<sup>59</sup>. Jednak według niektórych respondentów, sama już forma smartfona ma dla nich potencjał rozpraszający. Urządzenie opisywali jako „głodnego potwora pragnącego uwagi”. Inni zauważają, że aplikacje, mające na przykład ograniczyć czas przed ekranem, można bezproblemowo wyłączyć. Zmodyfikowany smartfon również łatwo przywrócić do podstawowych funkcji, które mogą kusić użytkownika<sup>60</sup>. Omawiane korzystanie z dumbphone'a jest przykładem zbioru prac o aktywnej rezygnacji (lub całkowitym odrzuceniu) smartfonów. W tej dziedzinie przedstawia się dwie alternatywne drogi działania: obniżenie do dumbphone'a (lub odmowa aktualizacji do smartfona) lub całkowitą odmową posiadania telefonu komórkowego<sup>61</sup>.

Dzisiejszy świat coraz bardziej technologicznie monopolizuje usługi. Kupowanie biletów na wydarzenia kulturowe, podróżowanie, poczta czy bankowość zdają się bezpowrotnie ukierunkowywać na użytkowników smartfonów<sup>62</sup>. Wykorzystywanie dumbphone'ów może wiązać się zatem z utrudnieniami i doświadczeniem przymusowego cyfrowego odłączenia, które prowadzi do niemożności uczestnictwa w aktywnościach wymagających funkcji smartfona<sup>63</sup>. Negatywne doświadczenia z korzystania z dumbphone's wyróżnili respondenci w badaniu z 2024 r. Doznania wahały się od poważnych do irytujących. Jeden z respondentów po nocnym wypisie ze szpitala zdał sobie sprawę, że metro zostało zamknięte, zamówienie takśówki bez aplikacji okazało się wyzwaniem, mężczyzna musiał chodzić po okolicy z osłabionym organizmem, co zagrażało jego zdrowiu. Inne doświadczenie, określone jako irytujące, opisuje problem z brakiem dostępu do aplikacji umożliwiającej otwarcie drzwi do kompleksu mieszkaniowego<sup>64</sup>.

Korzystanie ze smartfona staje się również coraz częściej nieodłącznym elementem w wykonywaniu zawodu. Dostęp do poczty elektronicznej czy powiadomień w przypadku pilnych sytuacji staje się ograniczony dla użytkowników dumbphone's<sup>65</sup>. Frustrującym problemem uczestników badania jest niemożność uczestnictwa w czatach grupowych (często wykorzystywanych w pracy), odbieranie zdjęć i linków internetowych. Respondenci wskazują, że często muszą przypominać swoim znajomym o fakcie korzystania z nietypowego urządzenia, a prośby

<sup>58</sup> K. Chayka, *The dumbphone boom is real*, <https://www.newyorker.com/culture/infinite-scroll/the-dumbphone-boom-is-real> (dostęp: 10.04.2024).

<sup>59</sup> A. Rothschild, J. Lindqvist, dz.cyt., 6.

<sup>60</sup> K. Chayka, *The dumbphone boom is real*, <https://www.newyorker.com/culture/infinite-scroll/the-dumbphone-boom-is-real> (dostęp: 10.04.2024).

<sup>61</sup> A. Rothschild, J. Lindqvist, dz.cyt., 6.

<sup>62</sup> Tamże, 24.

<sup>63</sup> Tamże, 2.

<sup>64</sup> Tamże, 18.

<sup>65</sup> Tamże.

o spersonalizowany sposób kontaktu są źródłem poczucia winy<sup>66</sup>. Badacze wyróżniają pojęcie *offloadingu*, które w przypadku trendu, objawia się poprzez wykorzystywanie dodatkowych urządzeń lub wsparcie innych osób. Respondenci mówią o korzystaniu z odtwarzaczy muzycznych, GPS i aparatów fotograficznych. Niektórzy w koniecznych sytuacjach wykorzystują smartfona swoich bliskich, inni są zobligowani do posiadania dodatkowego, własnego, aby odebrać receptę lub skorzystać z bankowości<sup>67</sup>.

Pomimo możliwego napotkania trudności podczas detoksu, twórcy badania potwierdzają działanie dumbphone's jako narzędzia do poprawy zdrowia psychicznego i fizycznego<sup>68</sup>. Urządzenie ma między innymi potencjał obronny odciągania uwagi od korzystania ze smartfona. Respondenci zmagali się z problemami, takimi jak: *doomscrolling* (kompulsywne przeglądanie mediów), poczucie fizycznego i psychicznego obciążenia, rozproszenie i brak czasu dla bliskich<sup>69</sup>. Jeden z uczestników badania relacjonuje, że przez brak aparatu w dumbphone'ie przestał czuć przymus do robienia zdjęć, a brak ciągłego połączenia pozwolił mu na pełniejsze doświadczanie czasu spędzonego z synem. Pomimo iż wydaje się, że zniknięcie z sieci odbiera możliwość nawiązywania wielu nowych kontaktów, wypowiedzi respondentów zdają się temu zaprzeczać. Dowiadujemy się bowiem o sytuacjach nawiązywania spontanicznych dialogów w komunikacji miejskiej czy na spacerze z psem, do których wcześniej nie dochodziło ze względu na zajęcie smartfonem<sup>70</sup>.

Dumbphone przyniósł pozytywne rezultaty osobom zmagającym się z FOMO. Jeden z respondentów, przez rezygnację ze smartfona, przestał czuć poczucie przytłoczenia natłokiem informacji. Korzystanie z dumbphone'a zmobilizowało go do wybrania jednego konkretnego źródła wiadomości, które uważa za wiarygodne<sup>71</sup>. Uczestnicy badania zwracali uwagę, że poczucie FOMO, związane z przepływem informacji na social mediach, zniknęło w zakresie od tygodnia do dwóch. Respondenci opowiadali o pozytywnych skutkach rezygnacji z komunikatorów internetowych. Dla wielu osób rzadszy kontakt z innymi zyskał na jakości. Zamiast wysyłania memów, przesyłają i odbierają rzeczywiście istotne informacje. W kontekście czatu grupowego na aplikacji WhatsApp, jeden z ankietowanych zdał sobie sprawę ze złudnego poczucia połączenia, które uzależniał od korzystania z programu, a które nie zmieniło się po przejściu na dumbphone'a. Utracone relacje w wyniku braku dostępu do smartfona, uczestnicy oceniali obojętnie, stwierdzając, że najwyraźniej nie były one istotne<sup>72</sup>. Co ciekawe, osoby, wykorzystujące dumbphone'y, odczuwały przynależność do grupy innych użytkowników tego urządzenia<sup>73</sup>.

Dumbphone'y mają cechy, które mogą pomóc w walce z uzależnieniami technologicznymi i FOMO. Przede wszystkim eliminują nieustanny dostęp do przestrzeni

---

<sup>66</sup> Tamże, 20.

<sup>67</sup> Tamże, 22.

<sup>68</sup> Tamże, 1.

<sup>69</sup> Tamże, 12.

<sup>70</sup> Tamże, 19.

<sup>71</sup> Tamże.

<sup>72</sup> Tamże, 21.

<sup>73</sup> Tamże, 3.

internetowej i social mediów, przez co użytkownik wyzbywa się działań kompulsywnych. Brak dostępu do technologii smartfona eliminuje bodźce, takie jak powiadomienia z aplikacji<sup>74</sup>. Zmienia również sposób postrzegania i doświadczania rzeczywistości przez wyzbycie się poczucia obowiązku relacjonowania życia. Korzystanie z dumbphone'a często motywuje użytkowników do podejmowania realnych aktywności i wartościowej selekcji<sup>75</sup>. Trend jest jednak stosunkowo nowy, nie istnieje więc wiele badań w tej dziedzinie. Dumbphone'y mają zarówno potencjał do wywołania JOMO (*Joy of Missing Out*), jak i pogłębienia FOMO, przez brak dostępu do informacji i ograniczony kontakt ze światem<sup>76</sup>. Przyszłe badania będą miały na celu zbadanie skutków wykorzystywania dumbphone'ów w dłuższej perspektywie czasowej<sup>77</sup>. Warto zauważyć, że decyzje o zmianie smartfona na dumbphone'a powinno poprzedzać dostrzeżenie problemu i silną chęć zmiany połączoną z motywacją.

### 3. EFEKTY KORZYSTANIA Z DUMBPHONE'ÓW NA PODSTAWIE WYBRANYCH FILMÓW NA YOUTUBIE

Głównym celem niniejszych badań jest określenie i scharakteryzowanie, w jaki sposób korzystanie z dumbphone'ów może przyczynić się do pomocy osobom zmagającym się z FOMO i uzależnieniami od mediów społecznościowych. Przedstawiony cel badawczy można przedstawić w formie następujących pytań:

- Jakie są powody, dla których osoby decydują się na korzystanie z dumbphone'a?
- Co odczuwają osoby podczas technologicznego detoksu?
- Jakie aspekty technologiczne dumbphone'ów użytkownicy uważają za pomocne?
- Czy korzystanie z dumbphone'ów jest pomocne w redukcji FOMO i uzależnień technologicznych?
- Jak długo osoby są w stanie wytrzymać bez smartfonów, wykorzystując dumbphone'y?

Podjęta w pracy problematyka badawcza pozwala sformułować następujące hipotezy badawcze:

#### **Hipoteza 1**

Korzystanie z dumbphone'a prowadzi do zwiększenia efektywności zarządzania czasem i poprawy jakości życia psychicznego w kontekście redukcji korzystania z social mediów.

#### **Hipoteza 2**

Osoby korzystające z dumbphone'ów zapominają o dotychczasowej potrzebie sprawdzania powiadomień, aktualizacji w mediach czy relacjonowania swojego życia w przestrzeni internetowej.

<sup>74</sup> Tamże, 12.

<sup>75</sup> Tamże, 19.

<sup>76</sup> Tamże, 29.

<sup>77</sup> Tamże, 28.

### Hipoteza 3

Użytkownicy dumbphone'ów podejmują różne aktywności fizyczne i hobby w ramach czasu, który dotychczas wykorzystali na obecność w mediach.

W celu przeprowadzenia badania wybrano metodę analizy zawartości mediów. Polega ona na szczegółowym, systematycznym i możliwie obiektywnym badaniu treści oraz form przekazów medialnych tak, aby uchwycić społeczną rzeczywistość. Metoda obejmuje zebranie i porównanie danych empirycznych, na których podstawie badacz formułuje rzetelne wnioski<sup>78</sup>. Naukowa analiza powinna opierać się na zaplanowanym i racjonalnym schemacie, w którym treść wybierana jest z jawnymi oraz konsekwentnie stosowanymi regułami<sup>79</sup>.

Materiał badawczy stanowią wybrane filmy na portalu YouTube, w których twórcy podejmują wyzwanie zamienienia smartfona na dumbphone'a przez określony czas. Do badania wybrano losowo trzy filmy z portalu Youtube, o długości od 7 do 12 minut, w których twórcy podejmują się eksperymentu korzystania z dumbphone'ów przez: tydzień, miesiąc oraz rok. Na potrzeby przeprowadzenia analizy zawartości skonstruowano klucz kategorizacyjny, składający się z następujących kategorii analitycznych:

#### Kategoria 1

Powody, dla których osoba postanowiła podjąć się wyzwania zmiany smartfona na dumbphone'a

#### Kategoria 2

Przebieg eksperymentu (doświadczenia)

#### Kategoria 3

Wnioski oraz podjęte zmiany po zakończeniu eksperymentu

Pierwszy taki film powstał w 2016 r. na kanale Erica Griffin. Autorka wraz z innym twórcą Michealem Fisherem korzystali z dumbphone'ów przez tydzień. Griffin jako powód przystąpienia do challenge, podała chęć sprawdzenia tego, jak będzie się czuć. W części ukazującej rezultaty wyzwania wskazała, iż uświadomiła sobie, że jest uzależniona od otrzymywania natychmiastowej satysfakcji, dostępu do informacji i sieci kontaktów. Miała poczucie obowiązku bycia online przez swój zawód oraz kontakt z innymi, doświadczała również FOMO, co według niej sprawiało, że nie byłaby w stanie zrezygnować ze smartfona na dłużej. Wskazała, że najprawdopodobniej z podobnymi problemami zmaga się również młode pokolenie, co zostało ukazane za pomocą zdjęcia, na którym grupa ludzi w nastoletnim wieku wpatrzona była w ekrany smartfonów. Challenge był dla niej uciążliwy, urządzenie nie spełniło oczekiwań.

Micheal Fisher nie oznajmił powodów, dla których zdecydował się podjąć wyzwanie, ani o uświadomionych problemach. Korzystanie z dumbphone'a było dla niego satysfakcjonujące ze względu na nostalgię przestarzałej technologii, natomiast

<sup>78</sup> S. Michalczyk, *Uwagi o analizie zawartości mediów*, *Rocznik Prasoznawczy* 3 (2009), 95–97.

<sup>79</sup> J. Idzik, R. Klepka, *O analizie zawartości, czyli jak badać medialne obrazy świata?*, w: *Medialne obrazy świata*, red. A. Kędroń, Kraków 2019, 14–15.

na pewno nie zdecydowałby się do niej wrócić na stałe. Idea materiału różni się jednak od tych, które powstają dziś. Celem stworzenia filmu nie było raczej odnalezienie środka pomocy problemom, jakie wywołuje smartfon i nieustanne bycie online, ale sprawdzenie czy funkcje i technologia dumbphone'a jest w stanie sprostać współczesności. Możemy tu wywnioskować na podstawie podsumowania, w którym Erica oznajmia, że technologia użyteczna jest tylko wtedy, gdy wybieramy tę, która jest nowoczesna. Uzupełnia, zwracając się do widza, że jeśli jesteś użytkownikiem smartfona, to powrót do dumbphone'a jest nieopłacalny. Analogicznie Fisher wskazuje, że większość dzisiejszych społeczności zbudowanych jest na przeświadczeniu, że jesteśmy zawsze połączeni i nie jesteśmy w stanie sprostać dumbphone'om. Oprócz tego twórcy nie wykluczyli korzystania z aplikacji mobilnych, próbowali robić to w niekonwencjonalny sposób za pomocą swoich futurephone'ów (nowoczesne dumbphone'y, które mają dostęp do aplikacji, ale korzystanie z ich funkcji jest ograniczone i uciążliwe). Znamienna jest również tematyka kanałów obu autorów, która skupia się wokół testowania najnowszych rozwiązań technologicznych i gloryfikacji postępu dziedziny<sup>80</sup>.

Materiał opublikowany na kanale Erica Griffin stanowił inicjację trendu, który zyskał na znaczeniu i jest obecnie nadal popularny. Na platformie YouTube twórcy publikują filmy, dokumentujące ich doświadczenia związane z okresową rezygnacją z korzystania ze smartfonów, które zamieniają na dumbphone'y. Wyzwanie wpisuje się w szeroko pojęty detoks technologiczny, który polega na systematycznym ograniczeniu użycia technologii mobilnych oraz aplikacji, w szczególności mediów społecznościowych. Uczestnicy tego procesu często wskazują jako motywację dostrzegany u siebie problem nadmiernego czasu spędzanego przed ekranem, przeładowania informacyjnego, kompulsywnego działania (np. *doom scrolling*), FOMO czy uzależnienia.

#### 4. WYNIKI BADAŃ ZAWARTOŚCI MEDIÓW

Film *Using a flip phone for a week* został opublikowany 19 listopada 2023 r. na YouTube na kanale Serafina Gargiulo. Autorka wykorzystywała przez tydzień flipphone'a (rodzaj dumbphone'a z charakterystyczną klapką). Materiał rozpoczyna się sceną, w której do zamykanej na klucz skrzynki zostaje włożony smartfon oraz smartwatch. Następnie zamknięty kontener zostaje schowany pod łóżko, po czym od razu zaczynają wydobywać się z niego dźwięki dzwonka oraz wibracje. Zostaje więc dodatkowo przysłonięty narzut łóżka. Następuje krótkie cięcie, po którym widzimy bohaterkę korzystającą z dumbphone'a, a scenie towarzyszy dźwięk nagranej poczty głosowej, w której słychać zdanie: *Sorry that I couldn't get to the phone im currently using my flip phone for a little bit so reach me there if you need me* (Przepraszam, że nie mogłem odebrać telefonu – obecnie korzystam przez jakiś czas z mojego telefonu z klapką, więc jeśli mnie potrzebujesz, skontaktuj się ze mną tam)<sup>81</sup>.

<sup>80</sup> E. Griffin, *Flip Phone Challenge: COMPLETE! (Feat. Micheal Fisher)*, 11.09.2016, <https://www.youtube.com/watch?v=SCZLad2Ni0U> (dostęp: 31.12.2024).

<sup>81</sup> S. Gargiulo, *using a flip phone for a week*, 19.11.2023, [https://www.youtube.com/watch?v=3jEc73R\\_SBc](https://www.youtube.com/watch?v=3jEc73R_SBc) (dostęp: 31.12.2024).

Tak zainscenizowany fragment można zinterpretować jako odcięcie się od bodźców, które zdają się wyjątkowo uciążliwe i trudne do odseparowania, co zostaje ukazane przez dodatkowe narzucenie kołdry na schowane już przedmioty. Treść poczty głosowej wskazuje na ograniczenie możliwości kontaktu tylko do flipphone'a. Przez minimalistyczne funkcje urządzenia można zatem zrozumieć, że wiadomość najprawdopodobniej sformułowana jest do osób, które próbowałyby kontaktować się przez social media, jednak przez poddanie się eksperymentowi będzie to niemożliwe<sup>82</sup>.

Autorka miała dumbphone'a od kilku miesięcy i korzystała z niego sporadycznie w niektórych sytuacjach. Po czasie z ciekawości postanowiła sprawdzić, jak będzie wyglądało korzystanie z urządzenia przez tydzień. Mówiąc o powodach detoksu, wskazuje, że nie chce, aby ludzie lub inne czynniki mogły kontrolować, jak czuje się sama ze sobą. Uważa, że świat wewnętrzny (związany z myślą, ciałem i stanem emocjonalnym) znacząco wpływa na to, jak człowiek postrzega otaczającą go rzeczywistość, dlatego też za cel postawiła sobie zadbanie o tę przestrzeń przez detoks od smartfona i social mediów. Twórczyni przywołuje również fragment cytatu audio, w którym kanadyjski autor Bob Proctor oznajmia, że w momencie, w którym świat zewnętrzny przejmie kontrolę nad jednostką, będzie ona zgubiona<sup>83</sup>.

Początkowo w materiale eksperyment zostaje ukazany poprzez przygotowanie, w którym bohaterka przenosi kilka najważniejszych kontaktów na dumbphone'a; planuje (najprawdopodobniej) w formie fizycznej tygodniowe treningi, które dotychczas były zapisane w dedykowanej aplikacji, blokuje na laptopie dostęp do social mediów (na wyświetlaczu widzimy m.in. YouTube, Instagram, Facebook, TikTok) oraz innych programów, które mogłyby być rozpraszające. Wysyła również prośbę do swojej przyjaciółki, aby ta kontynuowała za Serafinę Snapchat streaks<sup>84</sup>. Ostatnią czynnością poczynioną w przygotowaniach jest ustawienie elektronicznego zegara, który będzie zastępował funkcje smartfona, takie jak budzik i możliwość sprawdzenia czasu po przebudzeniu. Następnie po cięciu pojawia się napis *embracing the silence* („zanurzenie się w ciszy”)<sup>85</sup>.

Autorka zwraca uwagę, że pierwsze co zauważyła podczas detoksu, nie była sama obecność dumbphone'a, ale absencja smartfona. W materiale pojawiają się sceny, w których bohaterka spaceruje pośród natury i wykonuje codzienne czynności (mycie, gotowanie itp.). Symultanicznie opowiada, że ma wrażenie, iż niemal zawsze słucha muzyki lub podcastów, szczególnie rano, zatem brak dostępu do tej funkcji sprawił, że *zanurzyła się w ciszy*. Następnie melodia z tła materiału zostaje wyciszona, a widz słyszy oryginalną ścieżkę towarzyszącą czynnościom (dźwięk samochodów w korku, dźwięk odkurzacza, dźwięk ciszy)<sup>86</sup>.

Czasochłonność pisania na klawiaturze numerycznej sprawiła, że bohaterka bardziej intencjonalnie dobierała osoby, z którymi chce się kontaktować. Dodatkowo

---

<sup>82</sup> Tamże.

<sup>83</sup> Tamże.

<sup>84</sup> Tamże; funkcja aplikacji Snapchat, polegająca na prowadzeniu statystyki liczby dni, w których użytkownik wysłał innemu przynajmniej jedno zdjęcie w ciągu 24h.

<sup>85</sup> Tamże.

<sup>86</sup> Tamże.

wspomina, że przez taki sposób pisanie tekst nabrał na znaczeniu (przez bardziej świadomy dobór słów), zaczęła stosować więcej skrótów niż dotychczas. Dzwonienie za pomocą dumbphone'a sprawiało autorce radość, najprawdopodobniej przez formę urządzenia z klapką, które jak żartobliwie opowiada wzbudzało w niej skojarzenia spotkań biznesowych. Jako ulubioną funkcję dumbphone'a wymienia robienie zdjęć, które również przyniosło jej wiele satysfakcji. Funkcją, której dumbphone nie miał, a do której Serafina była przyzwyczajona, był GPS. Rozwiązaniem stało się zapisywanie trasy na kartce po wcześniejszym sprawdzeniu mapy w komputerze. Według autorki, brak GPS przyczynił się do rozwinięcia świadomości przestrzennej, orientacji i lepszego poznania lokalnych tras. Podczas omawianego wątku pojawia się scena w samochodzie, Serafina wspomina w niej o zauważonym zachowaniu, w którym z przyzwyczajenia na próżno chciała podpiąć swój telefon kablem do komputera samochodu<sup>87</sup>.

Podczas detoksu od smartfona pojawiły się niespodziewane problemy, takie jak: logowanie do szkolnego konta wymagało weryfikacji dwuetapowej, pobranie pliku wymagało zeskanowania kodu QR, odebranie paczki z lokalnego punktu wymagało kodu wysłanego na smartfona. Natomiast fakt potrzeby odnalezienia rozwiązań w tych sytuacjach wywołał u autorki satysfakcję<sup>88</sup>.

Serafina zwróciła uwagę na wzmożoną produktywność wywołaną brakiem smartfona, co wydaje jej się oczywiste, o czym świadczą słowa *I know it's kind of obvious* („wiem, że to dość oczywiste”)<sup>89</sup>. W innej krótkiej scenie oznajmia widzowi, że jest godzina 19.00 i nie została przez cały dzień rozproszona przez telefon ani social media. Mówiąc o sieciach społecznościowych, wskazuje na łatwość zaangażowania się w życie innych, co może prowadzić do zaniedbania własnego stanu. Serafina oznajmia, że lubi wiedzieć, co robią inni, ale uważa również, że nie należy przesadnie się w to angażować. Nie odczuwa złych emocji do social mediów, ale zależy jej na podejmowaniu przemyślanych i intencjonalnych działań w swoim życiu. Symultanicznie ukazywane są sceny, w których autorka korzysta ze smartfona (doomscrolluje social media, pisze na urządzeniu). Autorka oznajmia, że w przeszłości zdarzało się jej już usuwać social media na jakiś czas, więc spodziewała się, że nie będzie to dla niej najtrudniejsza część detoksu. Najwięcej trudności sprawiał jej brak dostępu do muzyki. Podczas montażu filmów nie spodziewała się, że będzie stanowić to dla niej tak znaczącą różnicę. Serafina wyznaje, że czuje lekkość związaną z małą liczbą otrzymywanych wiadomości, które czasami bywały dla niej rozprasające, pomimo że lubi kontaktować się z innymi<sup>90</sup>.

Korzystanie z dumbphone'a pomogło autorce doświadczać momentów bardziej świadomie i zwiększyło jej poczucie obecności. Według niej stało się to za sprawą zniknięcia rozpraszaczy, takich jak: social media, informacje w sieci oraz powiadomienia o wiadomościach i połączeniach. Serafina miała również poczucie,

<sup>87</sup> S. Gargiulo, *using a flip phone for a week*, 19.11.2023, [https://www.youtube.com/watch?v=3jEc73R\\_SBc](https://www.youtube.com/watch?v=3jEc73R_SBc) (dostęp: 31.12.2024).

<sup>88</sup> Tamże.

<sup>89</sup> Tamże.

<sup>90</sup> Tamże.

że ma więcej czasu, co pozwoliło jej na zarządzanie nim w bardziej intencjonalny sposób. Pierwsze dni bez smartfona nie miały dla autorki w ogóle negatywnego wymiaru. Przypisuje to swojemu rozwiniętemu światu wewnętrznemu, dzięki któremu jest w stanie spędzać w satysfakcjonujący sposób czas sama ze sobą. Oznajmia natomiast, że jest to związane z jej obecną sytuacją życiową i w przypadku, w którym wykonywałaby wyzwanie w czasach liceum, najprawdopodobniej doświadczałaby FOMO i musiałaby zrezygnować z eksperymentu. Pojawiały się sytuacje, w których odczuwała chęć skorzystania ze smartfona, o czym przypominał jej np. zapamiętany rytm dnia, w którym po obiedzie zawsze sprawdzała aktualizację na social mediach. Serafina oznajmia, że w przebiegu eksperymentu wspierał ją fakt, iż była ciągle zajęta różnymi czynnościami, takimi jak zdalny staż. Powróciła dodatkowo do nawyku czytania książek, który zaniedbała. Miała więcej czasu na myślenie, co jednak przybrało formy nadmiaru i okazało się mieć negatywne znamiona. Serafina wspomina, że popadła w lekki obłęd przez ograniczony kontakt z innymi, do którego dodatkowo przyczynił się wakacyjny wyjazd jej współlokatorów. Dumbphone sprawił więc, że zamknęła się w *own little bubble* („własnej bańce”)<sup>91</sup>.

Serafinie udało się sukcesywnie ukończyć wyzwanie. Podsumowując, oznajmia, że jest w dobrym stanie psychicznym. Następnie pojawia się scena, w której wyjmuje z zamkniętej skrzyni swojego smartfona i sprawdza, co ją ominęło. Autorka oznajmia, że wyzwanie było dla niej satysfakcjonujące i planuje w przyszłości podobne aktywności, które zaangażują ją w korzystanie z dumbphone’a. Wskazuje natomiast, że korzystanie z urządzenia na co dzień jest nie zrównoważone. Po wyzwaniu wdrożyła do swojego życia kilka zmian w kontekście korzystania ze smartfona. Pozostawiła przy swoim łóżku zegar elektroniczny tak, aby nie korzystać ze smartfona po przebudzeniu, ograniczyła czas na korzystanie ze smartfona podczas dnia, szczególnie o poranku, gdzie przez pierwsze 3 godziny dnia stara się wykonywać produktywne czynności. Nie używa również smartfona po godzinie 21.00. Te zmiany okazały się dla niej rewolucyjne, natomiast oznajmia, że nie stanowią one rygoru, a jedynie pomocne nawyki, które stara się implementować. Serafina pozostała przy wykorzystywaniu dumbphone’a w niektórych sytuacjach, takich jak: spacerowanie w górach czy wyjście na plażę, gdzie chce w pełni odczuwać chwilę. Inną zmianą jest pozostawianie wylogowaną z aplikacji Instagram podczas tygodnia i sprawdzanie go dopiero w niedziele. Zauważyła również, że przez doświadczenie z dumbphone’em zaczęła o wiele więcej dzwonić. Na koniec materiału Serafina formułuje radę, aby widz następnym razem, gdy będzie korzystał z social mediów lub wysyłał wiadomość tekstową, zastanowił się, dlaczego to robi. Wskazuje istotę podejmowania świadomych działań w kontekście technologii, nad czym sama nieustannie stara się pracować<sup>92</sup>.

Film *I used a dumb phone for 30 days* został opublikowany na platformie YouTube na kanale Karla Holt 29 stycznia 2021 r. Autorka wykorzystywała dumbphone’a

<sup>91</sup> S. Gargiulo, *using a flip phone for a week*, 19.11.2023, [https://www.youtube.com/watch?v=3jEc73R\\_SBc](https://www.youtube.com/watch?v=3jEc73R_SBc) (dostęp: 31.12.2024).

<sup>92</sup> S. Gargiulo, *using a flip phone for a week*, 19.11.2023, [https://www.youtube.com/watch?v=3jEc73R\\_SBc](https://www.youtube.com/watch?v=3jEc73R_SBc) (dostęp: 31.12.2024).



przez 30 dni. Materiał stanowi podsumowanie wyzwania, w którym nie pojawiają się dzienne aktualizacje. Autorka tłumaczy, że jest to spowodowane faktem, iż do tworzenia materiałów wykorzystuje smartfona, który podczas nagrywania poszczególnych scen mógłby ją rozpraszać. Nagranie składa się zatem głównie ze statycznej sceny, w którym bohaterka opowiada o swoich doświadczeniach, siedząc naprzeciwko kamery. Pojawiają się jednak, krótkie ujęcia, tabele i fotografie, które urozmaica ją obraz i zgłębiają poszczególne wątki<sup>93</sup>.

Materiał rozpoczyna się krótką sceną, w której autorka włącza swojego dumbphone'a. Powód, dla którego Karla zdecydowała się podjąć wyzwania, zostaje wprowadzony przez przytoczenie tła historycznego. Autorka zadaje sobie żartobliwie autonomiczne pytanie, dlaczego wybrała akurat tak szczególny okres. Symultanicznie pojawiają się zdjęcia pochodzące z tygodnika „TIME”, które przywołują wydarzenia, takie jak: pandemia Covid-19, śmierć koszykarza Kobego Bryanta, protesty Black Lives Matter, pożary w Stanach Zjednoczonych. Widz może zinterpretować to jako paradoks, w którym aktywnie relacjonowane wydarzenia w mediach, budziły u wielu wzmogłą chęć ich śledzenia i bycia na bieżąco. Samo zalecenie pozostania w domach wiązało się dla wielu osób ze wzmogłą aktywnością w Internecie, ze względu ograniczone możliwości aktywności. Karla zdecydowała podjąć się wyzwania ze względu na dostrzeżenie znacząco zwiększonego czasu korzystania ze smartfona. Wzrosło z 2 godzin (które autorka ocenia jako bezpieczny czas) do 12 godzin (co autorka ewaluuje jako niezdrowe). Jako przyczynę wskazuje przeniesienie toku nauczania stacjonarnego na zdalne. Stwierdziła, że jest w stanie zmienić ten aspekt swojego życia na krótki czas i zobaczyć, co się stanie<sup>94</sup>.

Jako metody wykorzystane podczas wyzwania, wskazuje za pomocą stworzonej grafiki: zmianę telefonu, możliwość korzystania z aplikacji Spotify przez godzinę dziennie podczas treningu fizycznego, korzystanie z aplikacji WhatsApp do pracy online. Widz nie dowiaduje się natomiast czy do dwóch wskazanych aplikacji używany był smartfon czy inne urządzenie<sup>95</sup>. Mówiąc o przebiegu doświadczenia, autorka wymieniła oglądanie seriali na platformie Netflix jako popularną aktywność w czasie pandemii. Wspomina natomiast, że szybko doświadczyła w tej kwestii monotonii i wyczerpała dostępną zawartość. Zaczęła więc poświęcać swój czas innym aktywnościom, do których należało m.in. gra na gitarze i nauka nowych melodii. Powróciła również do nawyku czytania książek dla rozrywki, czego doświadczała wcześniej w dzieciństwie. W jej obecnej pozycji życiowej czytała głównie treści związane ze szkołą i pracą. Karla zaczęła również śledzić informacje w prasie, korzystając z subskrypcji papierowego wydania „The New York Times” oraz „The Economist”. Do tej pory nie zwracała uwagi na wydarzenia, chyba że zyskiwały one rozgłos, który sprawiał, że stawały się tematem rozmów z innymi. Aplikacje newsowe (na ekranie pojawia się grafika przykładowej aplikacji z animacją scrollowania) wywoływały u autorki negatywne emocje oraz nie miała na nie

<sup>93</sup> K. Holt, *I used a dumb phone for 30 days*, 29.01.2021, <https://www.youtube.com/watch?v=USCeQ2xTx7c&t=9s> (dostęp: 31.12.2024).

<sup>94</sup> Tamże.

<sup>95</sup> Tamże.

czasu. Nawyk pozostał u niej po zakończeniu wyzwania, natomiast sprostowuje, że nie czyta pełnej zawartości wydań, mając na względzie własną szczerość, najprawdopodobniej zrezygnuje z subskrypcji w najbliższym czasie<sup>96</sup>. Na potrzeby opisanego doświadczenia z dumbphone'em Karla formułuje dwa typy skupienia, z czego jeden nazywa *sprint*, a drugi *endurance*. Pierwszy z wymienionych rozumie jako szybkie pełne skupienie na jednej rzeczy z tendencją do aktywnego zmieniania obiektu zainteresowania w krótkim czasie. Jako przykład ćwiczenia *sprintu* przywołuje korzystanie z technologii smartfona i komputera. *Endurance* rozumie jako pełne zaangażowanie i skupienie na jednej rzeczy bez zmieniania obiektu. Karla oznajmia, że rozwinięty *sprint* nie jest pomocny w aktywnościach typu *endurance* i tak samo w odwrotnej sytuacji. Autorka uważa, że ma dobrze rozwinięty *sprint* (gdy to oznajmia na ekranie ukazuje się animacja scrollowania aplikacji Pinterest) i że zależało jej na wzmocnieniu typu skupienia *endurance*, który pomógłby jej w nauce oraz w wykonywaniu ćwiczeń fizycznych. Przez brak dostępu do smartfona, który umożliwiał jej multi-tasking, udało jej się to osiągnąć. Zauważyła, że podczas detoksu była w stanie przez dłuższy czas czytać podręczniki oraz książki wnikliwie, analizując treść. Przyczyniło się to również do większego zainteresowania poszczególnymi dziedzinami i chęcią głębszej eksploracji<sup>97</sup>. Karla podczas miesiąca z dumbphone'em czuła większe zaangażowanie w swoją pracę, naukę oraz relację z innymi. Wspomina, że była w stanie wytworzyć głębszą więź ze swoją rodziną oraz znajomymi, co uważa za wartościowe. Symultanicznie pojawia się natomiast ujęcie, w którym autorka rozmawia z kimś poprzez czat wideo na smartfonie, a na biurku stoi otwarty laptop. Miała poczucie większego zrelaksowania wraz z odłączeniem od Internetu, co pozwoliło jej skupić się na teraźniejszości życia. Przyczyniło się to również do lepszego zarządzania zadaniami, które wykonywała pojedynczo bez przytłoczenia nadchodzącymi, o których przypominały jej powiadomienia smartfona. Karla przez eksperyment poznała lepiej siebie i zrozumiała, jaki wpływ technologia może wywierać na jednostkę. Nauczyła się, że nie trzeba być online, aby wykonywać dane czynności w określonym terminie. Tłumaczy to przykładem lęku przed nieuczestniczeniem w edukacyjnej aplikacji Canvas, która służyła jej między innymi do pozyskiwania informacji na temat terminów prac domowych oraz testów. W ramach rozwiązywania zapisywała terminy w papierowym kalendarzu, co jak wspomina pomogło jej lepiej zarządzać czasem niż w przypadku gdy oczekiwała na powiadomienie z aplikacji Canvas o zbliżającym się terminie. Uważa, że poleganie na narzędziu technologicznym wpływa negatywnie na świadomość tego, co i kiedy trzeba wykonać, a brak smartfona pozwolił jej lepiej zarządzać sytuacją<sup>98</sup>. Po eksperymencie Karla zmodyfikowała ustawienia powiadomień *push* w swoim smartfonie. Wskazuje, że przed eksperymentem otrzymywała powiadomienia z aplikacji, takich jak: ESPN czy „The New York Times”, co uważa obecnie za zbędne.

<sup>96</sup> K. Holt, *I used a dumb phone for 30 days*, 29.01.2021, <https://www.youtube.com/watch?v=USCeQ2xTx7c&t=9s> (dostęp: 31.12.2024).

<sup>97</sup> Tamże.

<sup>98</sup> K. Holt, *I used a dumb phone for 30 days*, 29.01.2021, <https://www.youtube.com/watch?v=USCeQ2xTx7c&t=9s> (dostęp: 31.12.2024).

Dźwięk powiadomienia ma dla niej rozpraszający charakter, który motywuje ją do sprawdzenia danej informacji. Powiadomienia ograniczyła zatem jedynie do wiadomości tekstowych (w tym WhatsApp), aplikacji bankowej i połączeń telefonicznych. Wskazuje, że może przyczynić się to do zmniejszenia czasu spędzonego na korzystaniu ze smartfona, ponieważ najczęściej po urządzenie sięga po usłyszeniu danego dźwięku. Autorka usunęła ze swojego smartfona zbędne aplikacje, za które uważała: wszystkie social media, programy, do których ma dostęp na laptopie, aplikacje Gmail. Oznajmia, że na urządzeniu ma aktualnie jedynie aplikacje systemowe oraz program Quizlet i Forest (pozostawiła je ze względu na zauważoną zmniejszoną efektywność po usunięciu). Dostęp do wyszukiwarki internetowej został utrudniony przez ukrycie ikony w urządzeniu. Karla wiąże to z systemem tworzenia barier fizycznych, które mają na celu pomóc jej w korzystaniu z urządzenia w sposób rzeczowy i intencjonalny niezwiązany z rozrywką. Dzięki temu autorka nie traci wolnego czasu, który może poświęcić na hobby, w których spełnia potrzebę rozrywki<sup>99</sup>. Według Karli problem nadużywania technologii związany jest głównie z podejściem użytkownika oraz brakiem tworzenia barier z urządzeniem. Dumbphone pozwala na dokonanie nagłej gruntownej zmiany, polegającej na odłączeniu jednostki od środowiska przestrzeni internetowej. Korzystanie z urządzenia pomogło Karli lepiej uświadomić sobie nawyki oraz podjąć działania w kontekście ich modyfikacji. Nie uważa, natomiast żeby zmiana na dumbphone'a była konieczna w celu uzyskania podobnych rezultatów. Poleca metodę dumbphone'a, jednak zwraca uwagę, że wdrożenie zmian, o których wspominała wcześniej, może okazać się wystarczające. Autorka planuje pozostać przy korzystaniu ze smartfona z wdrożonymi modyfikacjami. Ma jej to pomóc w uniknięciu powrotu do starych zachowań, takich jak: kompulsywne poszukiwanie i zatracanie się w treściach internetowych, a także ustanowić zdrowsze nawyki z telefonem. Karla chce, aby jej smartfon był narzędziem, a nie czynnikiem rozpraszającym uwagę<sup>100</sup>.

Film *I used a flip phone for 1 year: here's what i learned* został opublikowany na platformie YouTube na kanale Ashton Womack 30 września 2022 r. Film stanowi podsumowanie doświadczenia korzystania z dumbphone'a przez rok. Na profilu pojawiały się wcześniej aktualizacje dotyczące poszczególnych okresów detoksu. Nagranie składa się głównie ze statycznego ujęcia w jednej scenografii, w której autorka wypowiada się naprzeciw kamery. W niektórych momentach pojawiają się krótkie wstawki, pogłębiające wizualnie omawiane aspekty. Materiał rozpoczyna się od słów: *It can't be done you can't live without your smartphone* (dosł.: „Nie da się tego zrobić – nie możesz żyć bez swojego smartfona”) <sup>101</sup>. Następnie pojawia się sprostowanie, w którym autorka tłumaczy, że tak myślała rok temu, kiedy zaczynała eksperyment korzystania z dumbphone'a, ale udało jej się udowodnić, że to nieprawda. Symultanicznie na ekranie widzimy wyciszony fragment archiwalnego nagrania

<sup>99</sup> K. Holt, *I used a dumb phone for 30 days*, 29.01.2021, <https://www.youtube.com/watch?v=USCeQ2xTx7c&t=9s> (dostęp: 31.12.2024).

<sup>100</sup> Tamże.

<sup>101</sup> A. Womack, *i used a flip phone for 1 year: here's what i learned*, 30.09.2022, <https://www.youtube.com/watch?v=256TpMnvzp8&t=5s> (dostęp: 31.12.2024).

z 14 sierpnia 2021 r. (data została dołączona do obrazu), w którym Ashton wypo-  
wiada się do kamery. Kolejne ujęcie na moście, obrazuje moment fotografowania  
panoramy miasta za pomocą dumbphone’a. Fragmenty wprowadzają intro, które  
stanowi klamrę do rozpoczęcia właściwej części materiału<sup>102</sup>. Powodem, dla które-  
go Ashton zdecydowała się korzystać z dumbphone’a, było zaniepokojenie ideą, że  
człowiek nie jest w stanie egzystować bez określonego urządzenia elektronicznego.  
Mając 29 lat, czuła, że nie ma doświadczenia bycia dorosłą osobą bez smartfona,  
w przeciwieństwie do poprzednich pokoleń jej rodziny. Nie wiedziała, w jaki sposób  
doświadczać codzienności bez udogodnień funkcjonalności smartfona. Podjęta pró-  
ba roku bez smartfona oznaczała dla niej brak dostępu do: jakościowej kamery, od-  
tworacza muzyki, aplikacji maila oraz social mediów, funkcji GPS<sup>103</sup>. Korzystanie  
z dumbphone’a wywołało u Ashton poczucie nostalgii związanej z dorastaniem w la-  
tach 90., kiedy większość osób w tym czasie korzystało z podobnych urządzeń lub  
nie posiadało żadnych. Była zaskoczona, że może ponownie doświadczyć pozytyw-  
nych (subiektywnie) aspektów owego okresu. Wspomina, że podczas eksperymen-  
tu umiała znacznie bardziej skupić się na pracy i wykonywać działania w bardziej  
intencjonalny sposób. Symultanicznie pojawia się scena, w której autorka pracuje na  
laptopie. Przestała scrollować social media i portale newsowe, ponieważ jej dumb-  
phone nie miał do nich dostępu. Zyskała przez to czas na wykonywanie kreatywnych  
hobby oraz zaczęła doświadczać nudy. Zadaje pytanie skierowane do widza, czy  
zdarzyło mu się kiedykolwiek doświadczać nudy, będąc dorosłym. Ashton udziela  
odpowiedzi, że jej nie, do momentu rozpoczęcia eksperymentu. Tłumaczy jednak, że  
nuda jest dla niej równoznaczna z kreatywnością. Autorka na skutek detoksu, czuje  
się bardziej pewna siebie, szczególnie jako kierowca. W związku z brakiem dostępu  
do GPS, rozwinęła świadomość przestrzenną, udoskonaliła orientację w terenie oraz  
nauczyła się docierać do miejsc, bazując na pamięci. Oznajmia, że czasami fakt bra-  
ku GPS stawiał ją w sytuacjach wyzwania (przez co rozumie np. pytanie nieznajo-  
mym o drogę), co przyczyniło się do ogólnego rozwoju jej pewności siebie. Ashton  
spędzała więcej czasu na zewnątrz. Odczuwana monotonia wywoływała potrzebę  
aktywności fizycznej i stała się motywacją do wychodzenia na spacer. Wskazuje,  
że przyczyniło się to do ogólnej poprawy samopoczucia<sup>104</sup>. Autorka oznajmia, że  
podczas korzystania z dumbphone’a zaczęła nawiązywać lepsze relacje z ludźmi za-  
równo przez samo urządzenie, jak i w kontakcie bezpośrednim. Stało się to na skutek  
utrudnionej możliwości wysyłania wiadomości i komunikacji przez social media,  
co motywowało Ashton do wykonywania połączeń telefonicznych. Była również  
bardziej otwarta na spotkania z innymi oraz uczestniczenie we wspólnych aktywno-  
ściach. Autorka wskazuje, że przez eksperyment była w stanie doceniać ludzi i ich  
doświadczenia ponad przedmioty. Wiąże to z definicją minimalizmu, jednocześnie  
określając swoją osobowość owym hasłem. W swojej codzienności stara się inten-  
cjonalnie dobierać przedmioty, które wnosi do domu. Lepsze zrozumienie pojęcia

---

<sup>102</sup> Tamże.

<sup>103</sup> Tamże.

<sup>104</sup> A. Womack, *i used a flip phone for 1 year. here's what i learned*, 30.09.2022, <https://www.youtube.com/watch?v=256TpMnvzp8&t=5s> (dostęp: 31.12.2024).

minimalizmu umożliwił jej eksperyment z dumbphone'em, który przyczynił się do bardziej intencjonalnego korzystania z technologii. Ashton twierdzi, że zarówno przedmioty, jak i technologia, zajmują nie tylko przestrzeń fizyczną, lecz również przestrzeń mentalną. Dla bohaterki wyzbycie się przedmiotów (rozumianych również jako technologia), które rozpraszają i nie są istotne, skutkowało odnalezieniem przestrzeni dla bardziej wartościowych doświadczeń i rzeczy<sup>105</sup>. Podczas eksperymentu autorka odczuwała poczucie braku związanego z możliwością łatwości wysyłania wiadomości tekstowych i przesyłania oraz dzielenia się zdjęciami. Wspomina również o tęsknocie za doświadczeniem dotyku względem ekranu smartfona. Uczucie pustki wywoływał również fakt braku dostępu do muzyki, szczególnie w samochodzie i podczas spacerów. Wskazuje, że znalezienia zamiennika w tej kwestii nie jest łatwe<sup>106</sup>.

W ramach podsumowania eksperymentu z dumbphone'em, Ashton wymienia 3 najważniejsze wnioski. Po pierwsze, detoks technologiczny pozwolił jej stworzyć przestrzeń do refleksji nad zmianami, które chciałaby wprowadzić w swoim życiu, a następnie umożliwił podjęcie działań w celu ich realizacji. Brak rozpraszcza w postaci smartfona oznaczał benefit uzyskania wolnego czasu, który Ashton spożytkowała na osiąganie celów zawodowych i prywatnych. Symultanicznie pojawia się scena, w której pracuje na komputerze oraz pokazuje do kamery kolorowy wzór na tkaninie<sup>107</sup>. Jako drugi wniosek wymienia czas na hobby i kreatywność, przy czym wspomina, że tworzyła podczas eksperymentu więcej niż konsumowała. Tu pojawia się fragment, w którym maluje farbą na kartce. Zgłębia wątek, wskazując na widziany w przeszłości tekst na aplikacji Pinterest, wyrażony zdaniem: *create more than you consume* („twórz więcej niż konsumujesz”). Uznała wtedy cytat za intrygujący, natomiast tłumaczy, że na tamten moment zdecydowanie więcej konsumowała treści niż tworzyła. Doprecyzowuje również, że pojęcie „twórczość” używa jako ogólnik, który może być rozumiany przez: tworzenie treści biznesowych; tworzenie przedmiotów, które stają się prezentami dla innych; podejmowanie się projektów DIY w domu. Osiągnięcie celu wyrażonego w cytacie, który udało jej się zrealizować przez ostatni rok eksperymentu, uważa za niezwykle doświadczenie, do którego poniekąd od zawsze dążyła<sup>108</sup>. Za trzeci wniosek Ashton uznała, że smartfon jest niczym więcej niż drogim udogodnieniem i przywilejem. Dawniej postrzegała urządzenie jako konieczność, ale rok bez smartfona uświadomił jej, że to nie prawda. Doprecyzowuje, że nazwanie smartfona udogodnieniem i przywilejem to również *double-edged sword* („miecz obosieczny”), ze względu na gromadzone w urządzeniu dane, które są wykorzystywane przeciwko jednostce przez różne firmy. Wskazuje, że użytkownik często nie ma pojęcia, jakie informacje są gromadzone i w jaki sposób wykorzystywane. Oznajmia, że smartfon jest przywilejem i posiadanie go jest korzystne, natomiast na rzecz funkcjonalności istnieją również wyrzeczenia. Ashton starała się poznać ich treść. Wspomina, że zdarzył się czas,

---

<sup>105</sup> Tamże.

<sup>106</sup> Tamże.

<sup>107</sup> Tamże.

<sup>108</sup> Tamże.

w którym korzystała ze smartfona, będąc świadoma zagrożeń, jak i okres, kiedy korzystała z dumbphone'a, unikając problemów inwigilacji, ale ostatecznie uważa, że każdy powinien korzystać z technologii zgodnie z własnymi potrzebami tak, aby robić to w sposób intencjonalny. Takie działanie odpowiada dla autorki definicji *digital minimalismu*<sup>109</sup>. Ashton zamierza dalej wykorzystywać urządzenia technologiczne w sposób świadomy i zamierzony, przy czym wskazuje, że na poszczególnych etapach jej życia może objawiać się to na różne sposoby. Jako następny punkt, autorka planuje powrót do smartfona, z uwzględnieniem swojego rocznego doświadczenia i nabytej wiedzy. Zauważyła, że większość funkcji smartfona nie stanowi źródła rozproszenia w kontekście jej celów, a niektóre z nich mogą wspierać ich realizację<sup>110</sup>.

Na podstawie analizy wybranych materiałów badawczych można stwierdzić, że korzystanie z dumbphone'ów prowadzi do szeregu pozytywnych efektów. Choć nie można jednoznacznie stwierdzić, czy autorki nagrań doświadczają klinicznego uzależnienia od technologii, wskazują one na negatywny wpływ nadmiernego korzystania z mediów cyfrowych. Ich doświadczenia sugerują podobieństwo do objawów uzależnienia, co wskazuje, że dumbphone'y mogą wspomagać ograniczanie nadmiernej aktywności online. Niezależnie od czasu wykorzystywania dumbphone'a wszyscy uczestnicy eksperymentu zauważyli poprawę samopoczucia, większą równowagę psychiczną oraz wzrost produktywności. Zyskali więcej czasu na angażowanie się w nowe hobby, takie jak np. czytanie książek. Korzystanie z dumbphone'a sprzyjało intensywniejszemu doświadczaniu rzeczywistości i ograniczało kompulsywne nawyki, jak sprawdzanie mediów społecznościowych. W przypadku tygodnia i roku wskazano trudność związaną z brakiem GPS-u, co przyczyniło się jednak w obydwu przypadkach do pozytywnego efektu nabycia nowych umiejętności i świadomości w kontekście prowadzenia samochodu. Problematiczne były także sytuacje wymagające dostępu do smartfona, np. w kontaktach z instytucjami (wskazane szczególnie podczas tygodnia). Dumbphone niezależnie od czasu wykorzystywania sprzyjał nawiązywaniu głębszych relacji interpersonalnych i ułatwiał odseparowanie się od świata online, co prowadziło do większej introspekcji. W przypadku tygodnia i roku wskazano na trudność wysyłania wiadomości tekstowych, co motywowało do wykonywania większej liczby połączeń telefonicznych. Wszyscy badani wskazali poczucie lepszego poznania siebie, zidentyfikowali swoje niekorzystne nawyki i podjęli się ich zmiany. Choć żadna z osób nie zdecydowała się na całkowitą rezygnację ze smartfona, wprowadziły one ograniczenia w korzystaniu z technologii, świadomie kontrolując własne nawyki. Dumbphone może stanowić skuteczne narzędzie w ograniczaniu uzależnienia od technologii, redukując aktywność online i sprzyjając bardziej produktywnym działaniom. Nie można jednak jednoznacznie ocenić jego wpływu na zjawisko FOMO, gdyż ten aspekt nie został szerzej omówiony w analizowanych materiałach.

---

<sup>109</sup> Tamże.

<sup>110</sup> Tamże.

## 5. POPULARNOŚĆ DUMBPHONE'ÓW WŚRÓD MŁODZIEŻY

Głównym celem badań zaprezentowanych w tej części artykułu jest określenie i scharakteryzowanie, w jaki sposób korzystanie z dumbphone'ów może przyczynić się do pomocy osobom zmagającym się z FOMO i uzależnieniami od social mediów. Celem szczegółowym badania jest zidentyfikowanie popularności metody korzystania z dumbphone'ów wśród młodzieży oraz nawyków dotyczących korzystania z technologii. Wyniki uzyskano na podstawie opinii studentów Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie (UKSW). Sformułowany cel można przedstawić za pomocą następujących pytań badawczych:

- Na ile metoda korzystania z dumbphone'ów jest popularna wśród studentów Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie?
- Czy studenci uważają, że korzystają z technologii w sposób świadomy?
- Czy studenci UKSW poszukują metod na radzenie sobie z negatywnymi skutkami technologii?
- Co badani studenci uważają o metodzie korzystania z dumbphone'ów?
- Czy metoda korzystania z dumbphone okazała się pomocna w przypadku doświadczanych negatywnych skutków nowoczesnej technologii?

Podjęta w badaniu problematyka pozwala sformułować następujące hipotezy badawcze:

### **Hipoteza 1**

Metoda korzystania z dumbphone'ów jest jeszcze mało popularna w Polsce.

### **Hipoteza 2**

Młodzież nie dokonuje świadomych decyzji w związku z korzystaniem z technologii.

### **Hipoteza 3**

Metoda korzystania z dumbphone'ów okazuje się pomocna w walce z negatywnymi skutkami technologii.

Badania zrealizowano za pomocą metody sondażowej oraz techniki CAWI. Metoda sondażowa jest powszechnie stosowaną metodą badawczą, wykorzystywaną w naukach społecznych, w tym w naukach o komunikacji społecznej i mediach. Polega ona na systematycznym gromadzeniu danych od określonej grupy respondentów za pomocą standaryzowanych narzędzi, takich jak kwestionariusz ankiety. Jej głównym celem jest pozyskanie informacji dotyczących opinii, postaw, zachowań oraz charakterystyki demograficznej badanej populacji. Standaryzacja pytań umożliwia nie tylko porównywanie uzyskanych odpowiedzi, lecz także przeprowadzanie analiz statystycznych, co pozwala na formułowanie rzetelnych wniosków badawczych. Metoda ta odgrywa kluczową rolę w analizie opinii publicznej, dostarczając cennych danych na temat poglądów społecznych w odniesieniu do różnorodnych zagadnień. Rola badacza w tej metodzie sprowadza się do opracowania kwestionariusza, doboru respondentów, dystrybucji

ankiet i ustalenia zasad ich zwrotu. Kluczowe znaczenie ma jakość kwestionariusza ankiety, która wpływa na wiarygodność danych<sup>111</sup>.

CAWI (*Computer-Assisted Web Interviewing*) to technika badawcza polegająca na samodzielnym wypełnianiu przez respondentów ankiet udostępnionych online. Metoda ta umożliwia efektywne gromadzenie danych, jednak jej zastosowanie ogranicza się do osób z dostępem do Internetu<sup>112</sup>.

Na potrzeby badań wybrano metodę sondażową przy użyciu narzędzia badawczego, jakim jest kwestionariusz ankiety. Umożliwiła ona pozyskanie adekwatnej ilości danych od respondentów, co przyczyniło się do usprawnienia procesu analizy wyników. Kwestionariusz ankiety składał się z 2 części i 21 pytań. Pierwsza część miała na celu określenie nawyków oraz doświadczanych problemów związanych z korzystaniem ze smartfonów. W drugiej części skupiono się na trendzie metody korzystania z dumbphone'ów. W ankiecie kwestionariusza wykorzystano zarówno pytania zamknięte, jak i otwarte, co pozwoliło na zebranie informacji na temat znajomości i efektów metody dumbphone's oraz na ocenę wpływu i własnych zachowań w kontekście technologii. W kwestionariuszu zastosowano podział populacji ze względu na wiek i płeć<sup>113</sup>. Badanie z wykorzystaniem metody sondażowej przeprowadzono wśród studentów Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie w pierwszej połowie marca 2025 r. Kwestionariusz został rozesłany metodą CAWI, drogą prywatną przez platformę Messenger oraz Facebook. Ankieta została przeprowadzona wśród 56 studentów w wieku 19–26 lat lub powyżej. Kwestionariusz został skonstruowany z uwzględnieniem podziału respondentów na cztery grupy wiekowe: 1) 19–20 lat, 2) 20–22 lata, 3) 23–26 lat oraz 4) powyżej 26 lat. Na potrzeby badania opracowano elektroniczną wersję ankiety za pomocą formularza Google, a następnie udostępniono studentom link do jej wypełnienia<sup>114</sup>. Próba badawcza została dobrana w sposób losowy spośród studentów Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, a badanie miało charakter eksploracyjny w zakresie analizy metody korzystania z dumbphone'ów, stanowiąc tym samym wstępną fazę procesu badawczego, która może stanowić podstawę do kontynuacji badań na próbie reprezentatywnej. Wyniki przeprowadzonego badania zostaną poddane analizie statystycznej, co umożliwi identyfikację nawyków technologicznych oraz znajomości i skuteczności metody dumbphone's. Otrzymane dane zostaną zaprezentowane za pomocą wykresów kołowych oraz słupkowych, a następnie poddane szczegółowej interpretacji.

---

<sup>111</sup> Z. Witaszek, *Miejsce i rola sondaży w badaniu opinii społecznej*, Zeszyty Naukowe Akademii Marynarki Wojennej nr 4 (171) (2007), 146–149.

<sup>112</sup> S. Malinowski, *Ku nowoczesności: CAWI jako metoda badawcza w naukach o obronności: wybrane zagadnienia*, Studia Bezpieczeństwa Narodowego 2.3 (2012), 406.

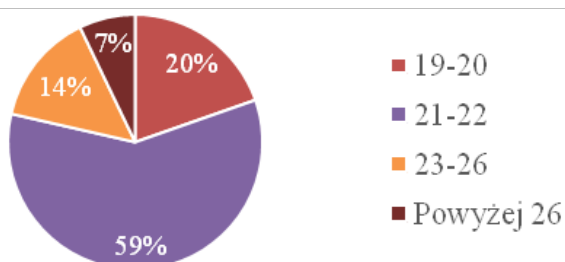
<sup>113</sup> Treść kwestionariusza ankiety jest dostępna w Aneksie.

<sup>114</sup> Link do ankiety: <https://forms.office.com/Pages/ShareFormPage.aspx?id=MIRXEhVFFkiBY8coEDW5sXuAXmO26wxGpELM68eKdG1UQ1BXMjNUOEclNzBTRFA4Nk44TVEyMTBBMS4u&sharetoken=uOjZ5kDpuPfpf8IYVAgu> (data dostępu: 21.03.2025).



Procentowy rozkład odpowiedzi dotyczących wieku uczestników został zobrażony na wykresie 1.

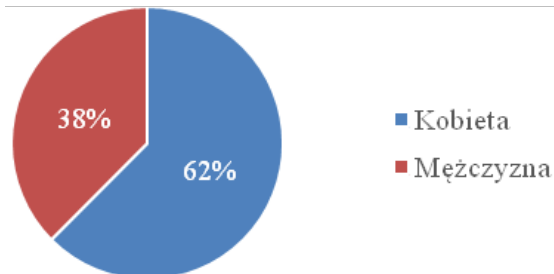
Wykres 1. Wiek uczestników (N=56)



Źródło: Badanie własne

Analiza zgromadzonych danych wskazuje, że ponad połowę ankietowanych stanowiły osoby w wieku od 21 do 22 lat. Najmniej liczną grupę tworzyły osoby powyżej 26 roku życia. Na kolejnym wykresie przedstawiono wartości procentowe pytania o płeć respondentów.

Wykres 2. Płeć (N=56)



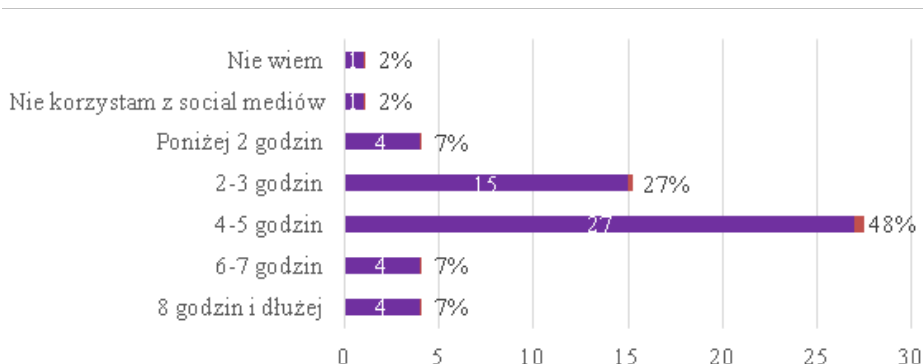
Źródło: Badanie własne

Na podstawie otrzymanych danych można zauważyć, iż 62% ogółu respondentów stanowiły kobiety, natomiast mężczyźni – 38%.

## 6. CODZIENNE NAWYKI W UŻYWANIU SMARTFONA

Na wykresie 3 ukazano wartości procentowe pytania o średni czas spędzany dziennie na korzystaniu z social mediów.

Wykres 3. Średni czas spędzany dziennie w social mediach (N=56)

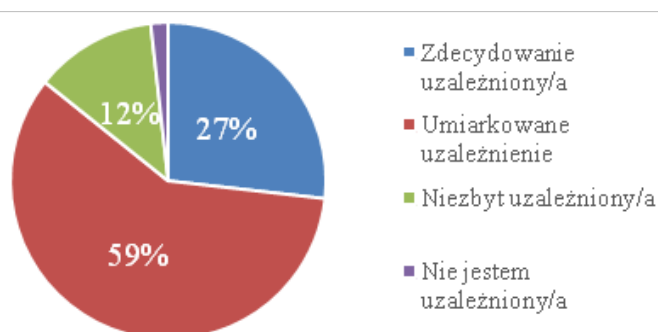


Źródło: Badanie własne

Na podstawie analizy zgromadzonych danych wskazano, że najwięcej badanych korzysta z social mediów w przedziale czasowym od 4 do 5 godzin. Zarówno osoby spędzające w mediach społecznościowych ponad 8 godzin dziennie, jak i te korzystające z nich przez mniej niż 2 godziny, stanowią 7% respondentów. Natomiast 2% badanych zadeklarowało całkowity brak aktywności w social mediach.

Na wykresie 4 ukazano procentowy rozkład oceny poziomu uzależnienia respondentów od smartfona i social mediów.

Wykres 4. Ocena poziomu uzależnienia od smartfona i social mediów (N=56)



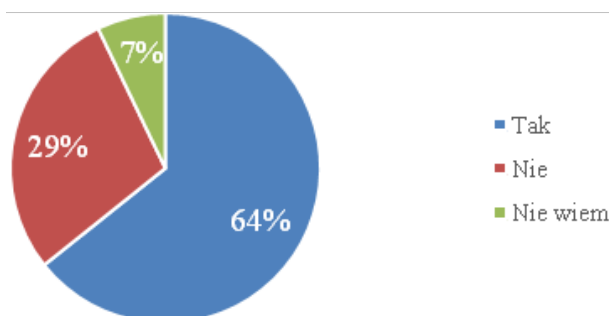
Źródło: Badanie własne

Największa grupa respondentów oceniła poziom swojego uzależnienia od smartfona i social mediów jako umiarkowany. Mimo że łącznie 14% badanych

deklaruje codzienne korzystanie z social mediów przez co najmniej 6 godzin, a aż 27% uznaje się za zdecydowanie uzależnionych. Z kolei 13% badanych wskazuje na niski poziom uzależnienia, najmniejszy odsetek, wynoszący zaledwie 2%, całkowicie zaprzecza występowaniu uzależnienia.

Na wykresie 5 ukazano wyniki procentowe poszukiwania metod ograniczania korzystania ze smartfona i social mediów.

Wykres 5. Poszukiwanie metod ograniczenia korzystania ze smartfona i social mediów (N=56)

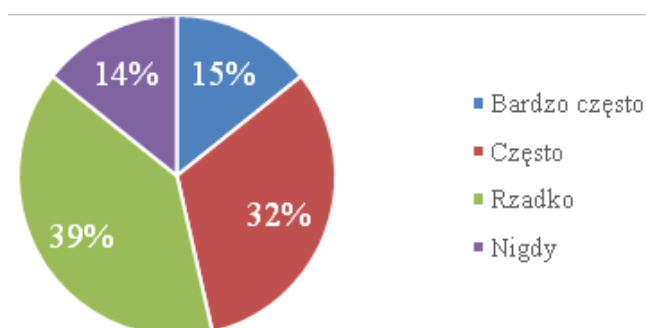


Źródło: Badanie własne

Analiza uzyskanych danych wskazuje, że ponad połowa respondentów podejmowała próby znalezienia metod na ograniczanie korzystania ze smartfona i social mediów. Z kolei 29% badanych nie podejmowało takich działań, a 4% nie jest pewna.

Na wykresie 6 ukazano procentowy rozkład częstotliwości odczuwania FOMO wywołanego przez social media.

Wykres 6. Częstotliwość odczuwania FOMO wywołanego przez social media (N=56)



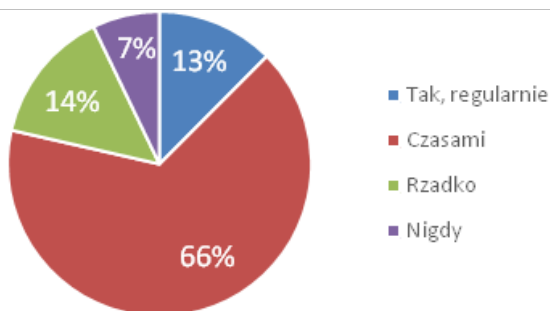
Źródło: Badanie własne

Social media wywołują FOMO rzadko u 39% respondentów. Dla 32% aktywność w social mediach często wiąże się z odczuwaniem FOMO. Zarówno odpowiedź

„nigdy”, jak i „bardzo często” uzyskały po 14% wskazań, co oznacza, że równie duża grupa badanych wcale nie odczuwa przez social media FOMO, jak i doświadcza go w znaczącym stopniu.

Na wykresie 7 ukazano wartości procentowe podejmowania świadomych decyzji dotyczących ograniczania czasu spędzanego w Internecie.

Wykres 7. Świadome decyzje dotyczących ograniczenia czasu spędzanego w Internecie (N=56)



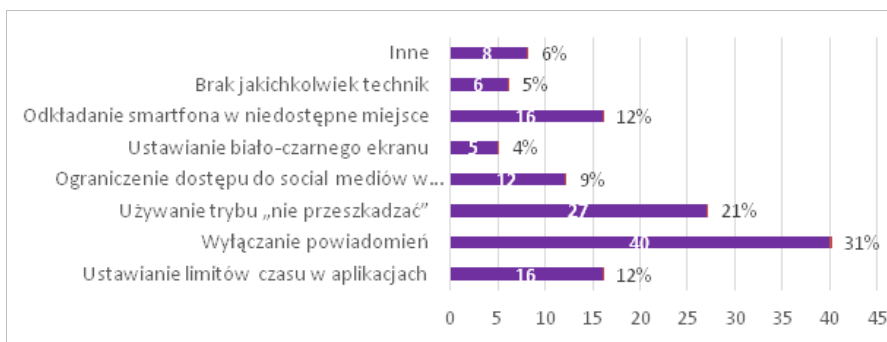
Źródło: Badanie własne

Ponad połowa ankietowanych, 66%, czasami podejmuje świadome decyzje dotyczące ograniczania czasu spędzanego w Internecie lub social mediach. Najmniej, bo 4%, nigdy nie podejmuje świadomych decyzji w tej kwestii. 13% robi to regularnie, a 14% rzadko.

Jedno z rozbudowanych pytań ankiety zawierało zestaw 6 popularnych technik na unikanie nadmiernego korzystania z technologii. Ankietowani studenci mieli za zadanie zaznaczyć te formy, z których korzystają.

Na wykresie 8 przedstawiono wartości procentowe technik stosowanych w celu unikania nadmiernego korzystania z technologii.

Wykres 8. Techniki stosowane w celu unikania nadmiernego korzystania z technologii (N=56)

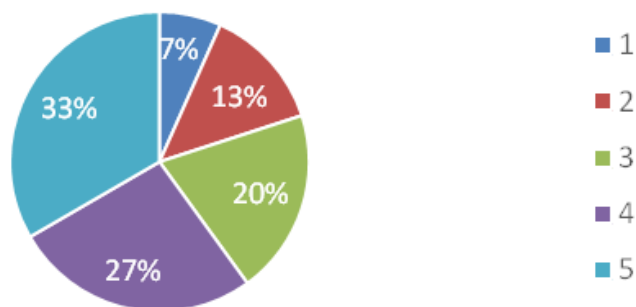


Źródło: Badanie własne

Najpopularniejszą metodą wśród respondentów, 31%, było wyłączenie powiadomień w urządzeniu. Drugą popularną metodą, 21%, było ustawianie trybu „nie przeszkadzać”. Najmniej ankietowanych korzysta w swoim urządzeniu z ustawiania białego-czarnego ekranu. 6% studentów korzysta z innych metod niż wymienione, wśród nich wskazano: usuwanie aplikacji, zajmowanie się innymi angażującymi czynnościami, czy interakcja jedynie z ważnymi powiadomieniami. 84% ankietowanych wykorzystuje więcej technik niż jedna.

Na wykresie 9 przedstawiono procentowy rozkład oceny wpływu social mediów na własne życie, gdzie 1 oznaczał bardzo negatywny wpływ, a 5 bardzo pozytywny.

Wykres 9. Ocena wpływu social mediów na własne życie (N=56)

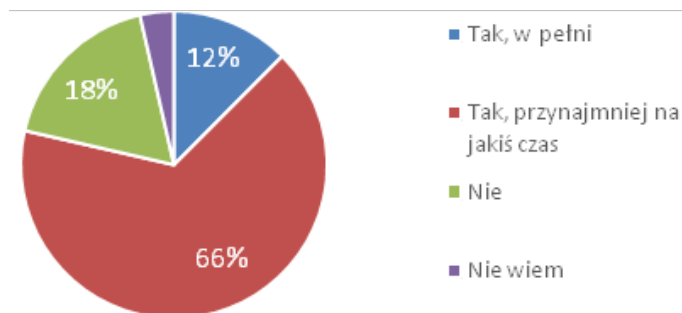


Źródło: Badanie własne

Na podstawie otrzymanych danych można zauważyć, że ponad 60% ankietowanych ocenia wpływ social mediów na swoje życie neutralnie (3 w skali 1–5). Pozytywnie (4 i 5) ocenia je łącznie 19% badanych, natomiast negatywny wpływ (1 i 2) dostrzega 15% badanych. Na podstawie dominacji odpowiedzi neutralnych można wnioskować ambiwalentne postrzeganie social mediów w codziennym życiu.

Na wykresie 10 ukazano wartości procentowe rozważań na temat rezygnacji z technologii lub jej poszczególnych funkcji w wyniku przytłoczenia.

Wykres 10. Rozważania na temat rezygnacji z technologii lub jej funkcji w wyniku przytłoczenia (N=56)

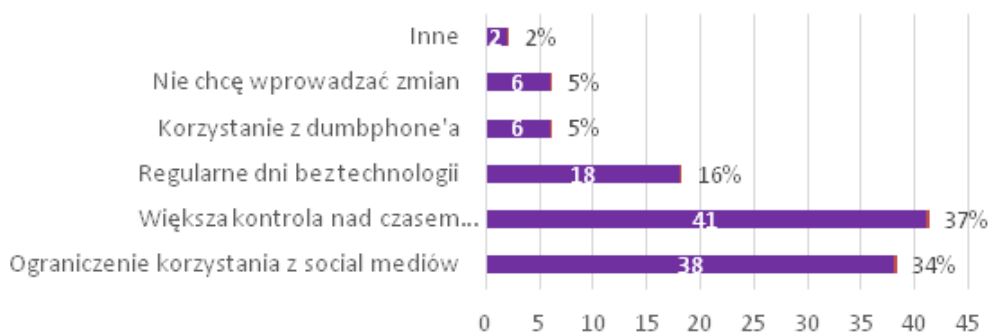


Źródło: Badanie własne

Największa grupa ankieterowanych (66%) rozważała tymczasową rezygnację z technologii lub jej funkcji z powodu przytłoczenia, a 13% badanych całkowicie brało pod uwagę taką decyzję. Natomiast 18% uczestników nie miało takich myśli, a 4% nie potrafiło jednoznacznie określić swojego stanowiska.

Na wykresie 11 przedstawiono rozkład procentowy pytania o plany podjęcia zmian w kontekście zredukowania czasu spędzonego w smartfonie.

Wykres 11. Plany zmian w kontekście zredukowania czasu spędzonego w smartfonie (N=56)



Źródło: Badanie własne

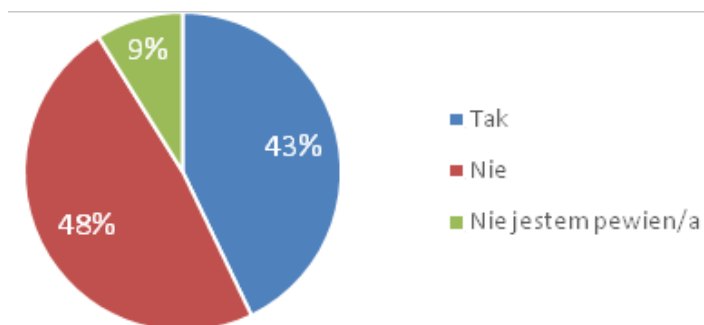
Na widocznym wykresie można zauważyć, że najwięcej ankieterowanych, 34%, planuje zwiększyć kontrolę nad czasem spędzonym online oraz ograniczyć korzystanie z mediów społecznościowych. Regularne dni bez technologii zadeklarowało 16% respondentów, a zmianę na dumbphone'a rozważa 5%. Taki sam odsetek badanych (5%) nie planuje wprowadzać żadnych zmian, natomiast 2% wskazało inne rozwiązania. Wśród nich pojawiła się chęć przeprowadzenia się do miejsca, w którym Internet nie odgrywa istotnej roli w codzienności oraz poświęcenie czasu na angażujące hobby.

## 7. POPULARNOŚĆ I SKUTECZNOŚĆ METODY DUMBPHONE'S

Druga część kwestionariusza została poświęcona analizie trendu korzystania z dumbphone'ów jako strategii przeciwdziałania FOMO oraz uzależnieniom technologicznym. Celem pytań było określenie popularności tej metody, jej skuteczności w praktycznym zastosowaniu oraz ogólnych opinii respondentów na jej temat.

Na wykresie 12 ukazano wartości procentowe pytania o znajomość trendu korzystania z dumbphone'ów.

Wykres 12. Znajomość trendu korzystania z dumbphone'ów (N=56)

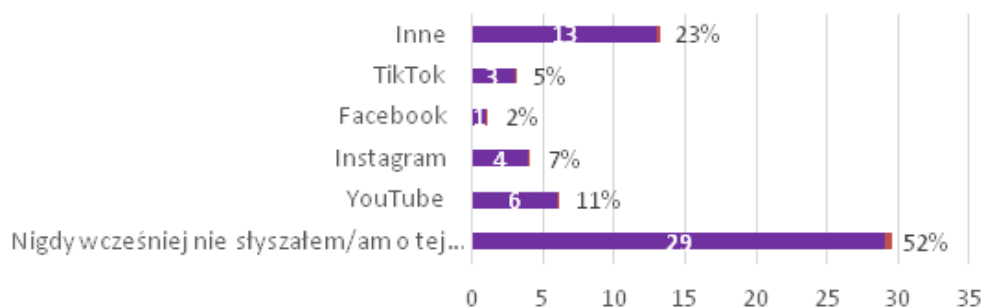


Źródło: Badanie własne

W uzyskanych wartościach można zauważyć, że 48% badanych nigdy nie słyszało o trendzie korzystania z dumbphone'ów w ramach ograniczenia korzystania ze smartfona. 43% respondentów słyszało o metodzie, a 9% nie jest w stanie udzielić jednoznacznej odpowiedzi.

Na wykresie 13 ukazano wartości procentowe dla platform, na których poznano metodę korzystania z dumbphone'ów.

Wykres 13. Platformy, na których poznano metodę dumbphone'ów (N=56)

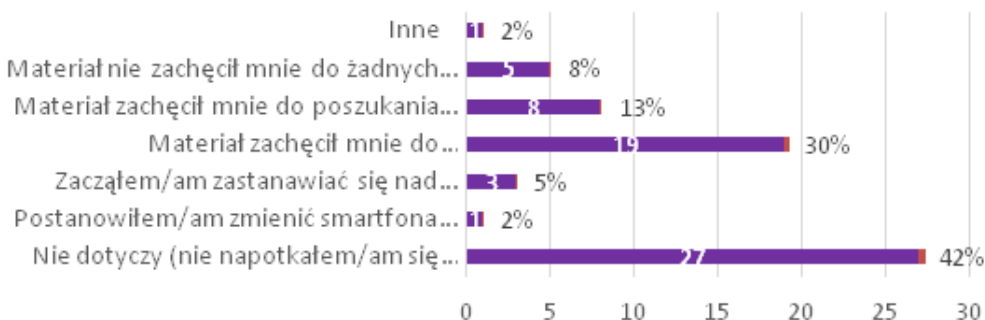


Źródło: Badanie własne

Na podstawie otrzymanych danych można zauważyć, że ponad połowa ankietowanych (52%) nigdy wcześniej nie słyszała o trendzie korzystania z dumbphone'ów. 11% respondentów poznało metodę za pośrednictwem platformy YouTube, a 5% TikTok. Facebook (2%) miał najmniejszy wpływ na popularyzację trendu wśród badanych. Spośród 23% respondentów, którzy wskazali inne źródła, 14% dowiedziało się o trendzie od znajomych, w tym osób, które już stosowały tę metodę. Pozostałe pojedyncze odpowiedzi obejmowały źródła, takie jak: portal hejto.pl, obserwacje w przestrzeni publicznej, a także indywidualne refleksje na temat zmiany smartfona na dumbphone'a, mimo wcześniejszego braku świadomości istnienia tego trendu.

Na wykresie 14 przedstawiono rozkład procentowy pytania o refleksje po poznaniu trendu dumbphone's.

Wykres 14. Refleksje po poznaniu trendu dumbphone's (N=56)

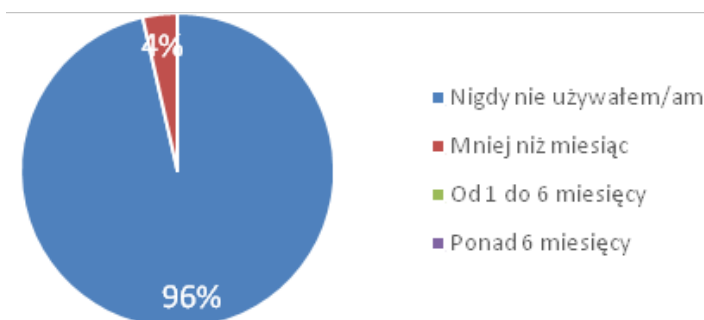


Źródło: Badanie własne

Z otrzymanych danych wynika, że 42% respondentów nie miało wcześniejszej styczności z tą metodą, choć w poprzednim pytaniu odsetek ten wynosił 52%. Różnica ta może sugerować, że poznanie trendu na skutek ankiety skłonił część uczestników do refleksji nad tym zagadnieniem. Wśród osób, które zapoznały się z metodą, 30% zadeklarowało, że skłoniła ich ona do refleksji nad własnymi nawykami technologicznymi, a 13% poszukiwało alternatywnych sposobów ograniczenia korzystania ze smartfona. Niewielki odsetek badanych (5%) rozważał zmianę smartfona na dumbphone'a, a 2% faktycznie dokonało takiej zmiany. Jednocześnie 8% uczestników nie odczuło wpływu tej koncepcji na swoje podejście do technologii, a 2% zaznaczyło inną refleksję, którą była chęć spopularyzowania trendu w kontekście czerpania korzyści majątkowej.

Na wykresie 15 ukazano wartości procentowe pytania o czas korzystania z metody dumbphone's.

Wykres 15. Czas korzystania z metody dumbphone's (N=56)



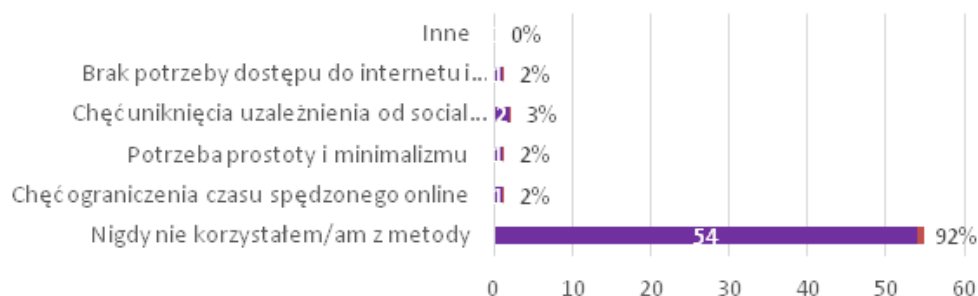
Źródło: Badanie własne



Zdecydowana większość respondentów, 96%, przyznała, że nigdy nie używała dumbphone'a jako pomocniczej metody, 4% ankietowanych wykorzystywało metodę (lub korzysta z metody) przez mniej niż miesiąc.

Na wykresie 16 przedstawiono wartości procentowe pytania o przyczyny rozpoczęcia korzystania z metody dumbphone's.

Wykres 16. Przyczyny rozpoczęcia korzystania z metody dumbphone's (N=56)

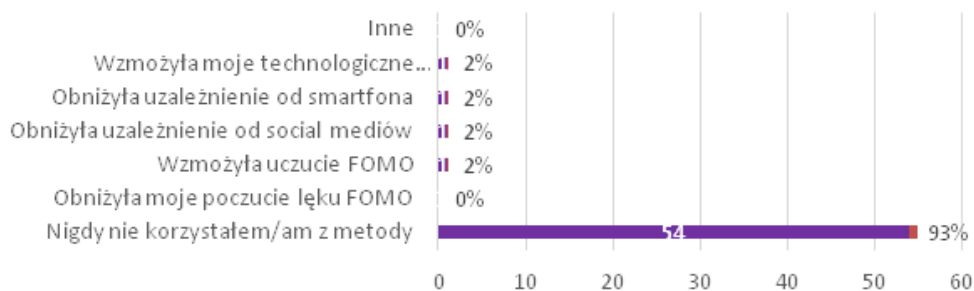


Źródło: Badanie własne

Otrzymane dane wskazują, że liczba respondentów, którzy nigdy nie wykorzystywali metody, nie zmienia się natomiast na skutek możliwości wielokrotności wyboru odpowiedzi (również w kolejnych pytaniach) współczynnik będzie nieznacznie się zmieniał. Wśród osób, które zdecydowały się na korzystanie z tej metody, 3% wskazało chęć uniknięcia uzależnienia od mediów społecznościowych. Natomiast po 2% respondentów jako motywację podało potrzebę prostoty i minimalizmu, ograniczenie czasu spędzanego online oraz brak potrzeby dostępu do Internetu i aplikacji w telefonie.

Na wykresie 17 ukazano rozkład procentowy skutków wykorzystywania metody dumbphone's.

Wykres 17. Skutki wykorzystywania metody dumbphone's (N=56)

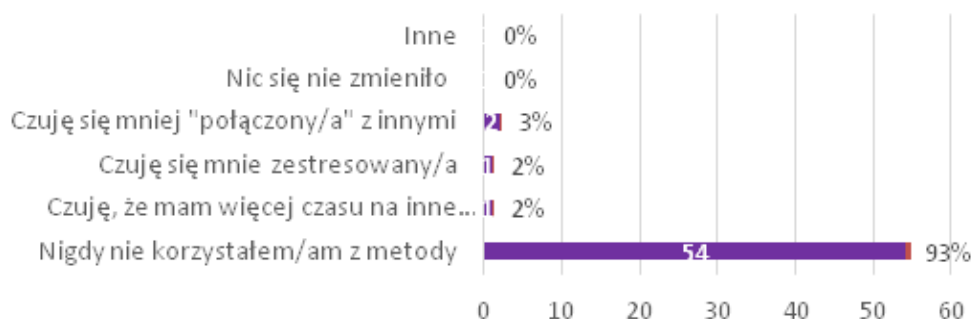


Źródło: Badanie własne

Największy odsetek badanych wciąż wskazuje, że nigdy nie wykorzystywali metody. Wśród osób mających doświadczenie z metodą, wskazano zarówno negatywne, jak i pozytywne skutki. Odpowiedzi, które uzyskały 2% to: wzmożenie uczucia FOMO, wzmożenie technologicznego uzależnienia po powrocie do smartfona, obniżenie uzależnienia od smartfona i obniżenie uzależnienia od social mediów.

Na wykresie 18 przedstawiono wartości procentowe pytania o dostrzeżone zmiany w codzienności podczas korzystania z metody.

Wykres 18. Dostrzeżone zmiany w codzienności podczas korzystania z metody (N=56)

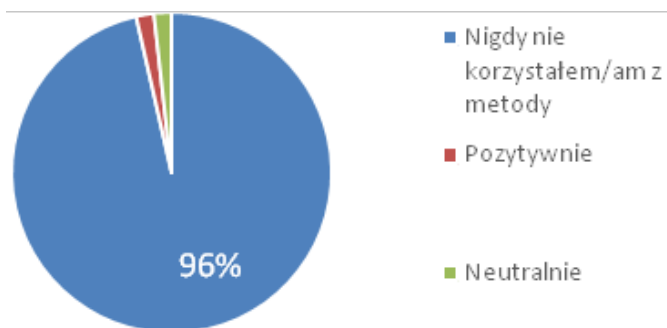


Źródło: Badanie własne

Zdecydowana mniejszość grupy respondentów (3%), którą stanowią osoby, które korzystały z dumbphone'a wskazały, że podczas detoksu czuły się mniej połączone z innymi. 2% badanych wskazało natomiast, że doświadczało niższego poziomu stresu oraz miało więcej czasu na inne aktywności.

Na wykresie 19 przedstawiono rozkład procentowy pytania o ocenę wpływu używania dumbphone'a na relacje interpersonalne.

Wykres 19. Ocena wpływu używania dumbphone'a na relacje interpersonalne (N=56)



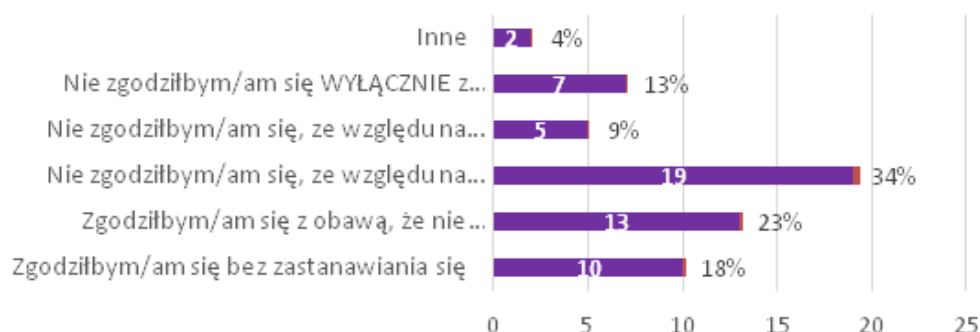
Źródło: Badanie własne

Na podstawie otrzymanych danych można zauważyć, że korzystanie z dumbphone'a miało neutralny wpływ na relacje interpersonalne, 2%, bądź pozytywny 2%. Grupa respondentów stosujących tę metodę, jest jednak zbyt mała, aby formułować jednoznaczne wnioski. Wyniki sugerują przede wszystkim, że metoda ta pozostaje mało popularna.

Kolejne rozbudowane pytanie ankiety dotyczyło reakcji respondentów na hipotetyczną sytuację, w której zaproponowano by im zamianę smartfona na dumbphone'a na jeden tydzień, bez możliwości korzystania ze smartfona, w celu ograniczenia negatywnych skutków technologii. Studenci mogli wybrać jedną z pięciu dostępnych odpowiedzi lub sformułować własną.

Na wykresie 20 ukazano wartości procentowe dla reakcji na propozycje korzystania z dumbphone'a.

Wykres 20. Reakcja na propozycje korzystania z dumbphone'a (N=56)

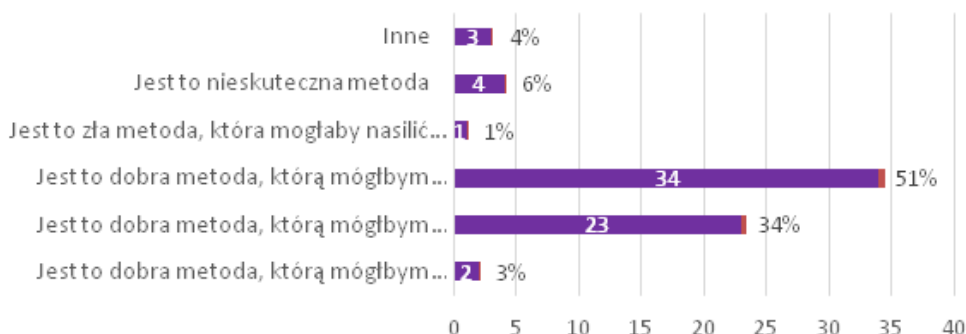


Źródło: Badanie własne

W uzyskanych wartościach można dostrzec, że 34% respondentów nie zgodziłoby się na udział w eksperymencie ze względu na brak dostępu do kluczowych funkcji smartfona, takich jak GPS, aplikacja bankowa czy aparat fotograficzny. 23% wyraziło gotowość do podjęcia wyzwania, jednak z obawą, że nie wytrzymają tygodnia, a 18% zadeklarowało, że zgodziłoby się bez wahania. 13% odmówiłoby udziału wyłącznie z powodów zawodowych lub edukacyjnych, wymagających stałego dostępu do środków komunikacji. Natomiast 9% nie widzi potrzeby uczestniczenia w eksperymencie, a 4% udzieliło innych, indywidualnych odpowiedzi. Wśród odpowiedzi *Inne* wskazano: akceptację eksperymentu po dłuższym zastanowieniu oraz odmowę ze względu zarówno na brak potrzebnych funkcji, jaki i potrzebę określonej formy kontaktu z przyczyn szkolnych.

Na wykresie 21 przedstawiono wartości procentowe oceny metody korzystania z dumbphone'a w kontekście jej potencjalnego wypróbowania przez respondentów.

Wykres 21. Ocena metody w kontekście jej potencjonalnego wypróbowania (N=56)



Źródło: Badanie własne

Ponad połowa respondentów, (51%), uznaje metodę korzystania z dumbphone'a za skuteczną w kontekście okresowego ograniczenia technologii, umożliwiającą poświęcenie większej ilości czasu na inne aktywności oraz głębsze doświadczanie rzeczywistości. 34% badanych dostrzega jej potencjał w redukcji FOMO oraz ograniczeniu uzależnienia od mediów społecznościowych. Niewielki odsetek respondentów uważa metodę za nieskuteczną (6%), a jedynie 3% deklaruje gotowość do jej stosowania na stałe. 1% badanych obawia się, że mogłaby ona nasilić FOMO i uzależnienie od social mediów, natomiast 4% respondentów udzieliło innych odpowiedzi, wśród których pojawiły się opinie o braku stanowiska w tej kwestii, przekonanie, że metoda może być skuteczna dla innych, lecz dana osoba nie chce się ograniczać, oraz wskazanie, że alternatywne aktywności, takie jak: sport czy spacer z psem, skutecznie redukują czas spędzany na smartfonie, eliminując potrzebę stosowania tej metody.

## 8. PODSUMOWANIE WYNIKÓW I WNIOSKI Z BADAŃ

Na podstawie przeprowadzonego badania sondażowego można stwierdzić, że trend korzystania z dumbphone'ów jest dość dobrze znany wśród studentów, jednak stosunkowo niewielki odsetek respondentów zdecydował się na wypróbowanie tej metody. Większość uczestników badania podejmuje świadome działania, mające na celu ograniczenie korzystania ze smartfonów i mediów społecznościowych, stosując w tym zakresie różnorodne strategie. Znaczna część badanych rozważała rezygnację z technologii lub jej wybranych funkcji, a także dostrzega u siebie pewien stopień uzależnienia oraz objawy FOMO. Jednocześnie większość respondentów deklaruje chęć dalszej pracy nad ograniczaniem czasu spędzanego z nowoczesnymi technologiami. Wśród respondentów panuje przekonanie, że korzystanie z dumbphone'a może przynieść korzyści, takie jak zwiększenie ilości wolnego czasu, głębsze doświadczanie rzeczywistości oraz redukcję negatywnych skutków związanych z użytkowaniem technologii, takich jak: uzależnienia i FOMO. Prawie połowa badanych byłaby skłonna

wypróbować metodę dumbphone'a, jednak większość wskazuje na brak istotnych funkcji lub konieczność utrzymywania określonych form kontaktu, wynikających z przynależności do instytucji akademickich i zawodowych. Respondenci, którzy mieli doświadczenie z metodą, ocenili ją ambiwalentnie – dostrzegali zarówno jej potencjał w redukcji uzależnienia od technologii, jak i możliwość nasilania FOMO. Głównymi motywacjami do podjęcia tego eksperymentu były chęć uniknięcia nadmiernego angażowania się w social media, potrzeba minimalizmu oraz redukcja czasu spędzanego online. Osoby, które stosowały metodę, zauważyły zwiększenie ilości czasu na inne aktywności, jednak jednocześnie odczuwały mniejsze poczucie połączenia z innymi ludźmi. Ze względu na ograniczoną liczbę respondentów, którzy faktycznie skorzystali z tej metody, sformułowane wnioski mają charakter poglądowy i wymagają dalszych, bardziej szczegółowych badań w tym obszarze.

## BIBLIOGRAFIA

### Źródła

- Womack A., *i used a flip phone for 1 year. here's what i learned*, 30.09.2022, <https://www.youtube.com/watch?v=256TpMnvzp8&t=5s> (dostęp: 31.12.2024).  
 Holt K., *I used a dumb phone for 30 days*, 29.01.2021, <https://www.youtube.com/watch?v=USCe-Q2xTx7c&t=9s> (dostęp: 31.12.2024).  
 Gargiulo S., *using a flip phone for a week*, 19.11.2023, [https://www.youtube.com/watch?v=3jEc73R\\_SBc](https://www.youtube.com/watch?v=3jEc73R_SBc) (dostęp: 31.12.2024).  
*Raport z badań sondażowych pt. Popularność i skuteczność metody dumbphone's* (2025), archwium autora.

### Literatura przedmiotu

- Alutaybi A., Al-Thani D., McAlaney J., Ali R., *Combating fear of missing out (FoMO) on social media: The FoMO-R method*, „International journal of environmental research and public health” 17.17 (2020), 1–28.  
 Aurel J.G., Grashyla J., Paramita S., *FoMO and JoMO phenomenon of active millennial Instagram users at 2020 in Jakarta*, International Conference on Economics, Business, Social, and Humanities (2021), 722–729.  
 Chayka K., *The dumbphone boom is real*, <https://www.newyorker.com/culture/infinite-scroll/the-dumbphone-boom-is-real> (dostęp: 10.04.2024).  
 Chun J.S., Shim H.S., Kim S., *A meta-analysis of treatment interventions for Internet addiction among Korean adolescents*, Cyberpsychology, Behavior, and Social Networking 20.4 (2017), 225–231.  
 Flores S.E., *Sfejsowani. Jak media społecznościowe wpływają na nasze życie, emocje i relacje z innymi*, Warszawa 2017.  
 Griffiths M., *Internet addiction: Fact or fiction?*, The Psychologist (1999), 1–5.  
 Griffiths M., *Technological addictions*, w: *Clinical psychology forum*, Division of Clinical Psychology of the British Psychol Soc (1995), 14–19.  
 J. Lee, *Dealing with FOMO through emotional design*, Espoo 2021.  
 Jong-Un, Kim, *A reality therapy group counseling program as an Internet addiction recovery method for college students in Korea*, International Journal of Reality Therapy 26.2 (2007), 3–9.  
 Jupowicz-Ginalska A., *FOMO. Polacy a lęk przed odłączeniem – raport z badań*, Warszawa 2018.  
 Ke C.L., Shih-Tsung C., *Applied mindfulness smartphone app helps mitigating smartphone addiction*, *European Neuropsychopharmacology* 29.1 (2019), 530–531.

- kris, *JOMO zamiast FOMO. Ministerstwo radzi, jak odpocząć od Internetu*, <https://tvn24.pl/biznes/tech/co-to-jest-jomo-jak-radzic-sobie-z-fomo-wskazowki-ministerstwa-cyfryzacji-st4582972> (dostęp: 31.12.2024).
- Krischkovsky A., Fuchsberger V., Tscheligi M., *Making un-use: When humans disengage with technology*, Proceedings of the 2021 CHI Conference on Human Factors in Computing Systems (2021), 1–10.
- Lee H., Seo M.J., Choi T.Y., *The effect of home-based daily journal writing in Korean adolescents with smartphone addiction*, Journal of Korean medical science 31.5 (2016), 764–769.
- Makles P., *Uzależnienie od Internetu – wyzwania i strategie radzenia sobie z cyfrową zależnością*, Pedagogika. Studia i Rozprawy 32 (2023), 205–217.
- Mooy M.E., Natalia M., Taneo J., *The Effectiveness of Reality Group Counseling in Reducing Social Media Dependency*, Bulletin of Counseling and Psychotherapy 5, 3 (2023), 279–289.
- Nowakowski P.T., *Uzależnienie od mediów*, Cywilizacja 28 (2009), 149–157.
- Popiołek M., *Czy można żyć bez facebooka: rola serwisów społecznościowych w sieciowym społeczeństwie informacyjnym*, Kraków 2018.
- Pratarelli M.E., Browne B.L., Johnson K., *The bits and bytes of computer/Internet addiction: A factor analytic approach*, Behavior Research Methods, Instruments, & Computers 31.2 (1999), 305–314.
- Przybylski A.K., *Motivational, emotional, and behavioral correlates of fear of missing out*, Computers in Human Behavior 29.4 (2013), 1841–1848.
- Rothschild A., Lindqvist J., *Swapping 5G for 3G: Motivations, Experiences, and Implications of Contemporary Dumbphone Adoption*, Proceedings of the ACM on Human-Computer Interaction 8.CSCW1 (2024), 1–40.
- Skivko M., Korneeva E., Kolmykova M., *Digital minimalism as a leading limitation of media communications in the heyday of digital culture*, 6th International Conference on Social, economic, and academic leadership (2020), 61–67.
- Spitzer M., *Cyberchoroby. Jak cyfrowe życie rujnuje nasze zdrowie*, Warszawa 2016.
- Swar B., Hameed T., *Fear of missing out, social media engagement, smartphone addiction and distraction: Moderating role of self-help mobile apps-based interventions in the youth*, International Conference on Health Informatics, SCITEPRESS 6 (2017), 139–146.
- Syvertsen T., Enli G., *Digital detox: Resisting media and regaining authentic life*, ICA May (2018), 1–27.
- Ting C.H., Chen Y.Y., *Smartphone addiction*, w: *Adolescent addiction*, red. C.A Essau, P.H Delfabbro, Kota Smarahan 2020, 215–240.
- Tutgun-Ünal A., Deniz L., *Development of the social media addiction scale*, AJIT-e: Academic Journal of Information Technology 6.21 (2015), 51–70.
- Vardy E., *Adults and teens turn to 'dumbphones' to cut screen time*, <https://www.bbc.com/news/articles/c7227njm45eo> (dostęp 09.06.2024).
- Ward A.F., *Brain drain: The mere presence of one's own smartphone reduces available cognitive capacity*, Journal of the Association for Consumer Research 2.2 (2017), 140–154.
- Zając M., *Nastolatki 3.0-nowy raport NASK*, e-mentor 78.1 (2019), 60–61.

#### Literatura pomocnicza

- Christensen T.M., Gray N.D., *The application of reality therapy and choice theory in relationship counseling, an interview with Robert Wubbolding*, The Family Journal 10.2 (2002), 244–248.
- Idzik J., Klepka R., *O analizie zawartości, czyli jak badać medialne obrazy świata?*, w: *Medialne obrazy świata*, red. A. Kędroń, Kraków 2019, 11–31.
- Malinowski S., *Ku nowoczesności: CAWI jako metoda badawcza w naukach o obronności: wybrane zagadnienia*, Studia Bezpieczeństwa Narodowego 2.3 (2012), 403–409.
- Michałczyk S., *Uwagi o analizie zawartości mediów*, Rocznik Prasoznawczy 3 (2009), 95–109.
- Witaszek Z., *Miejsce i rola sondaży w badaniu opinii społecznej*, Zeszyty Naukowe Akademii Marynarki Wojennej 4 (2007), 141–162.

### Spis rysunków i tabel

|                                                                                                |    |
|------------------------------------------------------------------------------------------------|----|
| Wykres 1. Wiek uczestników                                                                     | 73 |
| Wykres 2. Płeć                                                                                 | 3  |
| Wykres 3. Średni czas spędzany dziennie w social mediach                                       | 74 |
| Wykres 4. Ocena poziomu uzależnienia od smartfona i social mediów                              | 74 |
| Wykres 5. Poszukiwanie metod ograniczenia korzystania ze smartfona i social mediów             | 75 |
| Wykres 6. Częstotliwość odczuwania FOMO wywołanego przez social media                          | 75 |
| Wykres 7. Świadome decyzje dotyczących ograniczenia czasu spędzanego w Internecie              | 76 |
| Wykres 8. Techniki stosowane w celu unikania nadmiernego korzystania z technologii             | 76 |
| Wykres 9. Ocena wpływu social mediów na własne życie                                           | 77 |
| Wykres 10. Rozważania na temat rezygnacji z technologii lub jej funkcji w wyniku przytłoczenia | 77 |
| Wykres 11. Plany zmian w kontekście zredukowania czasu spędzonego w smartfonie                 | 78 |
| Wykres 12. Znajomość trendu korzystania z dumbphone'ów                                         | 79 |
| Wykres 13. Platformy, na których poznano metodę dumbphone'ów                                   | 79 |
| Wykres 14. Refleksje po poznaniu trendu dumbphone's                                            | 80 |
| Wykres 15. Czas korzystania z metody dumbphone's                                               | 80 |
| Wykres 16. Przyczyny rozpoczęcia korzystania z metody dumbphone's                              | 81 |
| Wykres 17. Skutki wykorzystywania metody dumbphone's                                           | 81 |
| Wykres 18. Dostrzeżone zmiany w codzienności podczas korzystania z metody                      | 82 |
| Wykres 19. Ocena wpływu używania dumbphone'a na relacje interpersonalne                        | 82 |
| Wykres 20. Reakcja na prozopozycje korzystania z dumbphone'a                                   | 83 |
| Wykres 21. Ocena metody w kontekście jej potencjonalnego wypróbowania                          | 84 |

\* \* \*

## A N E K S

### POPULARNOŚĆ I SKUTECZNOŚĆ METODY DUMBPHONE'S

Szanowni Państwo,

jestem studentem III roku Dziennikarstwa i komunikacji społecznej na Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie.

Niniejsza ankieta ma na celu zbadanie popularności korzystania z dumbphone'ów (prostych telefonów komórkowych z klawiaturą numeryczną, poprzedzających erę smartfonów). Badanie obejmuje ocenę, czy rezygnacja ze smartfonów na rzecz dumbphone'ów może być skuteczną metodą dla osób zmagających się z FOMO (lękiem przed przegapieniem informacji w sieci lub nieuczestniczeniem w aktywności internetowej) oraz uzależnieniem od mediów społecznościowych. Ankieta ma również na celu analizę, na ile użytkownicy nowoczesnych technologii, w tym smartfonów, świadomie korzystają ze swoich urządzeń.

Ankieta jest anonimowa, a uzyskane wyniki posłużą wyłącznie do celów naukowych. Wypełnienie jej zajmie około 5 minut. Bardzo dziękuję za poświęcony czas i szczerą odpowiedź!

Zapraszam do udziału w badaniu.

### PYTANIA

#### 1. Wiek

- 19–20
- 21–22
- 23–26

Powyżej 26

#### 2. Płeć

- Kobieta
- Mężczyzna

#### 3. Ile czasu dziennie spędzasz na korzystaniu z social mediów?

- 8 godzin i dłużej
- 6–7 godzin
- 4–5 godzin
- 2–3 godziny
- Poniżej 2 godzin
- Nie korzystam z social mediów
- Nie wiem

#### 4. Jak oceniasz swój poziom uzależnienia od smartfona i social mediów?

- Zdecydowanie uzależniony/a
- Umiarkowane uzależnienie
- Niezbyt uzależniony/a
- Nie jestem uzależniony/a



**5. Czy kiedykolwiek poszukiwałeś/aś metod na ograniczenie korzystania ze smartfona i social mediów?**

- Tak
- Nie
- Nie wiem

**6. Jak często social media wywołują u Ciebie uczucie FOMO (lęk przed przegapieniem informacji lub lęk związany z nieuczestniczeniem w aktywnościach internetowych)?**

- Bardzo często
- Często
- Rzadko
- Nigdy

**7. Czy podejmujesz świadome decyzje, dotyczące ograniczania czasu spędzanego w Internecie lub na social mediach?**

- Tak, regularnie
- Czasami
- Rzadko
- Nigdy

**8. Jakie techniki stosujesz, aby unikać nadmiernego korzystania z technologii? (Zaznacz wszystkie, które pasują)**

- Ustawianie limitów czasu w aplikacjach
- Wyłączanie powiadomień
- Używanie trybu „nie przeszkadzać”
- Ograniczenie dostępu do social mediów w godzinach nocnych
- Ustawianie białego-czarnego ekranu
- Odkładanie smartfona w niedostępne miejsce
- Brak jakichkolwiek technik

**9. Jak oceniasz wpływ social mediów na Twoje życie w skali od 1 do 5 (gdzie 1 to bardzo negatywny wpływ, a 5 to bardzo pozytywny)?**

- 1
- 2
- 3
- 4
- 5

**10. Czy kiedykolwiek zastanawiałeś/aś się nad zrezygnowaniem z korzystania z technologii lub jej poszczególnych funkcji w wyniku przytłoczenia?**

- Tak, w pełni
- Tak, przynajmniej na jakiś czas
- Nie
- Nie wiem

**11. Jakie zmiany w przyszłości chciałbyś/chciałabyś wprowadzić, aby zredukować czas spędzany w smartfonie? (Zaznacz wszystkie, które pasują)**

- Ograniczenie korzystania z social mediów
- Większa kontrola nad czasem spędzanym online

- Regularne dni bez technologii
- Korzystanie z dumbphone'a
- Nie chcę wprowadzać zmian

**12. Czy kiedykolwiek słyszałeś/aś o trendzie korzystania z dumbphone'a (telefonu komórkowego z klawiaturą numeryczną poprzedzającego erę smartfonów) w ramach ograniczenia korzystania ze smartfona?**

- Tak
- Nie
- Nie jestem pewien/a

**13. Na jakiej platformie dowiedziałeś/aś się o trendzie korzystania z dumbphone'a?**

- Nigdy wcześniej nie słyszałem/am o tej metodzie
- YouTube
- Instagram
- Facebook
- TikTok

**14. Co się stało, gdy zapoznałeś/aś się z trendem korzystania z dumbphone'ów?  
(Zaznacz wszystkie, które pasują)**

- Nie dotyczy (nie napotkałem/am się dotychczas z tą metodą)
- Postanowiłem/am zmienić smartfona na dumbphone'a
- Zacząłem/am zastanawiać się nad zmianą smartfona na dumbphone'a
- Materiał zachęcił mnie do zastanowienia się nad moimi technologicznymi nawykami
- Materiał zachęcił mnie do poszukania innej formy metody ograniczenia korzystania ze smartfona
- Materiał nie zachęcił mnie do żadnych zmian ani przemysłów

**15. Jak długo używasz lub używałeś/aś dumbphone'a jako pomocniczej metody?**

- Nigdy nie używałem/am
- Mniej niż miesiąc
- Od 1 do 6 miesięcy
- Ponad 6 miesięcy

**16. Co skłoniło Cię do wyboru metody dumbphone'a?  
(Zaznacz wszystkie, które pasują)**

- Nigdy nie korzystałem z metody
- Chęć ograniczenia czasu spędzonego online
- Potrzeba prostoty i minimalizmu
- Chęć uniknięcia uzależnienia od social mediów
- Brak potrzeby dostępu do Internetu i aplikacji w telefonie

**17. Metoda korzystania z dumbphone'a (Zaznacz wszystkie, które pasują)**

- Nigdy nie korzystałem/am z metody
- Obniżyła moje poczucie lęku FOMO
- Wzmożyła uczucie FOMO
- Obniżyła uzależnienie od social mediów
- Obniżyła uzależnienie od smartfona
- Wzmożyła moje technologiczne uzależnienie po powrocie do smartfona

**18. Jak zmieniło się Twoje życie codzienne po rozpoczęciu korzystania z dumbphone'a? (Zaznacz wszystkie, które pasują)**

- Nigdy nie korzystałem/am z metody
- Czuję, że mam więcej czasu na inne czynności
- Czuję się mniej zestresowany/a
- Czuję się mniej „połączony/a” z innymi
- Nic się nie zmieniło

**19. Jak oceniasz wpływ używania dumbphone'a na Twoje relacje interpersonalne (np. przyjaciele, rodzina)?**

- Nigdy nie korzystałem z tej metody
- Bardzo pozytywnie
- Pozytywnie
- Neutralnie
- Negatywnie

**20. Gdyby zaproponowano Ci eksperyment zmiany smartfona na dumbphone'a na tydzień (bez możliwości korzystania ze smartfona) w celu próby obniżenia negatywnych skutków technologii:**

- Zgodziłbym/am się bez zastanawiania się
- Zgodziłbym/am się z obawą, że nie wytrzymam tygodnia
- Nie zgodziłbym się, ze względu na brak dostępu do potrzebnych mi funkcji w dumbphonie (np. GPS, aplikacja bankowa, aparat fotograficzny, odtwarzacz muzyczny)
- Nie zgodziłbym się, ze względu na brak poczucia potrzeby uczestniczenia w eksperymencie
- Nie zgodziłbym się WYŁĄCZNIE z przyczyn zawodowych/szkolnych (potrzeba ciągłego dostępu do określonych środków komunikacji w związku z instytucją)

**21. Co myślisz o metodzie korzystania z dumbphone'a, gdybyś sam/a miał/a spróbować metody? (Zaznacz wszystkie, które pasują)**

- Jest to dobra metoda, którą mógłbym stosować na stałe
- Jest to dobra metoda, którą mógłbym zastosować okresowo, aby pomogła mi zmniejszyć FOMO i stopień uzależnienia od social mediów
- Jest to dobra metoda, którą mógłbym stosować okresowo, aby pomogła mi zyskać więcej czasu na inne aktywności i sprawić, że silniej doświadczalbym rzeczywistości
- Jest to zła metoda, która mogłaby nasilić moje FOMO oraz uzależnienie od social mediów
- Jest to nieskuteczna metoda

## **RETURNING TO DUMBPHONES AS A STRATEGY FOR COPING WITH FOMO AND SOCIAL MEDIA ADDICTION A STUDY BASED ON SELECTED YOUTUBE CONTENT**

### **Summary**

The aim of the article was to determine how the use of dumbphones can serve as an effective strategy for managing FOMO and reducing dependency on social media. Two research methods were applied: media content analysis based on three selected YouTube videos documenting digital detoxes using dumbphones, and a survey method using a questionnaire conducted among students of Cardinal Stefan Wyszyński University in Warsaw. The findings indicate that using dumbphones contributes to improved concentration, better well-being, and more frequent engagement in offline activities. Although this approach is not yet widely adopted, it shows clear potential for promoting digital balance.

**Key words:** dumbphone, FOMO, social media addiction, digital detox, digital technologies, youth and technology, media content analysis

### **Nota o Autorze**

**Maksym JABŁOŃSKI** – absolwent studiów licencjackich na kierunku dziennikarstwo i komunikacja społeczna Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie.  
Kontakt e-mail: maksymjablonski11@gmail.com

KS. BOGDAN KRAWCZUK

*Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II*

## FILOZOFIA SERCA JAKO FUNDAMENT UKRAIŃSKIEGO KORDOCENTRYZMU MIĘDZY MISTYKĄ A RACJONALNOŚCIĄ

1. Wprowadzenie. 2. Geneza filozofii serca i jej znaczenie. 3. Mistyczny wymiar ukraińskiego kordocentryzmu. 4. Racjonalność i metafilozoficzny kontekst. 5. Filozofia serca jako kategoria tożsamości kulturowej. 6. Zakończenie

**Słowa kluczowe:** filozofia serca, kordocentryzm, mistyka i racjonalność, Pamfil Jurkiewicz, Hryhorij Skoworoda

### 1. WPROWADZENIE

Filozofia serca stanowi jeden z najoryginalniejszych i zarazem najbardziej niedocenianych fenomenów ukraińskiej tradycji filozoficznej. Jej geneza sięga głęboko w warstwy biblijno-patrystyczne, ale pełnię swojego rozwoju osiąga w epoce baroku i romantyzmu, a następnie zostaje poddana racjonalizacji i metafilozoficznym reinterpretacjom w XIX i XX w. Kategorie „serca” oraz „kordocentryzmu” nie są wyłącznie poetyckimi metaforami; stanowią one filozoficzne narzędzia opisu rzeczywistości duchowej człowieka, w których przenikają się mistyka i rozum, emocja i poznanie<sup>1</sup>.

Już biblijne rozumienie serca wykracza daleko poza jego potoczne znaczenie jako siedliska uczuć. W Starym i Nowym Testamencie serce stanowi centrum duchowego życia człowieka, a także miejsce, w którym spotykają się poznanie, wola i afekt: „Błogosławieni czystego serca, albowiem oni Boga oglądać będą” (Mt 5, 8). Ta antropologia serca była następnie rozwijana przez ojców Kościoła, szczególnie w tradycji wschodniej, gdzie serce stawało się miejscem modlitwy i kontemplacji. Mistyczna tradycja hezychastyczna, rozwinięta m.in. przez Ewagriusza z Pontu, Makarego Egipskiego i Grzegorza Palamasa, podkreślała znaczenie zjednoczenia umysłu z sercem jako warunku poznania Boga i oczyszczenia osoby<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Я. Гнатюк, *Український кордоцентризм у конфлікті міфологій та інтерпретацій*, Івано-Франківськ, Симфонія форте, 2010, 4.

<sup>2</sup> Tamże, 15.

W kulturze ukraińskiej idea ta znalazła szczególnie podatny grunt. W XVIII w. filozofia serca staje się jednym z centralnych motywów duchowości i myśli filozoficznej Hetmańszczyzny, zwłaszcza w dziełach Hryhorija Skoworody (1722–1794). Skoworoda uczynił z kategorii serca podstawę swojego egzystencjalno-mistycznego projektu. Filozofia Skoworody stanowi syntezę biblijnej duchowości, platońskiego idealizmu i osobistego doświadczenia religijnego; nie ma ona charakteru systemowego, lecz stanowi spójną antropologię, w której serce jest organem duchowego poznania, a zarazem miejscem objawienia prawdy<sup>3</sup>.

W XIX w., wraz z instytucjonalizacją filozofii akademickiej w imperium rosyjskim, ukraińska tradycja kordocentryczna zyskuje nowy wymiar racjonalny i metafizyczny. Szczególne znaczenie ma tutaj twórczość Pamfila Jurkiewicza (1827–1874) filozofa, profesora Uniwersytetu Moskiewskiego, który podjął próbę połączenia platońskiej teorii idei, kantowskiego krytycyzmu i chrześcijańskiej antropologii serca. Jurkiewiczowska koncepcja serca nie przeciwstawia się rozumowi, lecz zakłada ich jedność: serce integruje rozum, wolę i emocje, tworząc integralną strukturę osoby<sup>4</sup>.

W XX w. filozofia serca zostaje zreinterpretowana przez przedstawicieli emigracyjnej filozofii ukraińskiej, takich jak: Dmytro Czyżewski, Iwan Mirczuk i Jarosław Hnatiuk. Czyżewski jako pierwszy wprowadził termin *filozofia serca* do opisu ukraińskiej tradycji filozoficznej, podkreślając jej odrębność od zachodniego racjonalizmu i rosyjskiego mistycyzmu. Mirczuk i Hnatiuk uporządkowali tę tradycję typologicznie, wskazując różne jej wymiary: mistyczny, etyczny, kulturowy i metafizyczny<sup>5</sup>.

Wprowadzenie pojęcia kordocentryzmu do refleksji filozoficznej pozwala uchwycić specyfikę ukraińskiej myśli: jest to filozofia zakorzeniona w tradycji chrześcijańskiej, ale nie scholastyczna; mistyczna, ale nie antyracjonalna; emocjonalna, ale nie sentymentalna. Jej centrum stanowi przekonanie, że serce jest miejscem spotkania człowieka z transcendencją, a zarazem źródłem poznania i działania. Ukraiński kordocentryzm nie stanowi zamkniętego systemu doktrynalnego, lecz raczej styl myślenia i sposób doświadczania świata, który przenika zarówno literaturę, duchowość, jak i filozofię.

Współczesna refleksja nad filozofią serca staje przed kilkoma wyzwaniami badawczymi. Po pierwsze, konieczne jest przełamanie stereotypu, zgodnie z którym ukraińska tradycja filozoficzna ma charakter czysto emocjonalny i ludowy. Po drugie, należy pogłębić analizy źródeł patrystycznych i biblijnych, które stanowią teologiczno-antropologiczną podstawę kordocentryzmu. Po trzecie, niezbędne jest umiejscowienie filozofii serca w szerszym kontekście europejskim od platońskiego idealizmu po fenomenologię i hermeneutykę XX w. Po czwarte wreszcie, warto ukazać aktualność tej tradycji we współczesnej humanistyce, zwłaszcza w kontekście sporów o racjonalność, tożsamość i podmiotowość.

<sup>3</sup> Г. Сковорода, *Твори*, Київ, Обереги, 1994, 14.

<sup>4</sup> П. Юркевич, *Філософські твори, упоряд. і підгот. тексту А. Абрамов*, Москва, Правда, 1990, 37.

<sup>5</sup> Гнатюк, 4.

Niniejszy artykuł zmierza do systematycznego przedstawienia filozofii serca jako fundamentu ukraińskiego kordocentryzmu. W pierwszej części zostanie przedstawiona geneza pojęcia serca oraz jego znaczenie w tradycji biblijno-patrystycznej i wczesnonowożytnej. Część druga poświęcona będzie mistycznym wykładniom kordocentryzmu w epoce baroku i romantyzmu, ze szczególnym uwzględnieniem Skoworody. W trzeciej przeanalizuję racjonalizację i metafizyczne reinterpretacje koncepcji serca w XIX i XX w., zwłaszcza w myśli Jurkiewicza i jego następców. Ostatnia część ukaże filozofię serca jako kategorię tożsamości kulturowej, istotną do rozumienia ukraińskiej tradycji intelektualnej.

## 2. GENEZA FILOZOFII SERCA I JEJ ZNACZENIE

Geneza filozofii serca sięga najgłębszych warstw tradycji biblijnej i patrystycznej, w których pojęcie *serca* (gr. καρδιά) odgrywało centralną rolę w antropologii duchowej. W Biblii serce nie jest sferą uczuć w nowożytnym, psychologicznym sensie, lecz określa wewnętrzne centrum osoby, miejsce, w którym łączą się poznanie, wola, emocja i sumienie. W starotestamentowej tradycji mądrościowej i prorockiej serce jest przestrzenią objawienia i odpowiedzi nie tylko *czucia*, ale *rozumienia* i *pamiętania* dzieł Bożych<sup>6</sup>.

Ta biblijna antropologia serca została rozwinięta w tradycji patrystycznej, zwłaszcza w duchowości greckiej. U ojców Kościoła serce jest „duchowym miejscem” spotkania człowieka z Bogiem, a proces oczyszczenia (gr. κάθαρσις) serca jest niezbędnym warunkiem kontemplacji. Mistycy wczesnochrześcijańscy, tacy jak: Ewagriusz z Pontu i Makary Egipski, rozwijają ideę zjednoczenia umysłu z sercem aktu wewnętrznego skupienia, który umożliwia modlitwę nieustanną i poznanie duchowe. Grzegorz Palamas, systematyzując naukę, podkreślał, że serce jest zarówno miejscem fizycznym, jak i duchowym<sup>7</sup>. Ta złożona antropologia odróżnia się zarówno od dualizmu platońskiego, jak i od racjonalizmu kartezjańskiego: serce nie jest przeciwstawione intelektowi, lecz stanowi jego centrum i fundament.

Równolegle do tradycji biblijno-patrystycznej rozwija się w starożytności filozoficzna refleksja nad sercem jako centrum życia duchowego. W myśli platońskiej serce nie pełniło wprawdzie funkcji poznawczej, ale jego odpowiednik – część θυμός – stanowił istotny element struktury duszy, pośredniczący między rozumem (gr. λόγος) a popędami (gr. επιθυμία). W stoicyzmie natomiast serce (gr. ἡγεμονικόν) było rozumiane dosłownie jako ośrodek duszy i rozumu, fizjologicznie umiejscowiony w piersi, będący miejscem, w którym „myśl się dzieje”. Chrześcijaństwo przejęło część tej terminologii, przekształcając ją w duchowym kierunku: intelekt staje się *sercowy*, a serce zyskuje rangę poznawczą i teologiczną<sup>8</sup>.

Kluczową rolę w rozwoju idei serca odegrał hezychazm – nurt duchowości prawosławnej ukształtowany w Bizancjum od IV do XIV w. Hezychazm, od gr. ἡσυχία

<sup>6</sup> Tamże, 19.

<sup>7</sup> G. Palamas, *Triady w obronie świętych hezychastów*, tłum. I. Zogas-Osadnik, Wrocław, Theos-Logos, 2019, 127.

<sup>8</sup> Tamże, 477.

(cisza, spokój), kładł nacisk na praktykę modlitwy nieustannej i czujności duchowej (gr. νήπις). Jego celem było zjednoczenie umysłu i serca w akcie modlitwy, prowadzące do kontemplacji Boga i przebóstwienia (gr. θεωσις). W praktyce hezychastycznej modlitwa Jezusowa (*Panie Jezu Chryste, Synu Boży, zmiłuj się nade mną*) była powtarzana w rytmie oddechu, w skupieniu w okolicy serca nie w sensie symboliczno-poetyckim, ale fizjologicznym i duchowym. Uważano, że to właśnie w sercu człowiek jednoczy się z Bogiem całym sobą, a umysł „zstępuje” do serca, aby osiągnąć wewnętrzną jedność i kontemplację<sup>9</sup>.

Recepcja tradycji hezychastycznej na Rusi Kijowskiej rozpoczęła się już w XI–XII w. wraz z tłumaczeniami literatury patrystycznej na język cerkiewnosłowiański. Teksty niosły na grunt słowiański pojęcie serca z Paterików oraz później z Dobrotolubija (rosyjskiego odpowiednika Philokalii) jako duchowego centrum. W monasterach kijowskich, nowogrodzkich praktyki hezychastyczne stały się integralną częścią życia duchowego. W ten sposób pojęcie serca przeniknęło do języka religijnego, literatury hagiograficznej oraz kazań i homilii. To właśnie w tej epoce kształtuje się duchowy klimat, który w późniejszych wiekach umożliwi wykształcenie się ukraińskiego kordocentryzmu<sup>10</sup>.

To mistyczne dziedzictwo nie pozostało zamknięte w murach monasterów, lecz przeniknęło do szerszej kultury religijnej i filozoficznej. Ukraiński barok XVII–XVIII w., będący syntezą duchowości bizantyjskiej, scholastyki łacińskiej i rodzimych tradycji literackich, przyswoił hezychazm w sposób oryginalny, czyniąc z serca centralny motyw duchowości i symboliki religijnej. Kaznodzieje i poeci barokowi, tacy jak: Łazarz Baranowicz, Antoni Radziwiłowski czy Dymitr Tuptało, rozwijali obraz serca jako przestrzeni skruchy, przemiany i kontemplacji. W ich homiliach pojawiają się często motywy „kamienno” i „miękkiego” serca, „płaczu serca” oraz „wejścia Boga do serca” bezpośrednio zaczerpnięte z tradycji biblijno-hezychastycznej<sup>11</sup>.

Warto podkreślić, że w ukraińskim baroku mistyka serca nie była przeciwstawiana rozumowi czy nauce, lecz raczej stanowiła ich fundament. Retoryka barokowa, oparta na symbolice i alegorii, traktowała serce jako przestrzeń wewnętrznego doświadczenia, w której poznanie rozumowe nabiera głębi i sensu duchowego. Barokowe traktaty moralne i ascetyczne nie ograniczały się do apeli emocjonalnych; były to często subtelne analizy procesu wewnętrznego nawrócenia, inspirowane zarówno patrystyczną psychologią duchową, jak i scholastyczną teorią cnót<sup>12</sup>.

### 3. MISTYCZNY WYMIAR UKRAIŃSKIEGO KORODOCENTRYZMU

Ukraińska duchowość barokowa, przeniknięta symboliką serca, stanowi bezpośrednio zaplecze kulturowe późniejszej filozofii Hryhorija Skoworody. To właśnie

<sup>9</sup> J. Naumowicz, *Filokalia. Szkoła modlitwy wschodnich Ojców Kościoła*, Warszawa, Fronda, 2023, 101–102.

<sup>10</sup> M.T. Handzel, *Hryhorija Sawycza Skoworody (1722–1794) teoria poznania samego siebie*, praca doktorska, Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu, 2013, 37.

<sup>11</sup> А. Макаров, *Світло українського бароку*, Київ, Мистецтво, 1994, 92.

<sup>12</sup> Tamże, 99.



w tym okresie serce zostaje w pełni osadzone zarówno w języku religijnym, jak i w antropologii kulturowej oraz staje się kategorią jednocześnie mistyczną i intelektualną. Dzięki temu tradycja kordocentryczna, gdy pojawi się w pełnej formie u Skoworody, nie będzie czymś egzotycznym ani przypadkowym, lecz logicznym zwieńczeniem wielowiekowego rozwoju idei<sup>13</sup>.

Skoworoda rozwija ideę serca jako duchowego centrum człowieka w sposób zarówno zakorzeniony w tradycji patrystycznej, jak i radykalnie osobisty. Jego podstawowe rozróżnienie na „człowieka zewnętrznego” i „człowieka wewnętrznego” nawiązuje do biblijnej i hezychastycznej antropologii, ale zostaje pogłębione o wątki egzystencjalne i moralne.

W przeciwieństwie do racjonalizmu zachodnioeuropejskiego, który kładł nacisk na poznanie pojęciowe i intelektualne, Skoworoda uważa serce za organ poznania duchowego. To w sercu człowiek rozpoznaje swoją „drugą naturę” – świat wewnętrzny, w którym odbija się boski porządek rzeczywistości. Stwierdza w jednym z dialogów: *Серце есть зеркало, в котором отражается истина, если оно чисто* (Serce jest zwierciadłem, w którym odbija się prawda, jeśli jest czyste, *tłum. własne*). Tym samym Skoworoda rozwija poznawczą funkcję serca, łącząc ją z etycznym wymogiem oczyszczenia i moralnego nawrócenia. Prawda nie jest dana intelektowi jako abstrakcyjny obiekt, lecz ukazuje się sercu oczyszczonemu i skupionemu<sup>14</sup>.

Filozofia serca Skoworody jest nierozzerwalnie związana z jego koncepcją *спорідненої праці* (powołania, „zgodnej pracy”), według której szczęście człowieka polega na odnalezieniu takiego sposobu życia i działania, który odpowiada jego wewnętrznej naturze, czyli sercu. Serce nie tylko poznaje, ale też pragnie i wybiera, jest źródłem decyzji moralnych i egzystencjalnych. Prawdziwe życie polega na zgodzie z własnym sercem, które odbija Boski ład świata. Skoworoda przeciwstawia temu życie *zewnątrzne*, kierowane konwencją, opinią społeczną i żądzą bogactwa, życie, które prowadzi do duchowej pustki i niespełnienia<sup>15</sup>.

Skoworoda jest myślicielem głęboko zakorzenionym w Biblii, ale jego lektura Pisma ma charakter egzystencjalny i alegoryczny. Nie interesuje go egzegeza historyczno-filologiczna, lecz duchowy sens tekstu, który odnosi do wnętrza człowieka. W tym sensie jego metoda przypomina średniowieczną egzegezę mistyczną i renesansowy hermetyzm: tekst święty jest dla niego mapą duchowej rzeczywistości, którą należy odczytać w sercu. *Писаніє єсть книга внешняя, а сердце єсть книга внутренняя, кто не прочитал внутренней, тот не понял и внешней* (Pismo jest księgą zewnętrzną, a serce księgą wewnętrzną, kto nie przeczytał tej wewnętrznej, ten nie zrozumiał i zewnętrznej, *tłum. własne*). Tego rodzaju interpretacja czyni serce nie tylko miejscem poznania, ale także przestrzenią hermeneutyczną, w której objawia się sens<sup>16</sup>.

Rola Skoworody w ukraińskiej tradycji filozoficznej polega nie tylko na jego oryginalności, ale także na tym, że potrafił zsyntetyzować i przetransformować

<sup>13</sup> Tamże, 105.

<sup>14</sup> Сковорода, 228.

<sup>15</sup> Tamże, 302–303.

<sup>16</sup> Tamże, 150.

wielowiekową tradycję duchową w język dostępny kulturowo i filozoficznie nowoczesny. Jego koncepcja serca stanowi ogniwo łączące biblijno-patrystyczne i hezychastyczne źródła z nowożytnymi problemami podmiotowości, moralności i sensu życia. W przeciwieństwie do zachodnich racjonalistów, którzy dokonali podziału sfery poznania i moralności, Skoworoda pokazuje, że poznanie prawdy jest jednocześnie aktem moralnym i duchowym. Jego serce nie jest romantycznym uczuciem, a integralnym centrum osoby, w którym jednoczą się rozum, wola i pragnienie<sup>17</sup>.

W tym sensie filozofia serca Skoworody wykracza poza ramy religijnego indywidualizmu i staje się podstawą ukraińskiej filozofii kultury. Serce staje się kategorią antropologiczną, epistemologiczną i hermeneutyczną zarazem. Jako kategoria antropologiczna określa istotę człowieka jako byt wewnętrzny, duchowy. Jako epistemologiczna wskazuje na inny niż racjonalno-empiryczny sposób poznania. Jako hermeneutyczna umożliwia odczytanie sensu świata i tekstu świętego w wymiarze wewnętrznym. To właśnie ta potrójna funkcja sprawi, że filozofia serca stanie się jednym z filarów ukraińskiego kordocentryzmu w XIX i XX w.<sup>18</sup>

Dla antropologii kulturowej znaczenie tej koncepcji jest nie do przecenienia. Filozofia serca pozwala bowiem na sformułowanie integralnego modelu człowieka, który nie ulega redukcjom ani racjonalistycznym, ani psychologicznym, ani społecznym. W centrum znajduje się osoba jako duchowa całość, której *serce* jest miejscem spotkania z transcendencją i źródłem sensu życia. Dzięki temu ukraińska tradycja kordocentryczna może być dziś interpretowana nie tylko jako fenomen historyczny, lecz także jako propozycja filozoficzna o szerokim znaczeniu dla współczesnej humanistyki<sup>19</sup>.

Mistyczny wymiar kordocentryzmu szczególnie wyraźnie ujawnia się u Hryhoriya Skoworody, który z jednej strony dziedziczy całe to bogactwo tradycji, a z drugiej przekształca je w oryginalny projekt antropologiczno-filozoficzny. Skoworoda uważa serce za miejsce spotkania człowieka z Bogiem, przestrzeń poznania duchowego i źródło egzystencjalnej przemiany. *Серце є осередок людини, невидимий, але реальний. У ньому зосереджені думки, воля і віра; воно є храмом і світильником істини* (Serce jest ośrodkiem człowieka niewidzialnym, lecz rzeczywistym. Skupiają się w nim myśli, wola i wiara jest ono świątynią i światłem prawdy. tłum. własne) – pisał, nawiązując zarówno do hezychastycznej koncepcji „zstąpienia umysłu do serca”, jak i do biblijnej symboliki serca jako świątyni<sup>20</sup>.

Mistyczne doświadczenie serca u Skoworody nie ma charakteru ekstazy odezwanej od życia codziennego, lecz jest aktem wewnętrznej przemiany, która prowadzi do odnalezienia własnego powołania. Człowiek, który *zstąpił do serca*, odkrywa w sobie obraz Boga i boski porządek świata, poznaje siebie w świetle prawdy i podejmuje decyzje zgodne z wewnętrzną naturą. Mistyka serca jest więc jednocześnie antropologią i etyką, nie chodzi w niej o wizje czy nadzwyczajne doświadczenia, lecz o przemianę życia, o egzystencjalną prawdę przeżytą w głębi osoby<sup>21</sup>.

<sup>17</sup> Handzel, 115.

<sup>18</sup> Д. Чижевський, *Філософія Г. Сковороди, Київ, Фонд сприяння розвитку мистецтв*, 2000, 178.

<sup>19</sup> Гнатюк, 10.

<sup>20</sup> Сковорода, 211.

<sup>21</sup> Д. Багалій, *Український мандрівний філософ Григорій Сковорода*, Київ, Орії, 1992, 421.

Ukraiński mistycyzm kordocentryczny różni się w tym względzie od zachodniej mistyki emocjonalno-afektywnej. Jest mistyką *wewnętrznego skupienia* i „ciszy serca”, która integruje poznanie i miłość, rozum i emocję, jednostkę i wspólnotę. Nie ma w niej ostrego dualizmu między rozumem a sercem; przeciwnie, serce jest miejscem ich spotkania i pojednania<sup>22</sup>.

Ten mistyczny idiom serca będzie miał fundamentalne znaczenie dla późniejszego rozwoju ukraińskiej filozofii XIX i XX w. Pamfil Jurkiewicz, reinterpreterując tradycję platońską i kantowską w duchu chrześcijańskim, nada sercu rangę filozoficznej kategorii antropologicznej; Dmytro Czyżewski uczyni z filozofii serca klucz do interpretacji całej ukraińskiej tradycji duchowej; natomiast współcześni badacze, tacy jak Jarosław Hnatiuk, podkreślą jej rolę jako czynnika tożsamości kulturowej i stylu myślenia. Mistyczny wymiar kordocentryzmu nie zniknie w epoce racjonalizacji, przeciwnie, stanie się jego ukrytym fundamentem i źródłem sensu<sup>23</sup>.

#### 4. RACJONALNOŚĆ I METAFILOZOFICZNY KONTEKST

Racjonalny i metafizyczny wymiar ukraińskiego kordocentryzmu stanowi kolejny etap dojrzewania tej tradycji — moment, w którym pierwotne intuicje mistyczne i antropologiczne zostają przekształcone w kategorie filozoficzne i włączone w szeroki dyskurs intelektualny XIX i XX w. Filozofia serca, zakorzeniona w biblijno-patrystycznej antropologii i rozwinięta w duchowości hezychastycznej oraz w mistyce baroku, w epoce nowożytnej spotyka się z tradycją racjonalistyczną i idealistyczną Europy. Nie oznacza to prostego przejścia obcych wzorców, lecz raczej twórcze ich przekształcenie i reinterpretację. Szczególne znaczenie ma tu działalność Pamfila Jurkiewicza (1827–1874), który jako pierwszy podjął próbę systematycznego filozoficznego ujęcia kategorii *serca* w dialogu z filozofią zachodnią, oraz prace XX-wiecznych filozofów (Dmytro Czyżewski, Iwan Mirczuk), którzy ukazali kordocentryzm jako metafizyczny klucz do zrozumienia ukraińskiej tradycji intelektualnej<sup>24</sup>.

W myśli Pamfila Jurkiewicza pojęcie racjonalności zostaje poddane krytycznej analizie w świetle biblijnego nauczania o sercu. Racjonalność, rozumiana przez nowożytną filozofię jako zdolność poznawcza człowieka i miara prawdy, zostaje przez autora przeciwstawiona duchowej pełni ludzkiego bytu. Jurkiewicz wykazuje, że redukcja duszy jedynie do sfery intelektualnej, utożsamianie jej z myśleniem jest zasadniczym błędem nowożytnej metafizyki. Taka koncepcja, jego zdaniem, prowadzi do zubożenia rozumienia człowieka, w którym znika miejsce dla wolności, woli i uczuć serca<sup>25</sup>.

W kontekście metafizycznym Jurkiewicz odsłania ograniczenia racjonalizmu, który dąży do wyjaśnienia wszystkich zjawisk duchowych przez mechanizmy myślenia. Píše, że gdy dusza jest pojmowana wyłącznie jako *существо представляющее* (istota przedstawiająca, *tłum. własne*), wtedy wolność zostaje zastąpiona

<sup>22</sup> Чижевський, 176–178.

<sup>23</sup> Гнатюк, 12.

<sup>24</sup> Тамże, 13.

<sup>25</sup> П. Юркевич, *Сердце и его значение в духовной жизни человека по учению Слова Божия*, Москва, Правда, 1990, (Переизд. Труды Киевской духовной академии, 1860, № 1.), 9.

koniecznością logicznego wnioskowania, a moralność zimnym obowiązkiem rozumu. Miłość, będąca źródłem życia duchowego, zostaje zredukowana do *отвлеченного и холодного сознания долга* (abstrakcyjnej i chłodnej świadomości obowiązku, *thum. własne*) W ten sposób Jurkiewicz przeciwstawia się kantowskiej idei autonomii rozumu oraz heglowskiej identyfikacji bytu z myśleniem<sup>26</sup>.

Z perspektywy metafilozoficznej autor formułuje tezę, że prawdziwe poznanie nie może być oddzielone od duchowego doświadczenia człowieka. Wiedza, aby stała się *живою* (żywa, *thum. własne*), musi *войти в сердце* (wejść w serce, *thum. własne*), ponieważ dopiero w sercu prawda staje się wartością egzystencjalną, a nie jedynie abstrakcyjnym obrazem rzeczy. Poznanie oparte wyłącznie na racjonalnych kategoriach traci kontakt z głębią rzeczywistości i z wymiarem moralnym; natomiast poznanie *сердечное* (serdeczne, *thum. własne*) ma charakter całościowy i ontologicznie głębszy, gdyż jednoczy rozum, wolę i uczucie<sup>27</sup>.

W tym sensie Jurkiewicz przekracza granice epistemologii w stronę metafilozofii, wskazując, że źródło sensu i prawdy tkwi nie w samym myśleniu, lecz w duchowym centrum człowieka – w sercu. To serce, a nie intelekt, jest *центром нравственной жизни человека* (ośrodek moralnego życia człowieka, *thum. własne*) i miejscem, w którym objawia się zarówno prawo moralne, jak i obecność Boga. Racjonalność zyskuje tu wymiar pochodny i służebny wobec serca, które stanowi metafizyczne centrum bytu ludzkiego.<sup>28</sup>

W XX w. tradycja kordocentryczna zostaje podjęta przez filozofów emigracyjnych, którzy próbują uchwycić jej znaczenie w metafilozoficznej perspektywie. Dmytro Czyżewski jako pierwszy zaproponował, by filozofię serca traktować jako klucz interpretacyjny ukraińskiej tradycji intelektualnej. Czyżewski interpretuje kordocentryzm nie jako system doktrynalny, lecz jako pewien styl filozofowania sposób, w jaki ukraińscy myśliciele pojmowali człowieka i poznanie. Styl ten charakteryzuje się jednością sfery intelektualnej, moralnej i emocjonalnej oraz silnym osadzeniem w doświadczeniu religijnym. Czyżewski zwraca uwagę, że kordocentryzm nie jest *irrationalizmem* w sensie negacji rozumu, lecz raczej *hiperracionalizmem* integralnym próbą przekroczenia ograniczeń racjonalizmu formalnego<sup>29</sup>.

Iwan Mirczuk w swoich pracach z zakresu historii kultury i filozofii podkreśla znaczenie filozofii serca jako fenomenu nie tylko antropologicznego, lecz także kulturowego. Jego zdaniem kordocentryzm był jednym z czynników kształtujących ukraińską kulturę duchową, język symboliczny i tożsamość narodową. Jarosław Hnatiuk, w swojej monografii poświęconej ukraińskiemu kordocentryzmowi, wprowadza rozróżnienie trzech typów tego nurtu: twórczego (kreatywnego), akcyjnego (etyczno-społecznego) i introspektywnego (mistyczno-poetyckiego). Dzięki temu ukazuje różnorodność funkcji, jakie pełniła filozofia serca: od inspiracji religijnej, przez program etyczny aż po metafilozoficzny klucz do interpretacji tradycji<sup>30</sup>.

<sup>26</sup> Tamże, 10.

<sup>27</sup> Tamże, 19.

<sup>28</sup> Tamże, 4–5.

<sup>29</sup> Чижевський, 173–17.

<sup>30</sup> Гнатюк, 1.

Metafilozoficzny wymiar kordocentryzmu polega więc na tym, że nie jest on jedynie jednym z wielu nurtów myślowych, lecz raczej sposobem organizacji pola filozoficznego i duchowego. Kordocentryzm wskazuje, że podstawową kategorią antropologiczną i epistemologiczną ukraińskiej tradycji jest *serce* nie w sensie psychologicznym, lecz jako symbol integralnego poznania i życia duchowego. Z tej perspektywy cała ukraińska filozofia XIX i XX w. może być interpretowana jako próba odpowiedzi na pytanie, jak zjednoczyć rozum i serce, jak uczynić z filozofii przestrzeń integralnego doświadczenia prawdy<sup>31</sup>.

## 5. FILOZOFIA SERCA JAKO KATEGORIA TOŻSAMOŚCI KULTUROWEJ

Filozofia serca, oprócz swojego znaczenia antropologicznego, mistycznego i racjonalnego, zawiera również niezwykle istotny wymiar kulturowy i tożsamościowy. W przypadku Ukrainy ta rola ma charakter wyjątkowy. Kategoria *serca* stała się bowiem jednym z najważniejszych komponentów ukraińskiej samoświadomości duchowej, a zarazem trwałym elementem odróżniającym ukraińską tradycję filozoficzną i religijną zarówno od Zachodu, jak i od rosyjskiego Wschodu. Filozofia serca była nie tylko sposobem myślenia, lecz także środkiem kształtowania zbiorowej wrażliwości, języka religijnego, literatury i wyobraźni narodowej<sup>32</sup>.

Tożsamość kulturowa nie jest tworem statycznym ani jednowymiarowym, kształtuje się w długotrwałym procesie, w którym idee filozoficzne, symbole religijne i praktyki duchowe splatają się z doświadczeniami historycznymi, politycznymi i społecznymi. W tym kontekście filozofia serca spełniała w kulturze ukraińskiej funkcję integrującą, łączyła sferę duchową z narodową, indywidualne doświadczenie religijne z formowaniem wspólnotowych znaczeń. Można powiedzieć, że stanowiła „wewnętrzny język” ukraińskiej kultury, w którym wyrażano zarówno indywidualne przeżycia duchowe, jak i zbiorowe aspiracje narodowe<sup>33</sup>.

Symbolika serca przenikała ukraińską kulturę religijną i literacką od czasów wczesnej Rusi Kijowskiej. W hagiografiach i kaznodziejstwie serce było przedstawiane jako przestrzeń przemiany i spotkania z Bogiem, w duchowości monastycznej jako miejsce modlitwy nieustannej, w poezji barokowej jako centrum wewnętrznego dramatu moralnego. W ten sposób filozofia serca stopniowo tworzyła wspólne imaginarium kulturowe, które było rozpoznawalne przez kolejne pokolenia. Mistyczne i moralne treści związane z sercem wchodziły do języka codziennego i religijnego, kształtując wrażliwość i sposób myślenia całych wspólnot<sup>34</sup>.

W epoce romantyzmu i odrodzenia narodowego w XIX w. filozofia serca nabrała nowego znaczenia. Stała się jednym z fundamentów ideowego budowania ukraińskiej

---

<sup>31</sup> Т. Закидальський, *Поняття серця в українській філософській думці*, Київ, Філософська і соціологічна думка, № 8, 127–138, 13.

<sup>32</sup> Гнатюк, 13.

<sup>33</sup> Тамże, 14.

<sup>34</sup> Handzel, 36.

tożsamości narodowej w warunkach braku własnej państwowości. Romantyzm europejski cenił kategorię uczucia, duchowości i wewnętrznego przeżycia jako przeciwieństwo racjonalistycznej nowoczesności w Ukrainie. Te idee spotkały się z rodzimą tradycją kordocentryczną i znalazły w niej naturalny grunt. Poeci i myśliciele epoki, tacy jak: Taras Szewczenko, Pantelejmon Kulisz czy Mykoła Kostomarov, odwoływali się do symboliki serca jako źródła autentyczności narodowej i duchowej. U Szewczenki serce staje się symbolem cierpienia narodu, ale też jego moralnej siły. Kategoria serca w tym okresie została też podniesiona do rangi kluczowego elementu refleksji historycznej i filozoficznej<sup>35</sup>.

W XX w., zwłaszcza w okresie emigracji po rewolucji bolszewickiej, filozofia serca została poddana nowej refleksji. Dmytro Czyżewski i Iwan Mirczuk, analizując ukraińskie dziedzictwo filozoficzne w warunkach diaspory, podkreślali, że to właśnie kordocentryzm stanowi o odrębności ukraińskiego sposobu myślenia. Czyżewski pisał: *Серце – це не тільки антропологічна категорія; це також ключ до розуміння української духовної історії* (Serce to nie tylko kategoria antropologiczna; to także klucz do zrozumienia ukraińskiej historii duchowej, *tłum. własne*). Filozofia serca jest wewnętrznym dziedzictwem, które przetrwało mimo politycznych katastrof, utraty państwowości i rozproszenia wspólnoty<sup>36</sup>.

W drugiej połowie XX w. i na początku XXI w. ukraińscy badacze, tacy jak Jarosław Hnatiuk, rozwijali koncepcję kordocentryzmu jako czynnika tożsamości kulturowej i filozoficznej. Hnatiuk zauważa, że ukraiński kordocentryzm nie jest jedynie elementem przeszłości, a jest czynnikiem, który kształtuje sposób widzenia świata i samego siebie we współczesnej kulturze. Filozofia serca staje się więc nie tylko obiektem badań historycznych, ale także żywym źródłem refleksji nad współczesną tożsamością narodową i duchową<sup>37</sup>.

Ten kulturowy wymiar filozofii serca ma również znaczenie metafizyczne. Pokazuje, że filozofia nie jest tylko systemem pojęć, lecz może być również „stylem myślenia”, zakorzenionym w głębszej strukturze kulturowej i duchowej. Kordocentryzm nie jest więc jedynie jedną z wielu idei, stanowi sposób, w jaki ukraińska kultura rozumie samą siebie, jak interpretuje relację jednostki do wspólnoty, emocji do rozumu, duchowości do historii<sup>38</sup>.

Wreszcie, należy podkreślić aktualność tej kategorii dla współczesnej Ukrainy. W warunkach transformacji społecznej, zagrożeń zewnętrznych i procesów globalizacji, filozofia serca może stanowić punkt odniesienia do zachowania duchowej integralności i odrębności kulturowej. Jej siła polega na tym, że łączy wymiar indywidualny i zbiorowy, religijny i filozoficzny, historyczny i egzystencjalny. W tym sensie ukraiński kordocentryzm można uznać za unikalną formę filozofii kultury, zdolną do generowania sensów i wartości w dynamicznym świecie współczesnym.

<sup>35</sup> Гнатюк, 156.

<sup>36</sup> Чижевський, 180.

<sup>37</sup> Гнатюк, 168.

<sup>38</sup> Закидальський, 136.

## 6. ZAKOŃCZENIE

Filozofia serca stanowi jeden z najbardziej oryginalnych i wielowymiarowych fenomenów ukraińskiej tradycji intelektualnej. Jej dzieje obejmują długie i złożone procesy: od źródeł biblijno-patrystycznych, poprzez mistykę hezychastyczną i duchowość barokową aż do próby racjonalizacji i reinterpretacji w XIX i XX w. W centrum tych procesów pozostaje kategoria *serca* rozumianego nie w sensie psychologicznym, lecz jako duchowe centrum człowieka, miejsce spotkania z transcendencją, źródło poznania i fundament tożsamości kulturowej.

Mistyczny wymiar kordocentryzmu ukazuje serce jako przestrzeń kontemplacji, modlitwy i przemiany wewnętrznej. To właśnie tutaj wyraża się najgłębsza intuicja duchowa chrześcijańskiego Wschodu: jedność umysłu i serca, rozumu i miłości, człowieka i Boga. W ukraińskim kontekście tradycja hezychastyczna została przyswojona w sposób twórczy, tworząc własny język symboliczny i duchowy. Barok, Skoworoda i późniejsi myśliciele nie tylko kontynuowali tę tradycję, ale przekształcali ją w oryginalne formy religijno-filozoficzne.

Racjonalność i metafilozoficzny kontekst kordocentryzmu pokazują z kolei, że nie jest to tradycja czysto mistyczna czy emocjonalna. Jurkiewicz, Czyżewski, Mirczuk i Hnatiuk włączają ją w szersze pole refleksji europejskiej, nadając jej znaczenie filozoficzne i interpretacyjne. Serce zostaje tu podniesione do rangi kategorii epistemologicznej i antropologicznej, która może być analizowana z perspektywy filozofii klasycznej, nowożytnej i współczesnej. Ukraiński kordocentryzm staje się zatem nie tylko historycznym fenomenem duchowości, ale również ważnym głosem w debacie filozoficznej nad naturą człowieka, poznania i kultury.

Wreszcie, filozofia serca jako kategoria tożsamości kulturowej ukazuje, że idee filozoficzne mogą kształtować całe wspólnoty i tradycje narodowe. Kordocentryzm pełnił funkcję integrującą, był sposobem myślenia i odczuwania, który spajał różnorodne wpływy kulturowe i historyczne, umożliwiając zachowanie duchowej ciągłości w warunkach zmienności dziejów. Stał się wewnętrznym językiem kultury ukraińskiej, a jednocześnie narzędziem samorozumienia i oporu wobec obcych wzorców dominacji kulturowej.

Dzisiejsze znaczenie *filozofii serca* nie ogranicza się do badań historycznych. W obliczu globalnych procesów standaryzacji kulturowej i kryzysów duchowych, ukraiński kordocentryzm może stanowić inspirację do poszukiwania integralnych modeli człowieka, łączących wymiar racjonalny, etyczny i duchowy. Ukazuje, że kategorie filozoficzne zakorzenione w tradycji mogą być jednocześnie uniwersalne i głęboko lokalne mogą budować mosty między historią a współczesnością, między kulturą a filozofią, między jednostką a wspólnotą.

Podsumowując, filozofia serca to nie tylko element ukraińskiego dziedzictwa intelektualnego, ale również propozycja filozoficzna o znaczeniu ponadnarodowym. Jej mistyczna głębia, racjonalna spójność i kulturowa żywotność czynią z niej unikalny fenomen, który zasługuje na miejsce w szerszym dialogu filozoficznym. Ukraiński kordocentryzm ukazuje, że serce, rozumiane jako centrum duchowego poznania i życia, może stać się kategorią jednoczącą różne tradycje i epoki, a także punktem odniesienia współczesnych poszukiwań sensu.

## BIBLIOGRAFIA

- Palamas G., *Triady w obronie świętych hezychastów*, tłum. I. Zogas-Osadnik, Wrocław, Theos-Logos, 2019.
- Handzel M.T., *Hryhorija Sawyicza Skoworody (1722–1794) teoria poznania samego siebie*, praca doktorska, Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu, 2013.
- Naumowicz J., *Filokalia. Szkoła modlitwy wschodnich Ojców Kościoła*, Warszawa, Fronda, 2023.
- Багалій Д., *Український мандрівний філософ Григорій Сковорода*, Київ, Орій, 1992.
- Гнатюк Я., *Український кордоцентризм у конфлікті міфологій та інтерпретацій*, Івано-Франківськ, Симфонія форте, 2010.
- Макаров А., *Світло українського бароку*, Київ, Мистецтво, 1994.
- Сковорода Г., *Твори*, Київ, Обереги, 1994.
- Чижевський Д., *Філософія Г. Сковороди*, Київ, Фонд сприяння розвитку мистецтв, 2000.
- Юркевич П., *Сердце и его значение в духовной жизни человека по учению Слова Божия*, Москва, Правда, 1990, (Перензд. Труды Киевской духовной академии, 1860, № 1.).
- Юркевич П., *Філософські твори, упоряд. і підгот. тексту А. Абрамов*, Москва, Правда, 1990.
- Закидальський Т., *Поняття серця в українській філософській думці*, Київ, Філософська і соціологічна думка, № 8, 127–138.

## THE PHILOSOPHY OF THE HEART AS THE FOUNDATION OF UKRAINIAN CORDOCENTRISM BETWEEN MYSTICISM AND RATIONALITY

### Summary

The article presents the philosophy of the heart as a central current of the Ukrainian intellectual tradition, tracing its development from biblical and patristic sources through hesychastic spirituality and Baroque mysticism to its rational and metaphilosophical reinterpretations in the 19<sup>th</sup> and 20<sup>th</sup> centuries. The author examines how the concept of the heart became the foundation of Ukrainian cordocentrism a philosophical framework that unites the spiritual, cognitive, and moral dimensions of the human being. Particular attention is given to the thought of Hryhorii Skovoroda and Pamfil Jurkevych, who endowed the category of the heart with anthropological, epistemological, and metaphilosophical significance. The philosophy of the heart is presented as an alternative to Western rationalism, emphasizing the unity of reason and spiritual experience as well as the integral character of human cognition. In conclusion, the article interprets the philosophy of the heart as a category of cultural identity crucial for understanding Ukrainian spirituality, culture, and contemporary humanistic reflection.

**Key words:** philosophy of the heart cordocentrism, mysticism and rationality, Pamfil Jurkevych, Hryhorii Skovoroda.

### Nota o Autorze

Książd **Bogdan KRAWCZUK** – student studiów II stopnia na kierunku filozofia na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim Jana Pawła II.  
Kontakt e-mail: bogdrkav@gmail.com



KACPER KRZECZEWSKI

*Uniwersytet Jana Kochanowskiego w Kielcach*

## KRYZYSY MONARCHII PIASTOWSKIEJ W XI I XII W., PRÓBY ICH PRZEWYCIĘŻENIA MEDIALNA PERSPEKTYWA PROBLEMU

1. Wprowadzenie. 2. Okres panowania Mieszka II Lamberta – pierwszy kryzys Państwa Polskiego. 3. Odbudowa państwa przez Kazimierza Odnowiciela i koronacja Bolesława Śmiałego. 4. Wygnanie Bolesława Śmiałego-Szczodrego i działalność palatyna Sieciecha – drugi kryzys Państwa Polskiego. 5. Panowanie Bolesława Krzywoustego – próba przewyższenia kryzysu zakończona rozbiem dzielnicowym. 6. Medialna perspektywa problemu. 7. Podsumowanie

**Słowa kluczowe:** media, monarchia piastowska, XI w., XII w., rozbięcie dzielnicowe

### 1. WPROWADZENIE

W XI i XII w. wiele państw starało się ugruntować swoją pozycję w Europie. Niejedna monarchia doświadczyła wtedy kryzysów wewnętrznych i zewnętrznych, silnie oddziałujących na ich późniejszą przyszłość i rozwój. Wśród nich była również Polska, dla której był to okres wielu historycznych dokonań, ale także problemów z państwowością i jednością.

W artykule przedstawiono kryzys rodzimej monarchii piastowskiej, jego przyczyny i skutki oraz próby przewyższenia tej destabilizacji. Zakres chronologiczny tej pracy obejmuje lata 1025–1194, od rozpoczęcia panowania przez Mieszka II Lamberta, do śmierci Kazimierza Sprawiedliwego, natomiast zakres terytorialny: ówczesne granice Polski, od Miłska i Łużyc na zachodzie, przez granicę z Królestwem Węgierskim na południu i Morze Bałtyckie na północy, po Grody Czerwieńskie na wschodzie. Artykuł cechuje charakter chronologiczno-problemowy, a wszelkie retrospekcje występują w nim celowo i pomagają wytłumaczyć dany problem historyczny.

Celem artykułu jest dokonanie analizy kryzysów monarchii piastowskiej w XI i XII w. z perspektyw historycznej i medialnej. Z jednej strony autor omawia problem w ujęciu historycznym, z drugiej wskazuje na jego ponadczasowość w odniesieniu do współczesnych kryzysów państwowości i konfliktów zbrojnych, które wpływają na kształt świata w XXI w., podobnie jak przed kilkuset laty.

## 2. OKRES PANOWANIA MIESZKA II LAMBERTA – PIERWSZY KRYZYS PAŃSTWA POLSKIEGO

Chcąc dobrze zrozumieć i opisać problem zawarty w artykule, a także wykazać jego skutki, warto przeanalizować także przyczyny – aby tego dokonać należy cofnąć się do rządów Bolesława Chrobrego. Benedykt Zientara w *Poczet królów i książąt polskich* pisze o nim w sposób krytyczny: „Jeżeli mamy lapidarnie ocenić Bolesława z perspektywy dziesięciu prawie wieków, to musimy stwierdzić, że jego wielka polityka, nie licząca się z możliwościami państwa i jego ludności, przyczyniła się, a nawet spowodowała, katastrofę lat trzydziestych XI w.”<sup>1</sup>.

Opinię Zientary potwierdza również Jerzy Wyrozumski w *Historii Polski do roku 1505*: „Ekspansywna polityka była wszak bardzo kosztowna i wyczerpująca, zarówno dla ówczesnego systemu skarbowego, jak też dla sił zbrojnych młodego państwa Piastów, a zatem dużym ciężarem spadła na barki społeczeństwa i – mimo doraźnych efektów – mogła wzbudzić niezadowolenie. Wywoływała także wrogie nastroje na zewnątrz, które nie ułatwiały ułożenia stosunków sąsiedzkich także w przyszłości”<sup>2</sup>. Takie przedstawienie sprawy pozwala wskazać na dwie ważne konkluzje, istotne z perspektywy dalszej analizy problemu. Po pierwsze, Chrobry pozostawił po sobie państwo zwaśnione z sąsiadami, jednak w trakcie jego panowania było ono silną i mającą znaczenie w Europie monarchią. Po drugie, z jakichś przyczyn za życia pierwszego króla Polski odnosiła ona sukcesy międzynarodowe, a w polityce wewnętrznej historiografia nie wspomina o jawnych buntach ludności. Ze względu na przebiegłość i odwagę Chrobrego, niemiecki kronikarz Thietmar z Merseburga nazywał go *lisem chytrym i lwem ryczącym*<sup>3</sup>. W tym miejscu powstaje pytanie, czy Mieszko II Lambert miał tyle charyzmy, ile jego ojciec i czy państwo Piastów było w stanie kontynuować niezwykle trudną i odpowiedzialną politykę pierwszego z wielkich Bolesławów oraz utrzymać nowo zdobyte przez niego tereny? Czas zweryfikował to pytanie w sposób negatywny i już niedługo Polska po śmierci Chrobrego zmagiała się z pierwszym poważnym kryzysem na przestrzeni XI i XII w.

Bardzo krytycznie o Mieszku II pisze w swojej kronice Jan Długosz: „Od początku panowania [...] okazał się człowiekiem gnuśnego charakteru, tępego umysłu, niezgrabny, w radach nierozsądny, w działaniu słaby, mało zdatny do spraw większej wagi”<sup>4</sup>. Z takim osądem nie zgadza się jednak Henryk Samsonowicz: „Mieszko, ponoć wykształcony, znający języki obce i trudną sztukę czytania [...]”<sup>5</sup>. W jego ocenie następcą Chrobrego nie poradził sobie z tempem przemian zachodzących w Polsce, rozumianych przez sprzeczności wewnętrzne i usamodzielnienie urzędników. Syn pierwszego króla Polski, obejmując tron, faktycznie nie miał łatwego zadania.

<sup>1</sup> B. Zientara, *Bolesław I Chrobry*, w: *Poczet królów i książąt polskich*, red. A. Garlicki, Warszawa 1987, 34.

<sup>2</sup> J. Wyrozumski, *Historia Polski do roku 1505*, Warszawa 1987, 93.

<sup>3</sup> K. Sochaniewicz, *Bolesław Chrobry*, Lwów–Warszawa–Kraków 1926, 10.

<sup>4</sup> J. Długosz, *Roczniki czyli kroniki sławnego Królestwa Polskiego. Księga I i 2*, red. J. Dąbrowski, Warszawa 2009, 376.

<sup>5</sup> H. Samsonowicz, *Polska na przestrzeni wieków*, Warszawa 2006, 39.

Z jednej strony zagrożeniem byli sąsiedzi, którzy w zmianie monarchy upatrywali szansę na odzyskanie utraconych ziem, z drugiej problemy wewnętrzne i pretensje do tronu Bezpryma, pierworodnego syna Bolesława Chrobrego.

Początkowo udało mu się przewyciężyć pierwszy z problemów – najpierw podejmując wraz z Lotarynią łupieżczą wyprawę do Saksonii, a następnie w 1029 r., broniąc Łużyce przed wyprawą odwetową Niemców<sup>6</sup>. Niedługo po sukcesach na zachodniej granicy o udział w rządach upomniał się Bezprym, którego wspierał najmłodszy z braci – Otton. Wygnanie ich z kraju tylko spotęgowało konflikt, ponieważ udali się oni w poszukiwaniu pomocy do zachodnich i wschodnich sąsiadów, a więc Niemców i Rusi. W 1031 r. spowodowało to dwustronny atak tych państw na Polskę, która na rzecz zachodniego sąsiada utraciła na stałe Miłsko i Łużyce, natomiast na rzecz agresorów ze wschodu – Grody Czerwieńskie<sup>7</sup>. W tej sytuacji Lambert musiał uchodzić z kraju i szukać schronienia w Czechach u Udalryka, a w Polsce władzę przejął Bezprym, który wydzielił Ottonowi dzielnicę i, co najważniejsze, odeśłał cesarzowi insygnia koronacyjne. Oznaczało to rezygnację z królewskiej korony i poważne osłabienie państwa, które w ten sposób uznawało nad sobą niemieckie zwierzchnictwo<sup>8</sup>. Bezwzględne i okrutne rządy Bezpryma nie trwały jednak długo. *Rocznik Hildesheimski* podaje, że został on zamordowany w 1032 r. „przez swoich”<sup>9</sup>.

Niedługo po śmierci Bezpryma, bo jeszcze w pierwszej połowie 1032 r., do kraju powrócił Mieszko II i zaczął odzyskiwać utracone ziemie. Cesarstwo pilnowało jednak granicy wschodniej, dlatego 7 lipca 1032 r., na żądanie cesarza Konrada II, odbył się zjazd w Merseburgu, na który przybyli książęta z Polski. Postanowienia zjazdu były wyjątkowo niekorzystne dla państwa Piastów. Mieszko II musiał zrezygnować z godności królewskiej, ponadto Polska została podzielona na trzy części. Rozbicie to nie utrzymało się jednak długo, ponieważ już w 1033 r. zginął Otton, a kuzyn Dytryk został wypędzony<sup>10</sup>. Co prawda, Mieszko II zdążył przed śmiercią odzyskać i scalić dużą część ziem utraconych w 1031 r., ale trzy lata później, w chwili swojej śmierci, pozostawił Polskę bardzo osłabioną – stała się ona łatwym, a zarazem wartościowym celem dla sąsiadów.

### 3. ODBUDOWA PAŃSTWA PRZEZ KAZIMIERZA ODNOWICIELA I KORONACJA BOLESŁAWA ŚMIAŁEGO-SZCZODREGO

Lata 1034–1039 w polskiej historiografii nie zostały szczegółowo opisane. Powołując się na *Kronikę Wielkopolską*, można przywołać postać Bolesława Zapomnianego, który według tego źródła historycznego, miał panować w tych latach

<sup>6</sup> Tamże, 39–40.

<sup>7</sup> J. Wyrozumski, dz.cyt., 94.

<sup>8</sup> M. Spórna, P. Wierzbicki, *Słownik władców Polski i pretendentów do tronu polskiego*, Kraków 2004, 348.

<sup>9</sup> B. Zientara, *Mieszko II*, w: *Poczet królów i książąt polskich*, red. A. Garlicki, Warszawa 1987, 40–41.

<sup>10</sup> M. Spórna, P. Wierzbicki, dz.cyt., 348–349.

w Polsce „potwornie” i „srogo”, dlatego „życie źle skończył” i został zapomniany<sup>11</sup>. Z tego okresu znane są jedynie trzy wydarzenia: wygnanie z kraju Kazimierza Odnowiciela, wybuch powstania ludowego oraz najazd księcia czeskiego Brzetysława na Polskę<sup>12</sup>. Trudno dokładnie określić, kiedy syn Mieszka II został wypędzony, ale bardzo prawdopodobny wydaje się 1034 r. – zaraz po śmierci ojca. Biorąc pod uwagę taki scenariusz, wraz z matką Rycieżą miałby dużo czasu na przygotowanie przemyślanego i skutecznego planu powrotu do kraju, a jak wiadomo projekt ten się udał, co zostanie omówione w dalszej części artykułu. Należy wziąć pod uwagę, że przez pewien czas przebywał w niewoli na Węgrzech, dlatego wygnanie już w 1034 r. jest tym bardziej prawdopodobne. Trzeci fakt, czyli najazd Brzetysława w 1038 lub 1039 r. na państwo Piastów, był prawdopodobnie pokłosiem pogańskiego powstania ludowego i panującego wówczas zamętu w Polsce.

Po powrocie Kazimierza Odnowiciela na ojczystą ziemię, najprawdopodobniej w 1039 r., musiał on zmierzyć się z wyzwaniem odbudowy państwa. Syn Mieszka II, dzięki zebranemu oddziałowi konnemu i przy pomocy zwolenników w kraju, dość szybko odzyskał zrujnowaną Wielkopolskę. Od Polski uniezależniło się jednak całe Pomorze, a Małopolska i Śląsk były pod panowaniem czeskim, natomiast Mazowsze pod rządami Masława. Dzięki przemyślanej polityce Odnowiciela do granic państwa Piastów szybko udało się wcielić Małopolskę, a w następnych latach najpierw Mazowsze, a później Śląsk<sup>13</sup>.

W 1041 r., na mocy układu w Ratybonie, wróciła do Polski Małopolska i zapewne wtedy syn Rycieży przeniósł stolicę z Gniezna do Krakowa. Następnie skupił swoją uwagę na ziemiach wschodnich i w 1041 r. zawarł przymierze przeciwko Masławowi z księciem kijowskim, Jarosławem Mądrym. Zostało ono potwierdzone małżeństwem Kazimierza z Dobroniegą Marią<sup>14</sup>, przyrodnią siostrą Jarosława. Co prawda pierwsza wyprawa polsko-ruska na Mazowsze w 1041 r. zakończyła się klęską, ale już sześć lat później tereny te zostały włączone w granice Polski, w walce poległ Masław, a siły polsko-ruskie rozbiły również posiłki z Pomorza, dzięki czemu państwo Piastów odzyskało wpływy na ziemiach nadbałtyckich. Następnym celem Odnowiciela był Śląsk. Po bezskutecznych próbach pokojowych pertraktacji, Kazimierz wyprawił się zbrojnie na Śląsk i odebrał go Brzetysławowi. Cesarz Henryk III, pomimo początkowej niechęci, w 1054 r. w Kwedlinburgu przyznał sporne tereny Polsce, pod warunkiem płacenia trybutu w wysokości pięciuset grzywien srebra i trzydziestu grzywien złota na rzecz Czechów<sup>15</sup>.

Kazimierz Odnowiciel zmarł w 1058 r., w dużym stopniu odbudowując państwo i radząc sobie z pierwszym poważnym kryzysem, który dotknął Polskę na przestrzeni XI i XII w. Odzyskał wszystkie ziemie utracone przez Mieszka II, wyłączając Pomorze, choć i na tych terenach uzyskał pewne wpływy. Za jego panowania powstało wiele kościołów, zadbał też o renowację zniszczonej Wielkopolski, choć

<sup>11</sup> J. Wyrozumski, dz.cyt., 95.

<sup>12</sup> H. Samsonowicz, dz.cyt., 41.

<sup>13</sup> S. Rosik, P. Wiszewski, *Poczet polskich królów i książąt*, Wrocław 2007, 90–91.

<sup>14</sup> M. Spórna, P. Wierzbicki, dz.cyt., 239.

<sup>15</sup> Tamże, 240.

nie odzyskała ona znaczenia, jakie miała za czasów Mieszka I czy Bolesława Chrobrego. Odnowiciel zostawił swojemu synowi Bolesławowi Śmiałemu-Szczodremu uporządkowane państwo, gotowe do dalszego rozwoju. Szczodry, dzięki odważnej i przymyślanej polityce zagranicznej, spowodował, że ze zdaniem Polski znów musieli liczyć się nie tylko sąsiedzi z cesarzem Henrykiem IV na czele, ale i sam papież Grzegorz VII, którego wspierał w tzw. sporze o inwestyturę, prowadzonym między papieżstwem a Cesarstwem. W 1071 r. zaprzestał płacenia Czechom trybutu ze Śląska i umiejętnie zablokował realne zagrożenie ofensywy niemiecko-czeskiej na Polskę, której celem miało być wygzekwowanie zaniechanej daniny. W 1076 r. zwieńczył dzieło ojca, koronując się na króla i przywracając krajowi tytuł monarchii. Niestety, już niespełna trzy lata później rozpoczął się drugi poważny kryzys w historii państwa Piastów.

Koronacja Bolesława na króla Polski 25 grudnia 1076 r. na pewno podnosiła rangę państwa na arenie międzynarodowej, lecz jak słusznie zauważa Tadeusz Grudziński, nie wywołała ona radości wśród możnowładców, dla których wyniesienie Szczodrego do godności monarchy, zważając na jego nieustępliwość i trudny charakter, oznaczało znaczne ograniczenie wpływów w kraju<sup>16</sup>.

#### 4. WYGNANIE BOLESŁAWA ŚMIAŁEGO I DZIAŁALNOŚĆ PALATYNA SIECIECHA – DRUGI KRYZYS PAŃSTWA POLSKIEGO

W 1077 r. ruszyła II wyprawa kijowska, podczas której odzyskano utracone w 1031 r. Grody Czerwieńskie. Pod względem militarnym udała się ona w pełni, jednakże zaostrzyła stosunki wewnętrzne pomiędzy monarchą a możnymi, spośród których wywodził się biskup krakowski Stanisław ze Szczepanowa. W literaturze występują różne hipotezy powodów tego konfliktu. Grudziński podchodzi z dystansem do wersji Wincentego Kadłubka, traktując ją jako: „różnorakie przypowieści i rozważania moralizatorsko-dydaktyczne”<sup>17</sup>. Podobnego zdania jest Wyrozumski, nazywając tę wersję jako „daleką od prawdy” i wspominając ponadto o udziale arcybiskupa Bogumiła w sądzie biskupa<sup>18</sup>. Wersję Kadłubka trudno traktować jako wiarygodne źródło przedstawienia omawianego konfliktu również ze względu na jego działalność w trakcie szerzenia się kultu św. Stanisława (oba byli duchownymi).

Grudziński nie zgadza się też, że przyczyną sporu króla z biskupem i możnymi miał być zakaz karmienia niemowląt pochodzących z nieprawego łoża, po rzekomym masowym wiarołomstwie żon rycerzy<sup>19</sup>. W Kronice Galla Anonima pojawia się stwierdzenie: „Jakim zaś sposobem król Bolesław został z Polski wypędzony, długo byłoby opowiadać, lecz to powiedzieć wolno, że pomazaniec na pomazańcu nie powinien cielesnie mścić się za jakikolwiek grzech. To bowiem

<sup>16</sup> T. Grudziński, *Bolesław Śmiały-Szczodry i biskup Stanisław*, Warszawa, 1982, 179–180.

<sup>17</sup> Tamże, 139–142.

<sup>18</sup> J. Wyrozumski, dz.cyt., 99.

<sup>19</sup> T. Grudziński, dz.cyt., 145–147.

bardzo mu zaszkodziło [...]”. Nie wyjaśnia ono jednak powodów nieporozumienia Szczodrego ze Stanisławem. W tej sytuacji można jedynie odwołać się do koncepcji współczesnych historyków. Stanisław Szczur sugeruje reorganizację Kościoła i utratę uprzywilejowanej pozycji Krakowa na rzecz Gniezna, czyli osobiste pobudki biskupa krakowskiego<sup>20</sup>. Musiał on jednak mieć jakiś oficjalny, choćby najmniejszy powód, aby rozpocząć konflikt z monarchą. Możliwa jest w tym wypadku domniemana sódomia króla i jego rycerzy podczas wypraw kijowskich, o której w XV w. wspominał Długosz<sup>21</sup>. Aktualnie uznaje ją coraz więcej współczesnych historyków, m.in. Franciszek Sielicki<sup>22</sup> czy Iwona Kienzler<sup>23</sup>.

Wiosną 1079 r. konflikt osiągnął apogeum. Biskup Stanisław zagroził Bolesławowi Szczodremu klątwą i pozbawieniem korony, co spotkało się ze stanowczą reakcją monarchy. Najprawdopodobniej działania duchownego nie zakończyły się jedynie na pogroźkach, w Kronice Galla Anonima występuje słowo *traditor*, które oznacza „zdrajcę” lub „buntownika”. Mało prawdopodobne wydaje się porozumienie Stanisława z Wratysławem II czy Henrykiem IV, ponieważ zarówno w niemieckich, jak i czeskich przekazach nie ma mowy o jakichkolwiek działaniach na ziemiach polskich w trakcie trwania sporu Szczodrego z biskupem krakowskim. Możliwa jest natomiast hipoteza, zawarta w *Słowniku władców Polski i pretendentów do tronu polskiego*, Marcina Spórny i Piotra Wierzbickiego, mówiąca o wstawiennictwie duchownego za prześladowanymi i zabijanymi przez króla buntownikami, na których czele stał Sieciech<sup>24</sup>. W tym wypadku można zrozumieć nieprecyzyjny termin „powstanie ludowe”, z którego korzystał Kadłubek.

Za brak lojalności wobec władcy biskup został skazany na obcięcie członków. Wyrok wyegzekwowano 11 kwietnia 1079 r. Wbrew oczekiwaniom króla to posunięcie nie tylko nie stłumiło buntów możnych, ale wręcz skłoniło ich do zbrojnego wystąpienia przeciw władcy, którego określali mianem okrutnego i despotycznego<sup>25</sup>. Bolesław Śmiały-Szczodry nie był sobie w stanie z nim poradzić i musiał uchodzić z kraju na Węgry. Liczył zapewne, że uzyska tam pomoc od króla Władysława, którego wspierał w latach wcześniejszych, lecz jego trudny charakter i butne powitanie z tamtejszym monarchą doprowadziło do przedwczesnej śmierci Szczodrego, o której pisze w swojej Kronice Gall Anonim: „Lecz Węgrzy w inny to sposób i głębiej wzięli do serca. Owszem nietajona zawiść stąd powzięta miała, jak powiadają, znacznie się przyłożyć do ukrócenia dni jego”<sup>26</sup>.

Następcą Bolesława Śmiałego-Szczodrego został jego brat, Władysław Herman, jednakże rzeczywistą władzę miał palatyn Sieciech, którego wpływowi ulegał młodszy z synów Odnoviciela. Okres piastowania funkcji księcia przez Hermana w sposób zdecydowany pogłębił kryzys, który rozpoczął się w latach 1077–1079 konfliktem

<sup>20</sup> S. Szczur, *Historia Polski. Średniowiecze*, Kraków 2002, 113–114.

<sup>21</sup> J. Długosz, *Roczniki czyli kroniki sławnego Królestwa Polskiego. Księga 3 i 4*, red. I. Tatarczukowa, Warszawa 2009, 142.

<sup>22</sup> F. Sielicki, *Powieść minionych lat. Najstarsza kronika kijowska*, Wrocław 2005.

<sup>23</sup> I. Kienzler, *Polscy władcy. Po ciemnej stronie mocy*, Warszawa 2024.

<sup>24</sup> M. Spórny, P. Wierzbicki, dz.cyt., 58–59.

<sup>25</sup> T. Grudziński, dz.cyt., 188–191.

<sup>26</sup> G. Anonim, *Kronika Polska*, tłum. z łac. Z. Komarnicki, Warszawa 2023, 28–29.

jego brata z biskupem Stanisławem. Ta destabilizacja wewnętrzna miała wpływ na wyraźne osłabienie pozycji Polski w Europie, nie bez znaczenia był też fakt, że Władysław Herman nie koronował się na króla. Efektem zmiany władcy była reorganizacja polityki zagranicznej i przejście z gregoriańskiego obozu papieża Grzegorza VII do antygregoriańskiego ugrupowania Henryka IV, późniejszego cesarza. Nie zmieniło to jednak lekceważącego nastawienia sąsiadów do Polski. W 1086 r. Henryk IV koronował Wratysława II na króla Polski i Czech. Śląsk i Małopolska zostały co prawda w granicach państwa, ale Władysław Herman musiał wznowić płacenie trybutu z pierwszego z wymienionych terytoriów<sup>27</sup>.

Kontrowersje wśród historyków wzbudza aspekt sprowadzenia do kraju z Węgier Mieszka Bolesławowica, syna Szczodrego. Kwestia ta jest o tyle ważna, że jego powrót do Polski tworzył realną szansę na przezwyciężenie kryzysu, z jakim borykało się od kilku lat państwo Piastów. Większość badaczy, z Karolem Maleczyńskim na czele, uważa że Bolesławowic został sprowadzony do Polski pod przymusem króla Węgier Władysława, na rodzimym dworze nie był mile widziany i ze względu na zagrożenie przejścia przez niego władzy został otruty w 1088 lub 1089 r., tuż po ślubie Hermana z Judytą Salicką, siostrą Henryka IV<sup>28</sup>. Interesujące są również poglądy Spórny i Wierzbickiego, którzy uważają, iż Mieszko został sprowadzony do kraju świadomie, w odpowiedzi na działania niemiecko-czeskie z 1086 r., a otruto go z powodu załagodzenia stosunków z krakowskim duchowieństwem i obawy przed zemstą nad buntownikami z czasów panowania jego ojca<sup>29</sup>. Bardziej realna wydaje się ta pierwsza opcja, ponieważ egocentryzm palatyna Sieciecha raczej nie pozwoliłby na sprowadzenie do Polski osoby, która mogłaby realnie zagrozić jego władzy.

Śmierć Mieszka Bolesławowica pod koniec lat 80. XI w. pogłębiła kryzys państwa, choć paradoksalnie Polska tuż po zabójstwie syna Szczodrego przeżywała swoje najlepsze miesiące pod rządami Hermana. Lata 1090–1091 to walki na Pomorzu, z początku przynoszące sukcesy państwu Piastów. Ostatecznie zakończyły się one jednak pełnym uniezależnieniem Pomorza od Polski i wieloletnią destabilizacją stosunków z tym regionem<sup>30</sup>.

Końcówka XI w. w Polsce to już bardzo poważny kryzys wewnętrzny państwa, pomiędzy możnowładztwem popierającym synów Hermana a uciskającym ich Sieciechem. W konflikt ten zaangażowali się Czesi i jak się później okazało, potrzeba było wielu lat, aby przywrócić Polsce chociaż częściową stabilizację, bo o pełnej równowadze można mówić dopiero za rządów Kazimierza Wielkiego, które jednak nie są tematem tego artykułu.

W 1093 r. możnowładcy uwolnili z klasztoru uwięzionego tam starszego syna Władysława Hermana – Zbigniewa. U południowych sąsiadów państwa Piastów skupiona była znaczna część opozycji możnowładczej skierowanej przeciwko Sieciechowi i w ciągu kilku lat doprowadziła ona wspólnie z arcybiskupem Marcinem

<sup>27</sup> M. Spórna, P. Wierzbicki, dz.cyt., 443–444.

<sup>28</sup> K. Maleczyński, *Bolesław III Krzywousty*, Kraków 2010, 17–18.

<sup>29</sup> M. Spórna, P. Wierzbicki, dz.cyt., 444.

<sup>30</sup> S. Szczur, dz.cyt., 118.

do podziału kraju na trzy części – nastąpiło to w 1097 r.<sup>31</sup>. Zbigniew otrzymał Wielkopolskę, Bolesław Krzywousty Śląsk, jednakże dwa lata później zmodyfikowano ten podział na rzecz młodszego z braci, który otrzymał również Małopolskę. Ich ojciec pozostawił sobie Mazowsze, które po jego śmierci zostało włączone do dzielnicy Zbigniewa. Palatyna ostatecznie wygnano z Polski na przełomie XI i XII w.<sup>32</sup>.

## **5. PANOWANIE BOLESŁAWA KRZYWOUSTEGO – PRÓBA PRZEZWYCIEŻENIA KRYZYSU ZAKOŃCZONA ROZBICIEM DZIELNICOWYM**

Po śmierci Hermana aż do 1107 r. trwała bratobójcza walka o dominium w państwie. O konflikcie tym można by pisać bardzo szeroko, jednakże w tym artykule przedstawione zostaną tylko jego najważniejsze aspekty.

Moment przełomowy w tym sporze nastąpił właśnie w 1107 r., kiedy to Bolesław Krzywousty zajął Wielkopolskę, pozostawiając Zbigniewowi jedynie Mazowsze. W roku następnym wypędził brata z Polski, a ten udał się po pomoc do króla Niemiec, Henryka V<sup>33</sup>. Pomoc z zachodu nadeszła bardzo szybko i zaskoczyła Krzywoustego, który na początku sierpnia 1109 r. działał zbrojnie na Pomorzu. Równocześnie ziemie polskie zaatakowali również Czesi. Synowi Hermana udało się odeprzeć oblężenie Głogowa, a następnie pokonać Henryka V pod Wrocławiem. Był to pierwszy sukces państwa Piastów na arenie międzynarodowej od czasów wypraw ruskich Bolesława Szczodrego i zapoczątkował on odbudowę pozycji Polski w Europie.

Najprawdopodobniej w 1111 r. do kraju powrócił Zbigniew. Zgłaszał on jednak pretensje do swoich dawnych dzielnic, dlatego w obawie przed kolejną wojną domową młodszy brat rozkazał w 1113 r. wypalić mu oczy, co przyczyniło się do śmierci pierworodnego syna Hermana. W obawie przed podzieleniem losu swojego wujka, Krzywousty poddał się dotkliwej pokucie i przynajmniej oficjalnie żałował swojego czynu<sup>34</sup>.

Już sytuacja z 1109 r. pokazała, w jak trudnych warunkach przyszło rządzić Bolesławowi. Praktycznie przez całe swe panowanie musiał prowadzić politykę wielopasmową, jednocześnie działając na dwóch, a często nawet trzech granicach kraju. Najlepszym tego przykładem jest właśnie wyżej opisany konflikt, kiedy to Krzywousty walczył zarówno z Pomorzanami, jak i z Niemcami czy Czechami. Nie wynikało to z nierozważnej polityki tego Piasta, ale z trudnej sytuacji, w jakiej była Polska w pierwszej połowie XII w., a także z niestałości sprzymierzeńców, szczególnie czeskich i węgierskich.

Efektem sukcesu z 1109 r. było zaprzestanie płacenia Czechom trybutu ze Śląska dwa lata później. Po uspokojeniu sytuacji na zachodniej i południowej

<sup>31</sup> H. Samsonowicz, dz.cyt., 50.

<sup>32</sup> K. Małczyński, dz.cyt., 47–49.

<sup>33</sup> Tamże, 73–79.

<sup>34</sup> Tamże, 79–87.



granicy państwa, uwagę syna Hermana zwróciło Pomorze, wobec którego zawsze prowadził agresywną politykę, będącą zresztą źródłem nieporozumień pomiędzy nim a Zbigniewem. Podbój nadbałtyckich terenów Krzywousty rozpoczął w 1114 r., pięć lat później opanował Pomorze Gdańskie, a w 1122 r. Pomorze Zachodnie. Ponadto w latach 1121–1022 rozpoczął się trwający kilkanaście lat spór z Niemcami o Rugię<sup>35</sup>.

Pod koniec panowania syn Hermana w niesprzyjających okolicznościach musiał oddać hołd lenny ze zdobytego wcześniej Pomorza, w 1135 r. na zjeździe w Merseburgu. Mimo tego, podczas pewnych uroczystości kościelnych Krzywousty dostąpił godności niesienia cesarskiego miecza, a taki przywilej był zarezerwowany tylko dla zasłużonych i suwerennych władców – sugeruje to więc, że Cesarstwo darzyło szacunkiem polskiego księcia. Rok później uzyskał on od papieża Innocentego II Bullę gnieźnieńską, która potwierdzała suwerenność kościelną Polski<sup>36</sup>.

Prawdopodobnie w 1138 r., na kilka miesięcy przed śmiercią za pomocą ustawy sukcesyjnej, Bolesław postanowił podzielić kraj pomiędzy swoich synów, aby zapobiec konfliktowej sytuacji, w której sam znalazł się w młodości, rywalizując ze swoim bratem Zbigniewem. Seniorem został Władysław Wygnaniec. Dzierżył on Śląsk i ziemię lubuską, ponadto zarządzał dzielnicą senioralną, w której skład wchodziły ziemia krakowska oraz Pomorze<sup>37</sup>. Był to początek wielkiego kryzysu, mającego znaczący wpływ na dalsze dzieje Polski.

W 1140 r. najstarszy syn Krzywoustego zawarł sojusz z księciem kijowskim Wsiewołodem Olegowiczem, który został umocniony małżeństwem syna Wygnańca ze Zwinisławą, córką Wsiewołoda. Do 1146 r. wschodni sprzymierzeniec dzielnie pomagał Władysławowi w walce z juniorami zgłaszającymi pretensję do władzy, jednakże w tym roku senior powtórzył błąd Bolesława Śmiałego i wyrządził krzywdę wpływowej osobie, którą w tym przypadku był palatyn Piotr Włostowic. Nie zabił go on co prawda, ale oślepił i pozbawił urzędu, co spotkało się, podobnie jak za czasów Szczodrego, ze zdecydowaną reakcją możnych, którzy odwrócili się od Wygnańca i zaczęli wspierać jego braci. Wkrótce potem na najstarszego syna Krzywoustego została rzucona klątwa przez arcybiskupa gnieźnieńskiego Jakuba ze Żnina, a młodszy bracia zmusili go do ucieczki z Polski<sup>38</sup>.

Zaczął się wówczas okres rozbicia dzielnicowego: rozkładu państwa, bratobójczych walk książąt piastowskich, w większości nieudolnych i egocentrycznych, dbających wyłącznie o własne interesy, trwający ponad półtora wieku. W XII w. jedyną próbę scalenia państwa podjął Kazimierz Sprawiedliwy, najmłodszy syn Krzywoustego.

Działania pogrobowca poprzedziły nieudolne rządy, a tak właściwie próby rządów jego braci. W 1157 r. Polskę najechał cesarz Fryderyk Barbarossa, a jego wyprawa miała na celu przywrócenie w państwie Piastów stanu rzeczy sprzed 1146 r.,

<sup>35</sup> S. Szczur, dz.cyt., 124–125.

<sup>36</sup> S. Rosik, P. Wiszewski, dz.cyt., 90–91.

<sup>37</sup> J. Wyrozumski, dz.cyt., 104–105.

<sup>38</sup> S. Szczur, dz.cyt., 132–133.

a także uzyskania trybutu pieniężnego od wschodniego sąsiada. Co prawda pierwszego z tych dwóch celów nie osiągnął, ale polscy książęta, z seniorem Bolesławem Kędzierzawym na czele, musieli mu złożyć w Krzyszkowie uroczystą przysięgę, że ich działania nie wyrządzą szkody Cesarstwu, oddać na dwór niemiecki Kazimierza Sprawiedliwego, a także obiecać, iż wesprą wyprawę Barbarossy do Włoch<sup>39</sup>.

Kolejne lata to coraz większe osłabienie władzy centralnej. W 1172 r. podzieleno Śląsk pomiędzy synów Wygnańca. Ostatnią interesującą próbę przezwyciężenia kryzysu, z jakim zmagala się Polska w analizowanym okresie, podjął Kazimierz Sprawiedliwy. W 1177 r. dokonał on zamachu stanu i obalił rządy Mieszka Starego, ówczesnego seniora. W 1180 r., podczas zjazdu łęczyckiego, wydał przywileje dla polskiego Kościoła, zarazem potwierdzając objęcie przez siebie tronu pryncypackiego. W 1182 r. Kazimierz nawiązał do podbojów Bolesława Szczodrego sprzed ponad wieku, wyprawiając się udanie na Ruś i włączając do ziem swojego księstwa Drohiczyn. Najmłodszy syn Krzywoustego pod koniec swojego panowania dzierżył: Mazowsze, znaczną część Małopolski z Krakowem, ziemie: łęczycką i sandomierską, a także Pomorze Gdańskie. Niestety, prężnie odbudowujące się państwo Kazimierza Sprawiedliwego, który został najprawdopodobniej otruty, rozpadło się po jego śmierci w 1194 r.<sup>40</sup>. Kolejnych prób scalenia rozdrobnionego państwa w XII w. już nie podjęto.

## 6. MEDIALNA PERSPEKTYWA PROBLEMU

Choć od opisywanych w tym artykule wydarzeń minęło już około 800–1000 lat, to jednak wciąż cieszą się one zainteresowaniem (nie tylko) historyków. Pojawiają się różne hipotezy, wskazujące na możliwy bardziej sprzyjający rozwój Państwa Polskiego w przypadku podjęcia innych decyzji przez poszczególnych władców. Nie jest to oczywiście narracja prezentowana w codziennych serwisach informacyjnych, gdzie zgodnie z teorią *agenda-setting* pojawiają się wyłącznie starannie wyselekcjonowane tematy dotyczące bieżących wydarzeń, mające na celu kreowanie konkretnych opinii w społeczeństwie<sup>41</sup>. Nie zmienia to faktu, że temat kryzysów monarchii piastowskiej w XI i XII w. jest obecny medialnie. Przykładem może być seria filmów historyczno-oświatowych *Dzieje kultury polskiej* w reżyserii Jana Jakuba Kolskiego, Leszka Skrzydło i Andrzeja Sapiji, uświetniona obecnością i komentarzami m.in. Andrzeja Nadolskiego, Przemysława Mrozowskiego czy Tadeusza Poklewskiego, które emitowano w TVP. Wciąż powstają również kolejne książki zgłębiające tę tematykę – autorką jednej z nich jest przywoływana już w tym artykule Iwona Kienzler.

Rozwój Internetu i mediów społecznościowych również służy rozważaniom historycznym. W myśl determinizmu technologicznego Marshalla McLuhana<sup>42</sup>,

<sup>39</sup> Tamże, 134–135.

<sup>40</sup> S. Rosik, P. Wiszewski, dz.cyt., 294–316.

<sup>41</sup> R. Coleman, M. McCombs, D. Shaw, D. Weaver, *Agenda Setting*, w: *The Handbook of Journalism Studies*, red. K. Wahl-Jorgensen, T. Hanitzsch, Nowy Jork 2009, 147.

<sup>42</sup> P. Attallah, *Theories de la communication. Histoire, contexte, pouvoir*, Quebec 1993, 290.

dominującym współcześnie medium jest właśnie Internet, który sprzyja tworzeniu stron internetowych, forów dyskusyjnych (jako przykłady można tutaj wskazać takie portale, jak m.in.: historia.org.pl, historycy.org, histmag.org) czy publikacji materiałów audiowizualnych na np. YouTube czy TikToku (tematykę kryzysów monarchii piastowskiej w XI i XII w. poruszają kanały, takie jak m.in.: Ale Historia, Kroniki Velesara czy Historia Nieoczywista). Nie sposób też nie wspomnieć w tym miejscu o konwergencji mediów rozumianej jako przepływ treści między różnymi środkami masowego przekazu<sup>43</sup> – ona również sprzyja popularyzacji materiałów historycznych (m.in. filmów historycznych na platformach streamingowych) i skłania do dyskusji nie tylko historyków.

## 7. PODSUMOWANIE

Na przestrzeni XI i XII w. Polska przeżyła trzy poważne kryzysy, które w sposób zdecydowany wpłynęły negatywnie na jej rozwój. Państwo Piastów stanowczo najbardziej odczuło ostatni z omawianych w tym artykule problemów, a mianowicie rozbiecie dzielnicowe, z którym to zmagало się przez prawie dwa wieki, a decyzje podejmowane przez władców poszczególnych dzielnic miały wpływ nie tylko na ich terytoria, ale również na cały kraj i jego przyszłość. Z perspektywy rozwoju państwa Piastów najważniejszy jest jednak kryzys, który wystąpił po śmierci Bolesława Śmiałego. Kiedy arcybiskup gnieźnieński Bogumił koronował go w 1076 r. na króla Polski, monarchia piastowska była prężnie rozwijającym się państwem, z którym liczyło się zarówno Cesarstwo Rzymskie, jak i reprezentowane przez papieża Państwo Kościelne, polskim wpływom uległa Ruś, a wśród Czechów północni sąsiedzi wzbudzali uzasadniony respekt. Ponadto wartościowym i silnym sprzymierzeńcem Polski były Węgry – sytuacja była więc korzystniejsza niż za czasów Bolesława Chrobrego. Warto również pamiętać o młodym wieku Bolesława Śmiałego, który podczas koronacji miał dopiero około 35 lat. Monarchia piastowska miała więc interesujące perspektywy rozwoju, których nie udało się jednak zrealizować, ze względu na wydarzenia z 1079 r. i późniejszą rychłą śmierć na wygnaniu króla Bolesława.

Reasumując, XI i XII w. to bardzo burzliwy okres w historii Polski, który nie pozwolił ugruntować w Europie jej pozycji silnego państwa, mimo że były ku temu predyspozycje jego władców. W XIII w. głównym problemem było rozbiecie dzielnicowe i brak realnych perspektyw na zjednoczenie. Rozdrobnienie feudalne okazało się w tamtym okresie kryzysem nie do przewyżyczenia dla monarchii Piastów.

\* \* \*

Historia to ważna dyscyplina naukowa, skłaniająca do wnikliwej analizy przyczynowo-skutkowej, dzięki której można wyciągać cenne wnioski na przyszłość. I choć nieustanny rozwój, w myśl wspomnianego już determinizmu technologicznego McLuhana, prowadzi do powstawania coraz to nowszych i bardziej złożonych

<sup>43</sup> H. Jenkins, *Kultura konwergencji. Zderzenie starych i nowych mediów*, Warszawa 2007, 9.

metod prowadzenia konfliktów (takich jak chociażby wojna hybrydowa rozumiana jako: „[...]celowe ograniczanie skali prowadzonych operacji zbrojnych, po to aby uniemożliwić określenie w sposób jednoznaczny stanu wojny oraz agresora, a tym samym zapobiec reakcji społeczności międzynarodowej”<sup>44</sup>) i uwarunkowań geopolitycznych, to jednak wojny rozumiane jako: „zorganizowana walka zbrojna między państwami, narodami, klasami lub grupami społecznymi, wywołana dla osiągnięcia określonych celów politycznych, ekonomicznych lub ideologicznych albo zmierzająca do obrony własnych interesów”<sup>45</sup> wciąż są obecne i wpływają na kształt świata w XXI w. (warto wskazać w tym miejscu konflikt zbrojny na Bliskim Wschodzie, którego eskalacja nastąpiła na przełomie lutego i marca 2026 r.). Okoliczności kryzysów państwowości są inne niż za czasów dynastii Piastów, jednak ich skutki pozostają niezmiennie, dlatego spojrzenie na wydarzenia historyczne ze współczesnej, również z medialnej, perspektywy jest potrzebne w dyskursie naukowym – właśnie dlatego powstał ten artykuł.

## BIBLIOGRAFIA

- Anonim G., *Kronika Polska*, tłum. Z. Komarnicki, Warszawa: Wydawnictwo Wolne Lektury 2023.
- Attallah P., *Theories de la communication. Histoire, contexte, pouvoir*, Quebec: Tele-universite 1993.
- Coleman R., McCombs M., Shaw D., Weaver D., *Agenda Setting*, w: *The Handbook of Journalism Studies*, red. K. Wahl-Jorgensen, T. Hanitzsch, Nowy Jork: Routledge 2009, 147–160.
- Długosz J., *Roczniki czyli kroniki sławnego Królestwa Polskiego. Księga 1 i 2*, red. J. Dąbrowski, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 2009.
- Długosz J., *Roczniki czyli kroniki sławnego Królestwa Polskiego. Księga 3 i 4*, red. I. Tatarczukowa, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 2009.
- Grudziński T., *Bolesław Śmiały–Szczodry i biskup Stanisław*, Warszawa: Wydawnictwo Interpress 1982.
- Jenkins H., *Kultura konwergencji. Zderzenie starych i nowych mediów*, Warszawa: Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne 2007.
- Kienzler I., *Polscy władcy. Po ciemnej stronie mocy*, Warszawa: Wydawnictwo Bellona 2024.
- Małczyński K., *Bolesław III Krzywousty*, Kraków: Wydawnictwo Universitas 2010.
- Rosik S., Wiszewski P., *Poczet polskich królów i książąt*, Wrocław: Wydawnictwo Dolnośląskie 2007.
- Samsonowicz H., *Polska na przestrzeni wieków*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 2006.
- Sielicki F., *Powieść minionych lat. Najstarsza kronika kijowska*, Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich 2005.
- Skoneczny Ł., *Wojna hybrydowa – wyzwanie przyszłości? Wybrane zagadnienia*, Przegląd Bezpieczeństwa Wewnętrznego, 4 (2015), s. 39–50.
- Sochaniewicz K., *Bolesław Chrobry*, Lwów–Warszawa–Kraków: Wydawnictwo Zakładu Narodowego im. Ossolińskich 1926.
- Sporna M., Wierzbicki P., *Słownik władców Polski i pretendentów do tronu polskiego*, Kraków: Wydawnictwo Zielona Sowa 2004.
- Szczur S., *Historia Polski średniowiecze*, Kraków: Wydawnictwo Literackie 2002.
- Szymczak M., *Słownik języka polskiego*, t. 3, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe 1981.
- Wyrozumski J., *Historia Polski do roku 1505*, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe 1987.

<sup>44</sup> Ł. Skoneczny, *Wojna hybrydowa – wyzwanie przyszłości? Wybrane zagadnienia*, Przegląd Bezpieczeństwa Wewnętrznego 4 (2015), 45.

<sup>45</sup> M. Szymczak, *Słownik języka polskiego*, t. 3, Warszawa 1981, 744.

Zientara B., *Bolesław I Chrobry*, w: *Poczet królów i książąt polskich*, red. A. Garlicki, Warszawa: Wydawnictwo Czytelnik 1987, 26–34.

Zientara B., *Mieszko II*, w: *Poczet królów i książąt polskich*, red. A. Garlicki, Warszawa: Wydawnictwo Czytelnik 1987, 35–42.

## THE CRISES OF THE PIAST MONARCHY IN THE 11<sup>TH</sup> AND 12<sup>TH</sup> CENTURIES AND ATTEMPTS TO OVERCOME IT THE MEDIA PERSPECTIVE ON THE PROBLEM

### Summary

The aim of this article is to analyze the crises of the Piast monarchy in the 11th and 12th centuries from a historical and media perspective. On the one hand, the article focuses on the historical conditions under which the Piast state operated in the 11th and 12th centuries – the attempts to create a strong monarchy and the problems that the then princes and kings grappled with in attempting to overcome them. On the other hand, the author relates these to contemporary statehood crises and armed conflicts, pointing out the timelessness of these issues. Moreover he points that wars and economic or independence ambitions continue to shape the world in the 21st century, just as they did centuries ago. The author also points out that the crisis of the Piast monarchy in the 11th and 12th centuries is currently being presented in the media, and new hypotheses and interpretations continue to emerge regarding the actions taken by individual medieval rulers.

Key words: media, Piast monarchy, 11th century, 12th century, feudal fragmentation

### Nota o Autorze

**Kacper KRZECZEWSKI** – dr nauk humanistycznych w zakresie językoznawstwa (wykorzystywania języka w mediach). Obecnie asystent w Instytucie Mediów, Dziennikarstwa i Komunikacji Społecznej na Uniwersytecie Jana Kochanowskiego w Kielcach.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9061-4580>

Kontakt: [kacper.krzeczewski@ujk.edu.pl](mailto:kacper.krzeczewski@ujk.edu.pl)



TYCJAN PIOTR KUBIAK OFM

*Wydział Teologiczny*

*Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu*

KAROLINA TRZECIAK

*Wyższa Szkoła Nauk o Zdrowiu w Bydgoszczy*

## ROLA DUCHOWOŚCI W KSZTAŁTOWANIU ZACHOWAŃ ŻYWIENIOWYCH

1. Wprowadzenie 2. Biblijne podstawy podejścia do żywienia 3. Post jako praktyka duchowa i teologiczna w chrześcijaństwie 4. Rola wiary w kształtowaniu zasad dietetycznych w religiach świata. 5. Dieta w perspektywie religijnej: wyraz wiary i świadectwo życia 6. Współczesne perspektywy 7. Podsumowanie

**Słowa kluczowe:** duchowość, religijność, zachowania żywieniowe, post, religie świata

### 1. WPROWADZENIE

Współczesna refleksja nad zdrowiem coraz częściej uwzględnia wymiar duchowy jako istotny element ludzkiego funkcjonowania, obok aspektów fizycznych, psychicznych i społecznych<sup>1</sup>. Badania prowadzone na gruncie nauk o zdrowiu, psychologii i teologii wskazują, że duchowość oraz religijność mogą odgrywać istotną rolę w radzeniu sobie ze stresem, chorobą oraz w kształtowaniu postaw sprzyjających dobrostanowi człowieka<sup>2</sup>. W tym kontekście zagadnienie żywienia przestaje być postrzegane wyłącznie jako czynność biologiczna, a zaczyna być analizowane jako praktyka niosąca znaczenie etyczne, kulturowe i duchowe<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Por. N. Dhar, S.K. Chaturvedi, D. Nandan, *Spiritual health, the fourth dimension: a public health perspective*, WHO South-East Asia Journal of Public Health, 2013, vol. 2, no. 1, 3–5.

<sup>2</sup> Por. T. Rakhshani, P. Saeedi, S.M. et al., *The relationship between spiritual health, quality of life, stress, anxiety and depression in working women*, Frontiers in Public Health, 2024, vol. 12, art. 1366230, por. Matt Snapp, Lisa Hare, *The Role of Spiritual Care and Healing in Health Management*, Advances in Mind-Body Medicine, 2021, vol. 35, no. 1, 4–8.

<sup>3</sup> Por. M. Shabani, Z. Taheri-Kharamah, A. Saghaipour, et al., *Resilience and Spirituality Mediate Anxiety and Life Satisfaction in Chronically Ill Older Adults*, BMC Psychology, 2023, vol. 11, art. 256.

W wielu tradycjach religijnych sposób odżywiania oraz praktyki związane z jedzeniem stanowią integralny element formacji duchowej człowieka. Zasady żywieniowe, posty oraz okresowe wyrzeczenia pełnią funkcję nie tylko normatywną, lecz także wychowawczą, ukierunkowaną na kształtowanie postawy umiaru, wdzięczności i odpowiedzialności<sup>4</sup>.

Celem niniejszego artykułu jest ukazanie, w jaki sposób duchowość chrześcijańska kształtuje postawy wobec jedzenia, ze szczególnym uwzględnieniem biblijnych podstaw podejścia do żywienia oraz praktyki postu jako narzędzia formacji duchowej.

Tezą artykułu jest stwierdzenie, że w chrześcijaństwie jedzenie i praktyki żywieniowe nie mają znaczenia moralnego same w sobie, lecz nabierają sensu duchowego wówczas, gdy stają się narzędziem kształtowania postawy wewnętrznej, relacji z Bogiem oraz życia zgodnego z Ewangelią<sup>5</sup>.

W artykule zastosowano metodę analizy tekstów źródłowych, obejmującą wybrane fragmenty Pisma Świętego, nauczanie teologiczne Kościoła oraz pisma autorów duchowych. Analiza ta ma charakter jakościowy i interpretacyjny; jej celem nie jest empiryczne badanie zachowań żywieniowych, lecz ukazanie teologiczno-duchowych postaw wobec jedzenia w chrześcijaństwie<sup>6</sup>.

Należy również dokonać rozróżnienia między pojęciami religii, teologii i duchowości. Religia rozumiana jest jako zinstytucjonalizowany system wierzeń, praktyk i norm, teologia jako naukowa refleksja nad treścią wiary, natomiast duchowość odnosi się do sposobu przeżywania relacji z Bogiem w codziennym życiu oraz do wewnętrznej formacji człowieka. W niniejszym artykule pojęcie duchowości używane jest w tym drugim znaczeniu.

Artykuł składa się z części poświęconej biblijnym podstawom podejścia do żywienia, znaczeniu postu w duchowości chrześcijańskiej, krótkiego kontekstu porównawczego dotyczącego innych religii oraz refleksji nad współczesnymi wyzwaniami związanymi z dietą i duchowością.

## 2. BIBLIJNE PODSTAWY PODEJŚCIA DO ŻYWIENIA

Poniższy przegląd biblijnych odniesień do pokarmu nie ma na celu rekonstruowania „diety biblijnej” jako systemu zaleceń żywieniowych, lecz ukazanie kluczowego przesunięcia, istotnego w tezie artykułu: od rozumienia jedzenia w kategoriach rytualnych i granic wspólnoty ku rozumieniu, w którym o „czystości” decyduje

---

<sup>4</sup> Por. M. Akram, *Meaning and Significance of Fasting in Comparative Perspective: A Study With Special Reference to Judaism, Christianity, and Islam*, Hamdard Islamicus, 2016, vol. 39, no. 2, 37–60.

<sup>5</sup> Por. A. Majda, I. Bodys-Cupak, A. Kamińska, et. al., *Religiously Conditioned Health Behaviors within Selected Religious Traditions*, *International Journal of Environmental Research and Public Health*, 2022, vol. 19, art. 454.

<sup>6</sup> Por. S.Ch.D. Turck, A. Briend, D. Darmaun, et. al., *Religious dietary rules and their potential nutritional and health consequences*, *International Journal of Epidemiology*, 2021, vol. 50, no. 1, 12–26.



postawa serca, intencja oraz relacja człowieka z Bogiem. To właśnie ta perspektywa rozdzielone kopyto i przedzielone racice stanowi fundament chrześcijańskiej duchowości jedzenia, w której pokarm pojmowany jest jako dar wymagający wdzięczności, umiaru i odpowiedzialności<sup>7, 8</sup>.

Podstawowym fragmentem biblijnym dotyczącym zasad żywienia jest Księga Kapłańska, w której znajdują się szczegółowe przepisy rozróżniające pokarmy czyste od nieczystych. Dozwolone było spożywanie: „Każde zwierzę, które ma kopyto rozdzielone, całkowicie przedzielone racice i które przeżuwa, możecie jeść” (Kpł 11, 3). Zakaz obejmował natomiast m.in. świnie: „Świnia [...] jest dla was nieczysta. Ich mięsa nie będziecie jedli, ani ich padliny się nie dotkniecie” (Kpł 11, 7–8). Nie wolno było także spożywać ryb pozbawionych płetw i łusek (Kpł 11, 9–12) oraz ptaków drapieżnych (Kpł 11, 13–19). Przepisy te miały przede wszystkim znaczenie teologiczne. Ich celem było podkreślenie odrębności Izraela wobec narodów pogańskich i ukazanie szczególnego powołania do świętości: „Bądźcie świętymi, bo Ja jestem święty” (Kpł 11, 44).

W Nowym Testamencie przepisy pokarmowe otrzymują nową, głębszą interpretację. Jezus odrzuca czysto zewnętrzne rozumienie prawa, kierując uwagę na wnętrze człowieka: „Nie ma niczego na zewnątrz człowieka, co wchodząc w niego, mogłoby uczynić go nieczystym; lecz to, co z człowieka wychodzi, to czyni człowieka nieczystym” (Mk 7, 15). Ewangelista Marek wyjaśnia ten logion, dodając: „Tak uznał wszystkie potrawy za czyste” (Mk 7, 19). Wskazuje to, że źródłem prawdziwej nieczystości nie są pokarmy, lecz grzech rodzący się w sercu człowieka. Decydujące znaczenie przełamaniu dotychczasowych barier miała wizja św. Piotra, opisana w Dziejach Apostolskich: „Ujrzał otwarte niebo i zstępujące naczynie jakby wielkie płótno, [...] i odezwał się głos: «Zabijaj, Piotrze, i jedz!» [...] A głos znowu: „Nie nazywaj nieczystym tego, co Bóg oczyścił” (Dz 10, 11–15). Ten symboliczny obraz ukazuje nie tylko zniesienie podziału na czyste i nieczyste pokarmy, ale również zapowiada uniwersalistyczny charakter Kościoła, otwartego na wszystkie narody<sup>9</sup>. Święty Paweł podejmuje ten wątek, podkreślając, że pokarmy same w sobie nie mają znaczenia moralnego: „Ja wiem i przekonany jestem w Panu Jezusie, że nie ma niczego, co by samo przez się było nieczyste” (Rz 14, 14). W innym miejscu pisze jeszcze wyraźniej: „Wszystko, co Bóg stworzył, jest dobre i niczego nie należy odrzucać, jeśli przyjmuje się to z dziękczynieniem” (1 Tm 4, 4).

W nauczaniu apostolskim następuje więc przesunięcie akcentu: rytualna czystość ustępuje miejsca postawie serca. O tym, co naprawdę „czyste” lub „nieczyste”, decyduje nie rodzaj spożywanego pokarmu, lecz intencja, wdzięczność wobec Boga i moralne życie zgodne z Ewangelią. W ten sposób prawo pokarmowe Starego Przymierza zostaje wypełnione i przekroczone, prowadząc wierzących ku wolności dzieci Bożych, które wszystko przyjmują jako dar Stwórcy<sup>10</sup>.

<sup>7</sup> Por. James D.G. Dunn, *The Theology of Paul the Apostle*, Grand Rapids: Eerdmans, 1998, 682–685.

<sup>8</sup> Por. J. Jeremias, *Teologia Nowego Testamentu*, Warszawa: PAX, 1977, 89–95.

<sup>9</sup> Por. Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu. Część I: Od chrztu w Jordanie do Przemienienia*, Wydawnictwo M, Kraków 2007, 121–125.

<sup>10</sup> Por. J. Jeremias, dz.cyt., 89–95.

Współczesna teologia katolicka ukazuje pożywienie jako dar Boga, który człowiek powinien przyjmować z wdzięcznością i szacunkiem<sup>11</sup>. Tradycyjna modlitwa przed posiłkiem, postawa umiaru oraz troska o sprawiedliwe korzystanie z dóbr ziemi stanowią rozwinięcie starotestamentowego wezwania do świętości. W refleksji etycznej coraz częściej akcentuje się również wymiar społeczny i ekologiczny: sprawiedliwość w dostępie do żywności, odpowiedzialność za całe stworzenie oraz szacunek wobec życia<sup>12</sup>. W ten sposób starotestamentowe przepisy o czystości pokarmów i ich nowotestamentowa reinterpretacja znajdują swoje dopełnienie w całościowej wizji chrześcijańskiego życia, w którym pokarm staje się zarówno znakiem Bożego daru, jak i wezwaniem do solidarności<sup>13</sup>.

Z perspektywy kształtowania zachowań żywieniowych oznacza to, że w chrześcijaństwie nie tyle konkretne produkty „uświęcają” lub „zanieczyszczają” człowieka, ile sposób przeżywania jedzenia. Praktyki, takie jak: modlitwa przed posiłkiem, wdzięczność za dar pożywienia, troska o sprawiedliwy dostęp do żywności oraz świadome ograniczanie konsumpcji, stają się formami duchowej formacji, które przekładają się na codzienne wybory żywieniowe wierzących<sup>14, 15</sup>.

### 3. POST JAKO PRAKTYKA DUCHOWA I TEOLOGICZNA W CHRZEŚCIJAŃSTWIE

Post w chrześcijaństwie pełni przede wszystkim funkcję oczyszczającą<sup>16</sup>. W okresie Wielkiego Postu wierni są wezwani do nawrócenia, modlitwy, postu i jałmużny, aby przygotować się do przeżycia misterium paschalnego – męki, śmierci i zmartwychwstania Jezusa Chrystusa. Post pełni również funkcję dydaktyczną w kształtowaniu cnót chrześcijańskich. Uczy umiarkowania, czyli panowania nad własnymi pragnieniami i przywiązaniami, a poprzez dobrowolne wyrzeczenie się pewnych dóbr rozwija cnotę posłuszeństwa wobec Bożej woli.

Post w chrześcijaństwie stanowi praktykę głęboko zakorzenioną w duchowości i teologii Kościoła. Jego celem nie jest jedynie oczyszczenie ciała, lecz przede wszystkim przemiana duchowa człowieka, prowadząca do pogłębionej relacji z Bogiem poprzez modlitwę, nawrócenie i pokutę<sup>17</sup>. Równocześnie post pełni funkcję dydaktyczną w kształtowaniu cnót chrześcijańskich. Uczy umiarkowania, czyli

<sup>11</sup> Por. *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań: Pallottinum, 1994, nr 2834.

<sup>12</sup> Por. Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu. Część I: Od chrztu w Jordanie do Przemienienia*, Kraków: Wydawnictwo M, 2007, 125–127, por. Franciszek ‘Laudato si’. *W trosce o wspólny dom*, Kraków: WAM, 2015, nr 50–52.

<sup>13</sup> Por. James D.G. Dunn, *The Theology of Paul the Apostle*, Grand Rapids: Eerdmans, 1998, 682–685.

<sup>14</sup> Por. *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań: Pallottinum, 1994, nr 2834.

<sup>15</sup> Por. Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu. Część I: Od chrztu w Jordanie do Przemienienia*, Kraków: Wydawnictwo M, 2007, 125–127, por. Franciszek ‘Laudato si’. *W trosce o wspólny dom*, Kraków: WAM, 2015, nr 50–52.

<sup>16</sup> *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań: Pallottinum, 1994, nr 1434.

<sup>17</sup> *Biblia Tysiąclecia*, wyd. 5, Poznań: Pallottinum, 2003, Mt 6,16–18; Łk 4,1–13.

umiejętności panowania nad własnymi pragnieniami i przywiązaniami oraz rozwija cnotę posłuszeństwa wobec woli Bożej. Dzięki temu staje się integralnym elementem życia chrześcijańskiego, wspiera duchowy wzrost, umacnianie cnót i gotowość do solidarności z bliźnimi. Post pozostaje więc nie tylko praktyką zewnętrzną, ale przede wszystkim wewnętrzną drogą do świętości, łączącą aspekty teologiczne, moralne i duchowe życia wierzącego<sup>18</sup>.

W świetle duchowości chrześcijańskiej post nie jest więc jedynie „reżimem żywieniowym”, lecz praktyką formującą wolność człowieka wobec popędów i przywiązań. Przekłada się to na konkretne zachowania: ograniczenie ilości i jakości spożywanego pokarmu, wybór prostoty, świadome nieuleganie kompulsywnej konsumpcji, a także włączenie wymiaru społecznego poprzez jałmużnę i solidarność z ubogimi. Tym samym post staje się narzędziem, przez które duchowość kształtuje codzienne nawyki żywieniowe – nie przez wskazanie „co jeść”, lecz przez formację „jak jeść” z umiarem, wdzięcznością i odpowiedzialnością<sup>19, 20, 21</sup>.

#### 4. ROLA WIARY W KSZTAŁTOWANIU ZASAD DIETETYCZNYCH W RELIGIACH ŚWIATA

Poniższy przegląd wybranych tradycji religijnych nie ma charakteru systematycznego ani wyczerpującego. Jego celem jest ukazanie, że związek między duchowością a praktykami żywieniowymi występuje w różnych religiach, jednak w niniejszym artykule pełni on wyłącznie funkcję kontekstu porównawczego. Analiza ta nie stanowi zasadniczego przedmiotu rozważań, którym pozostaje duchowość chrześcijańska i jej wpływ na postawy wobec jedzenia<sup>22</sup>.

##### Judaizm – koszerność jako wyraz przymierza z Bogiem

W judaizmie zasady żywieniowe określane mianem *kaszrutu* regulują wybór dozwolonych pokarmów oraz sposób ich przygotowania. Przestrzeganie tych norm jest związane z rozumieniem relacji człowieka z Bogiem oraz z tożsamością wspólnotową. Podział na pokarmy koszerne i niekoszerne porządkuje codzienne praktyki żywieniowe wierzących i nadaje im wymiar religijny<sup>23, 24</sup>.

<sup>18</sup> Por. Franciszek, *Posłanie na Wielki Post 2018* (dostęp: 20.09.2025).

<sup>19</sup> Por. *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań: Pallottinum, 1994, nr 1434–1438.

<sup>20</sup> Por. Ewagriusz z Pontu, *Pisma ascetyczne*, t. 1, rozdz. 14–16, przeł. zbiorowy, Kraków: Wydawnictwo Benedyktynów Tyniec, 1998.

<sup>21</sup> Por. Jan Chryzostom, *Homilie na Ewangelię Mateusza, Homilia 57*, tłum. George Prevost, w: „Nicene and Post-Nicene Fathers”, seria I, t. 10, red. Philip Schaff (Buffalo: Christian Literature Publishing Co., 1888), s. 200–201, <https://www.newadvent.org/fathers/200157.htm> (dostęp: 7.09.2025).

<sup>22</sup> Por. A. Majda, I. Bodys-Cupak, A. Kamińska, et. al., *Religiously Conditioned Health Behaviors within Selected Religious Traditions*, International Journal of Environmental Research and Public Health, 2022, vol. 19, art. 454.

<sup>23</sup> Por. J. Neusner, *Judaism: The Evidence of the Mishnah*, London Routledge 2001, 56–58.

<sup>24</sup> Por. D. Feldman, *Health and Medicine in the Jewish Tradition: Based on the Talmud and Rambam*, Jason Aronson, 1991, 35–48.

Z perspektywy duchowej koszerność pełni funkcję formacyjną: uczy posłuszeństwa wobec Prawa, samodyscypliny oraz uważności w codziennych czynnościach. Jedzenie staje się przestrzenią przypominającą o przymierzu z Bogiem oraz o odpowiedzialności za własne wybory, także te związane z konsumpcją<sup>25, 26</sup>.

### **Islam – halal i post ramadanowy**

W islamie zasady żywieniowe opierają się na rozróżnieniu między tym, co dozwolone (*halal*) a tym, co zakazane (*haram*). Regulacje te obejmują zarówno rodzaj spożywanych pokarmów, jak i sposób ich pozyskiwania. Przestrzeganie zasad *halal* stanowi element codziennego życia religijnego i wyraz podporządkowania się woli Boga<sup>27, 28</sup>.

Szczegółowe znaczenie duchowe ma post w miesiącu ramadan, który wprowadza czasową wstrzeźliwość od jedzenia i picia. Praktyka ta kształtuje samokontrolę, wrażliwość na potrzeby innych oraz refleksję nad umiarem. W ten sposób duchowość islamska wpływa na postawy wobec jedzenia, promując dyscyplinę i odpowiedzialność<sup>29, 30</sup>.

### **Hinduizm – zasada ahimsy jako fundament praktyk żywieniowych**

W hinduizmie praktyki żywieniowe są powiązane z zasadą *ahimsy*, rozumianej jako niekrzywdzenie istot żywych. Z tego względu w wielu nurtach hinduizmu preferowana jest dieta wegetariańska, postrzegana jako sprzyjająca duchowej czystości i harmonii wewnętrznej<sup>31</sup>.

Wybory żywieniowe mają charakter etyczny i ascetyczny, ograniczenie spożycia mięsa traktowane jest jako element samodyscypliny oraz troski o rozwój duchowy. Jedzenie staje się narzędziem pracy nad sobą, a dieta – sposobem wyrażania wartości duchowych w codziennym życiu<sup>32, 33</sup>.

### **Buddyzm – umiarkowanie i współczucie**

W buddyzmie podejście do żywienia zależy od tradycji, jednak wspólnym elementem pozostaje nacisk na umiarkowanie oraz współczucie wobec wszystkich istot.

---

<sup>25</sup> Por. Michael J. Broyde, *Shechita: Jewish Ritual Slaughter* (Jerusalem: Feldheim, 1997), 12–15.

<sup>26</sup> Por. A. Majda, I. Bodys-Cupak, A. Kamińska, et. al., *Religiously Conditioned Health Behaviors within Selected Religious Traditions*, International Journal of Environmental Research and Public Health, 2022, vol. 19, art. 454.

<sup>27</sup> Por. Koran 2:173; 5:3.

<sup>28</sup> Por. J. Esposito, *Islam: The Straight Path*, Oxford: Oxford University Press, 1998, 91–95.

<sup>29</sup> S.H. Nasr, *The Heart of Islam: Enduring Values for Humanity*, New York: HarperOne, 2002, 114–118.

<sup>30</sup> Por. M. Akram, *Meaning and Significance of Fasting in Comparative Perspective: A Study With Special Reference to Judaism, Christianity, and Islam*, Hamdard Islamicus, 2016, vol. 39, no. 2, 37–60.

<sup>31</sup> Por. K.K. Klostermaier, *A Survey of Hinduism*, Albany: State University of New York Press, 2007, 305–308.

<sup>32</sup> Por. M. Gandhi, *The Moral Basis of Vegetarianism*, Ahmedabad: Navajivan Publishing House 1959, 10–12.

<sup>33</sup> Por. Patrick Olivelle, *The Āśrama System: The History and Hermeneutics of a Religious Institution*, Oxford: Oxford University Press, 1993, 115–118.

W wielu nurtach zaleca się ograniczenie spożycia mięsa, co wiąże się z dążeniem do minimalizowania cierpienia. Praktyki żywieniowe mają charakter wspierający rozwój duchowy, pomagając w kształtowaniu uważności, samokontroli i prostoty życia. Jedzenie nie jest celem samym w sobie, lecz elementem drogi prowadzącej do wewnętrznej równowagi i etycznego postępowania<sup>34, 35</sup>.

Zestawienie wybranych tradycji religijnych pozwala zauważyć, że w różnych systemach religijnych jedzenie pełni funkcję duchową, etyczną i wspólnotową. Praktyki żywieniowe – takie jak: koszerność, halal, post ramadanowy czy wegetarianizm – nie są w nich celem samym w sobie, lecz narzędziem formacji wewnętrznej, dyscypliny duchowej oraz kształtowania postaw moralnych. W tym sensie religie świata potwierdzają tezę, że duchowość może realnie wpływać na codzienne zachowania żywieniowe człowieka, jednak specyfika chrześcijaństwa polega na przesunięciu akcentu z norm zewnętrznych na wolność sumienia i postawę serca, co zostanie rozwinięte w dalszej części artykułu<sup>36, 37, 38</sup>.

## 5. DIETA W PERSPEKTYWIE RELIGIJNEJ: WYRAZ WIARY I ŚWIADECTWO ŻYCIA

W perspektywie chrześcijańskiej praktyki związane z jedzeniem stanowią nie tylko element tradycji religijnej, lecz także konkretną przestrzeń realizowania duchowości w codziennym życiu, przez którą kształtowane są postawy moralne i relacja człowieka z Bogiem. Posiłek nigdy nie był traktowany wyłącznie jako czynność biologiczna, lecz zawsze miał także wymiar duchowy. Modlitwa przed i po jedzeniu stanowi wyraz wdzięczności wobec Boga – Dawcy wszelkiego pokarmu. Już w Piśmie Świętym pojawia się wezwanie, aby spożywać pokarmy „z dziękczynieniem”<sup>39</sup>. Tym samym modlitwa przy stole nie jest jedynie pobożnym zwyczajem, ale autentycznym świadectwem wiary, że życie i utrzymanie człowieka pochodzą od Stwórcy<sup>40</sup>. Chrześcijańska etyka żywienia akcentuje przede wszystkim umiarkowanie i prostotę. Już Ojcowie Pustyni przestrzegali przed obżarstwem (*gula*), zaliczanym do grzechów głównych, które prowadzą do duchowego rozproszenia

---

<sup>34</sup> Por. P. Harvey, *An Introduction to Buddhism: Teachings, History and Practices*, Cambridge: Cambridge University Press 2013, 162–165.

<sup>35</sup> Por. D. Keown, *Buddhism: A Very Short Introduction*, Oxford: Oxford University Press 2013, 95–98.

<sup>36</sup> Por. A. Majda, I. Bodys-Cupak, A. Kamińska, et. al., *Religiously Conditioned Health Behaviors within Selected Religious Traditions*, International Journal of Environmental Research and Public Health, 2022, vol. 19, art. 454.

<sup>37</sup> Por. S.Ch.D. Turck, A. Briend, D. Darmaun, et. al., *Religious dietary rules and their potential nutritional and health consequences*, International Journal of Epidemiology, 2021, vol. 50, no. 1, 12–26.

<sup>38</sup> Por. Joseph Ratzinger (Benedykt XVI), *Duch liturgii*, Kraków: Wydawnictwo M, 2002, 118–120.

<sup>39</sup> *Biblia Tysiąclecia*, 1 Tm 4, 4–5.

<sup>40</sup> Por. Joseph Ratzinger (Benedykt XVI), *Duch liturgii*, Kraków: Wydawnictwo M, 2002, 118–120.

i zniewolenia człowieka<sup>41</sup>. W tradycji monastycznej zalecano skromne i proste jedzenie, traktując je jako drogę do ćwiczenia cnót, zwłaszcza umiarkowania (*temperantia*)<sup>42</sup>. Post w chrześcijaństwie nie był pojmowany wyłącznie jako praktyka ascetyczna, lecz także jako pedagogia ducha – narzędzie wychowawcze, które uczy panowania nad ciałem, wyzwala z nieuporządkowanych pragnień i otwiera człowieka na głębszą relację z Bogiem<sup>43</sup>.

Szczególnym miejscem spotkania wiary i pokarmu jest Eucharystia, stanowiąca dla chrześcijan duchowe centrum życia<sup>44</sup>. Chleb i wino, podstawowe elementy codziennej diety w starożytności, w sakramencie Eucharystii zostają przemienione w Ciało i Krew Chrystusa. W ten sposób zwyczajne pokarmy nabierają wymiaru sakralnego, stając się znakiem komunii człowieka z Bogiem. Eucharystia nie tylko uświęca spożywany pokarm, lecz nadaje całemu ludzkiemu życiu – także jego wymiarowi cielesnemu – głębszy sens i ostateczny kierunek<sup>45</sup>. Dzięki niej codzienne czynności związane z jedzeniem zostają włączone w perspektywę zbawienia i stają się uczestnictwem w Bożym darze życia.

W ten sposób dieta i praktyki związane z jedzeniem stają się w chrześcijaństwie formą świadectwa wiary oraz narzędziem duchowej formacji, potwierdzając, że sposób odżywiania nabiera znaczenia moralnego i duchowego w zależności od postawy serca, a nie samego rodzaju spożywanego pokarmu.

## 6. WSPÓŁCZESNE PERSPEKTYWY

Współczesna refleksja nad żywieniem coraz częściej wykracza poza ramy biologii i dietetyki, obejmując także wymiar psychiczny, etyczny i duchowy. W społeczeństwach kultury zachodniej obserwuje się rosnące zainteresowanie holistycznym podejściem do zdrowia, w którym sposób odżywiania bywa traktowany jako element troski o równowagę wewnętrzną, sens życia oraz dobrostan psychofizyczny człowieka<sup>46</sup>. Zjawisko to dotyczy zarówno osób związanych z religiami instytucjonalnymi, jak i tych, które określają siebie jako „duchowe, lecz niereligijne”.

W literaturze przedmiotu coraz częściej podkreśla się konieczność rozróżnienia między religijnością a duchowością. Religijność odnosi się do przynależności do określonej tradycji religijnej, akceptacji jej doktryny oraz uczestnictwa w praktykach

---

<sup>41</sup> Por. Jan Chryzostom, *Homilie na Ewangelię Mateusza, Homilia 57*, tłum. George Prevost, w: „Nicene and Post-Nicene Fathers”, seria I, t. 10, red. Philip Schaff (Buffalo: Christian Literature Publishing Co., 1888), 200–201, <https://www.newadvent.org/fathers/200157.htm> (dostęp: 7.09.2025).

<sup>42</sup> Por. św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 2, Część II–II, q. 147, tłum. i oprac. o. Pius Belch, O.P., Nakładem Katolickiego Ośrodka Wydawniczego „Veritas”, London, W.2.

<sup>43</sup> Por. Ewagriusz z Pontu, *Pisma ascetyczne*, t. 1, rozdz. 14–16, przeł. zbiorowy, Kraków: Wydawnictwo Benedyktynów Tyniec, 1998.

<sup>44</sup> *Katechizm Kościoła Katolickiego* (Vatican City: Libreria Editrice Vaticana, 1994), nr 1324–1327.

<sup>45</sup> Por. Joseph Ratzinger (Benedykt XVI), *The Spirit of the Liturgy* (San Francisco: Ignatius Press, 2000), 33–42.

<sup>46</sup> Por. H.G. Koenig, *Religion, Spirituality, and Health: The Research and Clinical Implications*, San Diego, Academic Press, 2012, 45–53.

wspólnotowych, natomiast duchowość bywa definiowana szerzej jako indywidualne poszukiwanie sensu, wartości moralnych oraz harmonii wewnętrznej, nie zawsze związane z instytucjonalną religią<sup>47</sup>. Tak rozumiana duchowość może obejmować troskę o ciało, zdrowie psychiczne, relacje społeczne oraz sposób życia, w tym również praktyki żywieniowe.

Rozróżnienie to ma istotne znaczenie w analizie współczesnych postaw wobec jedzenia. W wielu przypadkach dieta staje się elementem osobistej drogi rozwoju, narzędziem samodoskonalenia oraz wyrazem określonego światopoglądu. Wybory żywieniowe – takie jak: wegetarianizm, weganizm, diety eliminacyjne czy posty oczyszczające – bywają motywowane nie tylko względami zdrowotnymi, lecz także przekonaniami etycznymi i duchowymi<sup>48</sup>.

W kontekście współczesnej duchowości niezwiązanej bezpośrednio z religią instytucjonalną można zaobserwować zjawisko nadawania praktykom żywieniowym znaczenia quasi-religijnego. Dieta bywa traktowana jako sposób osiągania wewnętrznej harmonii, kontroli nad ciałem oraz poczucia sensu, a niekiedy także jako źródło tożsamości i przynależności do określonej grupy kulturowej<sup>49</sup>. W tym ujęciu jedzenie przestaje być jedynie środkiem podtrzymania życia, a staje się narzędziem samorealizacji i wyrazem indywidualnych przekonań.

Zjawisko to niesie ze sobą zarówno potencjał pozytywny, jak i pewne zagrożenia. Z jednej strony świadome podejście do żywienia może sprzyjać odpowiedzialności za zdrowie i środowisko naturalne. Jednocześnie nadmierna koncentracja na diecie oraz jej rygorystyczne przestrzeganie mogą prowadzić do postaw skrajnych, takich jak ortoreksja czy moralizowanie jedzenia, w którym wartość człowieka bywa oceniana przez pryzmat spożywanych produktów<sup>50, 51</sup>.

Na tle współczesnych tendencji duchowości „nieinstytucjonalnej” chrześcijańskie podejście do żywienia wnosi istotne rozróżnienie między troską o ciało a absolutyzacją praktyk dietetycznych. Tradycja chrześcijańska, oparta na antropologii integralnej oraz dogmacie Wcielenia, podkreśla jedność ciała i ducha, sprzeciwiając się zarówno ich rozdzielaniu, jak i redukowaniu duchowości do praktyk cielesnych<sup>52</sup>. W tym sensie dieta nie jest celem samym w sobie ani miarą doskonałości moralnej, lecz może stać się narzędziem formacji duchowej jedynie wówczas, gdy pozostaje podporządkowana miłości, wolności sumienia i relacji z Bogiem.

Chrześcijańska duchowość jedzenia akcentuje prymat postawy serca nad zewnętrznymi praktykami, przypominając, że żadna forma diety nie ma wartości

<sup>47</sup> Por. *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań: Pallottinum, 1994, nr 1434–1438.

<sup>48</sup> Por. A. Majda, I. Bodys-Cupak, A. Kamińska, et. al., *Religiously Conditioned Health Behaviors within Selected Religious Traditions*, International Journal of Environmental Research and Public Health, 2022, vol. 19, art. 454.

<sup>49</sup> Por. F. Köteles, P. Simor, M. Czető, „*Modern Health Worries – the Dark Side of Spirituality?*”, Scandinavian Journal of Psychology 57, nr 4 (2016), 313–320.

<sup>50</sup> Bratman, Steven, i Alan Knight, *Health Food Junkies: Orthorexia Nervosa, the Obsession with Healthy Eating*, New York: Broadway Books, 2000.

<sup>51</sup> Por. E. Bóna, A. Erdész, F. Túry, *Low Self-Esteem Predicts Orthorexia Nervosa, Mediated by Spiritual Attitudes among Frequent Exercisers*, Eat Weight Disord 26, nr 8 (2021): 2481–2489,

<sup>52</sup> Ratzinger, Joseph (Benedykt XVI), *Duch liturgii*, Kraków: Wydawnictwo M, 2002.

zbawczej sama z siebie. Jedzenie, podobnie jak post, nabiera znaczenia duchowego dopiero wówczas, gdy prowadzi do wzrostu w cnocie umiarkowania, wdzięczności oraz solidarności z innymi<sup>53 54</sup>.

Współczesne podejścia do żywienia ukazują, że sposób odżywiania może stać się istotnym elementem duchowości rozumianej jako troska o integralny rozwój człowieka. Perspektywa chrześcijańska pozwala jednak zachować krytyczny dystans wobec tendencji absolutyzujących dietę, wskazując, że autentyczna duchowość kształtująca postawy żywieniowe opiera się na wolności, odpowiedzialności i relacji z Bogiem, a nie na rygoryzmie norm.

## 7. PODSUMOWANIE

Celem niniejszego artykułu było ukazanie roli duchowości w kształtowaniu postaw wobec jedzenia oraz praktyk żywieniowych, ze szczególnym uwzględnieniem perspektywy chrześcijańskiej. Przeprowadzone analizy wskazują, że w różnych tradycjach religijnych dieta i sposób odżywiania nabierają wymiaru etycznego i duchowego, stając się narzędziem formacji wewnętrznej, budowania wspólnoty oraz relacji z Bogiem. Judaizm, islam, hinduizm, buddyzm i chrześcijaństwo przypisują praktykom żywieniowym znaczenie wykraczające poza sferę biologiczną, co znajduje wyraz m.in. w zasadach: *kaszrutu*, *halal*, *praktyce ramadanu*, *idei ahimsy*, *chrześcijańskim poście* oraz *Eucharystii*.

Jednocześnie analiza współczesnych zjawisk, takich jak: *clean eating* czy ortoreksja, ukazuje potencjalne zagrożenia wynikające z nadmiernego rygoryzmu dietetycznego oraz absolutyzowania praktyk żywieniowych. W tym kontekście szczególnie istotne staje się rozróżnienie między religią, religijnością i duchowością oraz podkreślenie, że to właśnie duchowość – rozumiana jako sposób przeżywania relacji z Bogiem i wartości – może realnie wpływać na codzienne wybory żywieniowe bez popadania w skrajności.

Wnioskiem płynącym z analizy różnych tradycji religijnych jest stwierdzenie, że dieta i praktyki związane z jedzeniem mogą pełnić funkcję wychowawczą, wspólnototwórczą i duchową. Jedzenie staje się wówczas nie tylko środkiem podtrzymania życia, lecz także przestrzenią kształtowania cnót, budowania więzi międzyludzkich oraz pogłębiania relacji z Bogiem. Holistyczne spojrzenie, uwzględniające zarówno wymiar cielesny, jak i duchowy, pozostając spójne z chrześcijańskim rozumieniem wolności i odpowiedzialności, sprzyja zdrowiu, równowadze oraz świadomemu przeżywaniu codzienności.

<sup>53</sup> Por. *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań: Pallottinum, 1994, nr 1434–1438.

<sup>54</sup> Por. św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 2, Część II–II, q. 147, tłum. i oprac. o. Pius Bełch OP, Nakładem Katolickiego Ośrodka Wydawniczego „Veritas”, London, W.2.



## BIBLIOGRAFIA

- Akram Muhammad, *Meaning and Significance of Fasting in Comparative Perspective: A Study With Special Reference to Judaism, Christianity, and Islam*. Hamdard Islamicus 39, nr 2 (2016): 37–60.
- Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu. Część I: Od chrztu w Jordanie do Przemienienia*, Kraków: Wydawnictwo M, 2007.
- Benedykt XVI, *Orędzie na Wielki Post 2009* (dostęp: 20.09.2025) [https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pl/messages/lent/documents/hf\\_ben-xvi\\_mes\\_20081229\\_lent-2009.html](https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pl/messages/lent/documents/hf_ben-xvi_mes_20081229_lent-2009.html)
- Biblia Tysiąclecia*, wydanie 5, Poznań: Pallottinum, 2003.
- Bóna Enikő, Anett Erdész, i Ferenc Túry, *Low Self-Esteem Predicts Orthorexia Nervosa, Mediated by Spiritual Attitudes among Frequent Exercisers*, *Eat Weight Disord* 26, nr 8 (2021): 2481–2489.
- Bratman Steven, i Alan Knight, *Health Food Junkies: Orthorexia Nervosa, the Obsession with Healthy Eating*, New York: Broadway Books, 2000.
- Broyde Michael J. Shechita, *Jewish Ritual Slaughter*, Jerusalem: Feldheim, 1997.
- Chouraqui Jean-Pierre, Dominique Turck, André Briand, Dominique Darmaun, Alain Bocquet, François Feillet, Marie-Laure Frelut, Jean-Philippe Girardet, Dominique Guimber, Régis Hankard, Alexandre Lapillonne, Noël Peretti, Jean-Christophe Roze, Umberto Siméoni i Christophe Dupont, *Religious dietary rules and their potential nutritional and health consequences*, *International Journal of Epidemiology* 50 (2021): 12–26.
- Chryzostom Jan, *Homilie na Ewangelię Mateusza*, tłum. G. Prevost, w: *Nicene and Post-Nicene Fathers*, seria I, t. 10, red. Philip Schaff. Buffalo: Christian Literature Publishing Co., 1888, (dostęp online: <https://www.newadvent.org/fathers/200157.htm>)
- Dhar Neera, S.K. Chaturvedi, i Deoki Nandan, *Spiritual health, the fourth dimension: a public health perspective*, *WHO South-East Asia Journal of Public Health* 2, nr 1 (2013): 3–5.
- Dunn James D.G., *The Theology of Paul the Apostle*, Grand Rapids: Eerdmans, 1998.
- Esposito John L., *Islam: The Straight Path*, Oxford: Oxford University Press, 1998.
- Ewagriusz z Pontu, *Pisma ascetyczne*, t. 1, przekł. zbiorowy, Kraków: Wydawnictwo Benedyktynów Tyniec, 1998.
- Feldman Daniel., *Health and Medicine in the Jewish Tradition: Based on the Talmud and Rambam*, Jason Aronson, 1991.
- Franciszek, *Laudato si' . W trosce o wspólny dom*, Kraków: Wydawnictwo WAM, 2015.
- Franciszek, *Posłanie na Wielki Post 2018* (dostęp: 20.09.2025) [https://www.vatican.va/content/francesco/pl/messages/lent/documents/papa-francesco\\_20171101\\_messaggio-quaresima2018.html](https://www.vatican.va/content/francesco/pl/messages/lent/documents/papa-francesco_20171101_messaggio-quaresima2018.html)
- Freedman David Noel, Allen C. Myers i Astrid B. Beck (red.), *Eerdmans Dictionary of the Bible*, Grand Rapids: Eerdmans, 2000.
- Gandhi Mahatma, *The Moral Basis of Vegetarianism*, Ahmedabad: Navajivan Publishing House, 1959.
- Grumett Ruth, i Rachel Muers, *Christian Spirituality: The Basics*, London: Routledge, 2010.
- Harvey Peter, *An Introduction to Buddhism: Teachings, History and Practices*, Cambridge University Press, 2013.
- Jeremias Joachim, *Teologia Nowego Testamentu*, Warszawa: PAX, 1977.
- Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań: Pallottinum, 1994.
- Katechizm Kościoła Katolickiego*, wydanie II. Poznań: Pallottinum, 2002.
- Katechizm Kościoła Katolickiego*, Vatican City: Libreria Editrice Vaticana, 1994.
- Keown Damien, *Buddhism: A Very Short Introduction*, Oxford: Oxford University Press, 2013.
- Klostermaier Klaus K., *A Survey of Hinduism*, Albany: State University of New York Press, 2007.
- Koenig Harold G., *Religion, Spirituality, and Health: The Research and Clinical Implications*, San Diego: Academic Press, 2012.
- Köteles Ferenc, Péter Simor, Márton Czető, Noémi Sárog, i Renáta Szemerszky, „*Modern Health Worries – the Dark Side of Spirituality?*”, *Scandinavian Journal of Psychology* 57, nr 4 (2016): 313–320.
- Koran, przeł. Musa Çaxarxan Czachorowski. Białystok: Muzułmański Związek Religijny w RP, 2018. ISBN 978-83-65802-08-8.

- Majda Anna, Iwona Bodys-Cupak, Alicja Kamińska, Marcin Suder, i Zofia Gródek-Szostak, *Religiously Conditioned Health Behaviors within Selected Religious Traditions*, International Journal of Environmental Research and Public Health 19 (2022): art. 454.
- Nasr, Seyyed Hossein, *The Heart of Islam: Enduring Values for Humanity*, New York: HarperOne, 2002.
- Neusner Jacob, *Judaism: The Evidence of the Mishnah*, London: Routledge, 2001.
- Olivelle Patrick, *The Āśrama System: The History and Hermeneutics of a Religious Institution*. Oxford: Oxford University Press, 1993.
- Parra Carriedo, Alicia, Antonio Tena-Suck, Miriam Wendolyn Barajas-Márquez, Gladys María Bilbao y Morcelle, Mary Carmen Díaz Gutiérrez, Isabel Flores Galicia, i Alejandra Ruiz-Shuayre, *When Clean Eating Isn't as Faultless: The Dangerous Obsession with Healthy Eating and the Relationship between Orthorexia Nervosa and Eating Disorders in Mexican University Students*, Journal of Eating Disorders 8 (2020): art. 54.
- Ratzinger Joseph (Benedykt XVI), *Duch liturgii*, Kraków: Wydawnictwo M, 2002.
- Ratzinger Joseph (Benedykt XVI), *The Spirit of the Liturgy*, San Francisco: Ignatius Press, 2000.
- Rakhshani Tayebbeh, Pari Saeedi, Seyyed Mansour Kashfi, Leila Bazrafkan, Amirhossein Kamyab, i Ali Khani Jeihooni, *The relationship between spiritual health, quality of life, stress, anxiety and depression in working women*, Frontiers in Public Health, vol. 12 (2024): art. 1366230.
- Snapp Matt, i Lisa Hare, *The Role of Spiritual Care and Healing in Health Management*, Advances in Mind-Body Medicine 35, nr 1 (2021): 4–8.
- Shabani Mohammadamin, Zahra Taheri-Kharameh, Abedin Saghaipour, Hoda Ahmari-Tehran, Sadegh Yoosefee, i Mohammadali Amini-Tehrani, *Resilience and Spirituality Mediate Anxiety and Life Satisfaction in Chronically Ill Older Adults*, BMC Psychology 11 (2023): art. 256.
- Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 2, część II–II, q. 147, przeł. i oprac. o. Pius Belch O.P., London: Katolicki Ośrodek Wydawniczy „Veritas”, W.2.

## ROLE OF SPIRITUALITY IN SHAPING EATING BEHAVIOUR

### Summary

The article analyzes the influence of spirituality and religiosity on shaping attitudes and dietary practices across various religious traditions. The authors demonstrate that eating is not merely a biological act but carries profound symbolic, ethical, and spiritual dimensions. Based on biblical, theological, and comparative sources, the paper discusses the significance of fasting in Christianity, the laws of kashrut in Judaism, the halal system and Ramadan fasting in Islam, as well as vegetarianism rooted in the principle of ahimsa in Hinduism and Buddhism. A common feature of these traditions is the belief that dietary practices can serve as tools for spiritual formation, community building, and deepening the relationship with God. The article also addresses contemporary phenomena such as orthorexia and the “clean eating” movement, pointing out the risks of excessive dietary rigor. In conclusion, the authors emphasize the need for a holistic approach to nutrition that integrates care for the body with spiritual development, promoting gratitude, moderation, and humility toward the gift of food.

**Key words:** spirituality, religiosity, fasting, diet, eating behaviors, world religions

**Tycjan Piotr KUBIAK** OFM – dr nauk teologicznych Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu. Autor publikacji naukowych z zakresu teologii moralnej i bioetyki. Zainteresowania badawcze koncentrują się wokół etycznych aspektów współczesnej medycyny, ochrony życia ludzkiego oraz relacji między teologią a naukami biomedycznymi. <https://orcid.org/0000-0002-0344-6601>  
Kontakt e-mail: o.tycjankubiakofm@gmail.com

**Karolina TRZECIAK** – doktor nauk medycznych, biotechnolog, wykładowca akademicki. Absolwentka Collegium Medicum Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu. Zainteresowania badawcze obejmują rolę składników bioaktywnych i mikrobiomu w modulacji odpowiedzi immunologicznej, wpływ żywienia na procesy nowotworowe, zastosowanie biotechnologii w medycynie spersonalizowanej oraz zagadnienia z zakresu genetyki i biologii medycznej, w tym genotoksyczność ksenobiotyków i polimorfizmy genów w chorobach nowotworowych. Autorka publikacji naukowych z zakresu nauk medycznych i biologicznych. <https://orcid.org/0009-0009-1147-9014>

Kontakt e-mail: [k.trzeciak@wsnoz.edu.pl](mailto:k.trzeciak@wsnoz.edu.pl)



KS. ADAM MŁYNARCZYK  
*Archidiecezja Częstochowska*

## **BLASK NADZIEI W MROKU ROZPADU MAŁŻEŃSTWA HERMENEUTYKA PROCESU O NIEWAŻNOŚĆ MAŁŻEŃSTWA W ŚWIELE PRZEMÓWIEŃ PAPIEŻA FRANCISZKA DO ROTY RZYMSKIEJ**

1. Wprowadzenie. 2. Waler prawny alokucji papieskich do Trybunału Roty Rzymskiej. 3. Mrok rozpadu rodziny. 4. Proces małżeński – główne założenia reformy. 5. Wskazówki dla prawników zaangażowanych w proces stwierdzenia nieważności. 6. Podsumowanie

**Słowa kluczowe:** nieważność małżeństwa, Papież Franciszek, prawo kanoniczne, rozwód

### **1. WPROWADZENIE**

Hasło przeżywanego w 2025 r. w Kościele katolickim Roku Jubileuszowego prowadzi do tematyki nadziei. Niniejszy artykuł<sup>1</sup> ma na celu ukazanie, że nawet na pozór sztywne, jurydyczne formy, a taką jest również proces o stwierdzenie nieważności małżeństwa, mogą stawać się znakami nadziei dla tych, którzy doświadczyli dramatu rozpadu wspólnoty życia małżeńskiego.

W celu realizacji przyjętego tematu, artykuł będzie miał następującą strukturę: po pierwsze, podjęta zostanie próba odpowiedzi na pytanie, dlaczego głównym źródłem będą akurat alokucje papieskie do Roty Rzymskiej, a nie inne wypowiedzi tudzież dokumenty Biskupa Rzymu. Po drugie, postaram się scharakteryzować spojrzenie Papieża na samo zjawisko rozpadu rodziny, jego przyczyny i związanych z nim konsekwencji. Po trzecie – w koniecznym skrócie – zostaną poddane analizie główne założenia reformy procesu małżeńskiego dokonane przez papieża w MIDI<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Artykuł ten stanowi przeredagowany i uzupełniony tekst przedłożenia zaprezentowanego podczas Ogólnopolskiej Konferencji „Kościół jako sakrament nadziei dla świata. Rok Jubileuszowy 2025”, która odbyła się w Łodzi, 15 maja 2025 r.

<sup>2</sup> Franciscus, *Litterae apostolicae motu proprio datae “Mitis Iudex Dominus Iesus” quibus canones Codicis Iuris Canonici de Causis ad Matrimonii nullitatem declarandam reformatur*, AAS 107 (2015), 958–967 (dalej: MIDI).

oraz – analogicznym dla katolickich Kościołów wschodnich – MEMI<sup>3</sup>. Wreszcie po czwarte, podjęta zostanie próba wskazania ogólnych zasad, które przekazał papież Franciszek osobom sprawującym w Kościele wymiar sprawiedliwości.

## 2. WALOR PRAWNY ALOKUCJI PAPIESKICH DO TRYBUNAŁU ROTY RZYMSKIEJ

Nauczanie papieskie obejmuje całe spektrum form wypowiedzi, poczynając od encyklik, listów apostolskich, adhortacji, poprzez przemówienia skierowane do różnych grup, z którymi papież spotyka się na audiencjach, a na homiliach i rozważaniach skończywszy. Należy jednak wskazać, że przemówienia, które każdorazowo Biskup Rzymu kieruje do Prałatów Audytorów, urzędników i adwokatów Roty Rzymskiej, mają pewną specyfikę, wyróżniającą je spośród innych przemówień wygłaszanych podczas audiencji. Za Urbano Navarrete można stwierdzić, że „każdy następca św. Piotra, wykonując urząd nauczyciela-pasterza Kościoła powszechnego, posługuje się alokucjami rotalnymi w celu ukazania szczególnie ważnych i aktualnych problemów doktrynalnych i zarazem wytyczenia stosownych rozwiązań i kierunków działania wszystkim pełniącym służbę w dziedzinie prawa kościelnego”<sup>4</sup>.

A zatem te przemówienia, choć kierowane bezpośrednio do pracowników papieskiego Trybunału apelacyjnego, można uznać za uniwersalne, skierowane do wszystkich, którzy trudnią się stosowaniem prawa kanonicznego, zwłaszcza prawa małżeńskiego<sup>5</sup>. Istnieją przedstawiciele doktryny, którzy dostrzegają w alokucjach do Roty Rzymskiej nawet interpretacji autentycznej przepisów prawa kanonicznego dokonanej w trybie innym niż promulgacja ustawy<sup>6</sup>. Wobec tego ujęcie analizowanego zagadnienia właśnie w świetle papieskich alokucji do Roty wydaje się zabiegiem znajdującym wystarczające uzasadnienie w walorze tych części składowych papieskiego magisterium.

## 3. MROK ROZPADU RODZINY

Nie budzi wątpliwości, że rozpad małżeństwa, które stoi u podstaw rodziny, stanowi zjawisko niepożądane społecznie i rodzi relewantne konsekwencje nie tylko dla samych małżonków, ale również dla najbliższego otoczenia, zwłaszcza dla potomstwa, które w wielu wypadkach staje się najbardziej poszkodowane przez rozpad

<sup>3</sup> Franciscus, *Litterae apostolicae motu proprio datae “Mitis et Misericors Iesus” quibus canones Codicis Canonum Ecclesiarum Orientalium de Causis ad Matrimonii nullitatem declarandam reformatur*, AAS 107 (2015), 946–954 (dalej: MEMI).

<sup>4</sup> A. Pastwa, *Walor współczesnych prawno-instytucjonalnych narzędzi poszukiwania prawdy w procesie o nieważność małżeństwa. W nurcie «hermeneutyki odnowy zachowującej ciągłość»*, *Prawo Kanoniczne* 55 (2012) nr 1, 72.

<sup>5</sup> Por. W. Góralski, *Znaczenie, rola i zadania Roty Rzymskiej w świetle przemówień papieskich wygłoszonych do tego trybunału w latach 1939–2007*, *Ius Matrimoniale* 13 (19) 2008, 45.

<sup>6</sup> Por. G. Dzierżon, *Interpretacja autentyczna ustaw kościelnych*, *Seminare* 24 (2007), 196.

rodziny. W przemówieniu do Roty Rzymskiej z 2015 r. papież wskazał: „Kościół zna jednak również cierpienie wielu rodzin, które się rozpadają, pozostawiając po sobie gruzowiska emocjonalnych relacji, wspólnych planów i oczekiwań”<sup>7</sup>.

W alocucji z 2022 r. papież mówił o „służbie rodzinom, szczególnie tym zranionym, potrzebującym balsamu miłosierdzia”<sup>8</sup>. W ostatnim przemówieniu, skierowanym do prawników związanych z Rotą Rzymską, Franciszek mówił: „Dla wielu, którzy «przeżyli nieszczęśliwe doświadczenie małżeńskie, weryfikacja ważności lub nieważności ich związku stanowi istotną możliwość; i trzeba im pomóc, aby jak najłatwiej mogli podążać tą drogą»”<sup>9</sup>.

W kontekście tych słów należy odczytać także sam proces jako swoisty akt miłości miłosiernej Kościoła oraz znak nadziei na uregulowanie swojej sytuacji wobec dotkniętych rozpadem rodzin.

W przemówieniu z 2015 r. papież podjął próbę zdiagnozowania przyczyn kryzysu instytucji małżeństwa. Upatrywał go w mentalności światowej oraz słabości wiary po stronie nupturientów<sup>10</sup>. Jest to element, który sędzia – rozpoznając sprawę – musi wziąć pod uwagę jako okoliczność istotną dla sprawiedliwego rozstrzygnięcia. Należy na marginesie zaznaczyć, że temat wiary nupturientów jest kwestią, która powracała na kanwie przemówień rotalnych papieża Franciszka kilkakrotnie. W konsekwencji Biskup Rzymu wskazał: „Ze względu na to sędzia, rozważając ważność wyrażonej zgody, musi wziąć pod uwagę kontekst wartości i wiary – albo ich brak bądź nieobecność – w którym kształtowała się wola małżeńska”<sup>11</sup>.

Trudności, które wiążą się z rozpadem rodziny, nie kończą się wraz z zapadnięciem prawomocnego wyroku rozwodowego, ani nawet wraz z wykonalnym rozstrzygnięciem dotyczącym deklaracji ewentualnej nieważności małżeństwa. Niekiedy oczekiwanie na pozytywny wyrok, a więc taki, który w konsekwencji otwiera przynajmniej jednej ze stron drogę do sakramentalnego małżeństwa, może stać się przyczyną niepokoju, niezrozumienia, np. ze strony dzieci, które mogą być

<sup>7</sup> Franciscus, *Ad sodales Tribunalis Romanae Rotae* (23.01.2015) (dalej: Allocuzione 2015), AAS 107 (2015), 182: „La Chiesa conosce però anche la sofferenza di molti nuclei familiari che si disgregano, lasciando dietro di sé le macerie di relazioni affettive, di progetti, di aspettative comuni”.

<sup>8</sup> Franciscus, *Ad Tribunal Rotae Romanae in inaugurazione Anni Iudicialis* (27.01.2022), (dalej: Allocuzione 2022), AAS 114 (2022) 247: „[...] servizio delle famiglie, specialmente di quelle ferite, quelle bisognose del balsamo della misericordia”.

<sup>9</sup> Francesco, Inaugurazione del 96° anno giudiziario del Tribunale della Rota Romana, <https://www.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2025/january/documents/20250131-inaugurazione-rotta-romana.html> (dostęp: 16.05.2025) (dalej: Allocuzione 2025): „Per tanti che hanno «vissuto un’esperienza matrimoniale infelice, la verifica della validità o meno del matrimonio rappresenta un’importante possibilità; e queste persone vanno aiutate a percorrere il più agevolmente possibile questa strada»”. W tym przemówieniu papież nawiązał do przemówienia skierowanego do uczestników kursu organizowanego przez Rotę Rzymską z 12.02.2016 r.

<sup>10</sup> Por. Allocuzione 2015, AAS 107 (2015), 183: „La crisi del matrimonio, infatti, è non di rado nella sua radice crisi di conoscenza illuminata dalla fede, cioè dall’adesione a Dio e al suo disegno d’amore realizzato in Gesù Cristo”.

<sup>11</sup> Tamże: „Per questo il giudice, nel ponderare la validità del consenso espresso, deve tener conto del contesto di valori e di fede – o della loro carenza o assenza – in cui l’intenzione matrimoniale si è formata”.

skonfundowane faktem, że jeden z rodziców ma ograniczony dostęp do stołu Eucharystii, jeśli wszedł w ponowny – niesakramentalny – związek<sup>12</sup>.

Można zatem dostrzec, że nawet proces o nieważność małżeństwa, choć ukierunkowany na uregulowanie swojego stanu w perspektywie przede wszystkim życia sakramentalnego, nie stanowi remedium na dramat rozpadu rodziny, lecz jest jedynie pewnym narzędziem służącym poznaniu prawdy o małżeństwie i uspokojeniu sumienia w przypadku, gdy małżeństwo z przyczyn określonych w prawie nie zaistniało. Główna działalność duszpasterska powinna skupiać się na trosce o rodziny i małżeństwa doznające trudności, co wielokrotnie podkreślał papież, mówiąc nie tylko o należytym przygotowaniu do małżeństwa, ale również o konieczności właściwej formacji małżonków, którzy, tworząc rodzinę, konfrontują się z trudnościami życia małżeńskiego<sup>13</sup>.

#### 4. PROCES MAŁŻEŃSKI – GŁÓWNE ZAŁOŻENIA REFORMY

Obserwacja rzeczywistości procesów małżeńskich oraz postulaty podnoszone podczas Synodów o rodzinie były czynnikami, które doprowadziły do tego, że w 2015 r., po dekadzie od promulgacji Instrukcji *Dignitas connubii*, papież Franciszek ogłosił list apostolski w formie motu proprio *MIDI* i analogiczny dla Kościołów wschodnich *MEMI*, poprzez który dokonał reformy procesu o stwierdzenie nieważności małżeństwa. Celem, jaki przyświecał reformie, była manifestacja bliskości Kościoła wobec osób, którym niejako „stoi na przeszkodzie” w uregulowaniu swojej sytuacji sakramentalny nieudany związek małżeński<sup>14</sup>. W przemówieniu z 2020 r. podkreślił, jakie zasady przyświecały mu przy wprowadzaniu reformy: „We wprowadzeniu do reformy procesu małżeńskiego położyłem nacisk na dwie perły – bliskość i bezinteresowność”<sup>15</sup>.

---

<sup>12</sup> Por. Franciscus, *Ad Tribunal Rotae Romanae in inauguratione Anni Iudicialis* (29.01.2021) (dalej: *Allocuzione* 2021), AAS 113 (2021), 199: „La nuova unione sacramentale, che segue alla dichiarazione di nullità, sarà di certo fonte di pace per il coniuge che l’ha domandata. Tuttavia, come spiegare ai figli che – ad esempio – la loro mamma, abbandonata dal loro padre e spesso non intenzionata a stabilire un altro vincolo matrimoniale, riceve con loro l’Eucaristia domenicale, mentre il padre, convivente o in attesa della dichiarazione di nullità del matrimonio, non può partecipare alla mensa eucaristica?”.

<sup>13</sup> Papież wielokrotnie w czasie swoich przemówień skierowanych do Roty Rzymskiej podejmował zagadnienie formacji zarówno przedmałżeńskiej, jak i duszpasterskiego towarzyszenia małżonkom. Por. Franciscus, *Ad sodales Tribunalis Rotae Romanae in inauguratione Anni Iudicialis* (21.01.2017), AAS 109 (2017), 147–149; tenże, *Ad Romanae Rotae Tribunal in occasione inaugurationis Anni Iudicialis* (29.01.2018), AAS 110 (2018), 238; tenże, *Ad Tribunal Rotae Romanae in inauguratione Anni Iudicialis* (29.01.2019), AAS 111 (2019), 156; tenże, *Ad Tribunal Rotae Romanae in inauguratione Anni Iudicialis* (29.01.2020), AAS 112 (2020), (dalej: *Allocuzione* 2020), 165; tenże, *Ad Tribunal Rotae Romanae in inauguratione Anni Iudicialis* (27.01.2023), AAS 115 (2023), 176–177.

<sup>14</sup> Por. T. Jakubiak, *Mitis Iudex Dominus Iesus – zmiana prawa regulującego sposób stwierdzania nieważności związku małżeńskiego*, *Studia Bobolanum* 27 nr 1 (2016), 123.

<sup>15</sup> *Allocuzione* 2020, AAS 112 (2020), 164: „Nel proemio alla riforma del Processo matrimoniale, ho insistito sulle due perle: prossimità e gratuità”.



Tak wskazane cele reformy znalazły swoją konkretyzację w poszczególnych przepisach wprowadzonych przez MIDI i MEMI. Pierwszą i bodaj najbardziej jasną zmianą było zniesienie obowiązku dwuinstancyjności postępowania w sprawach o nieważność małżeństwa.

Wskutek wprowadzonych przez papieża Franciszka zmian, wystarczający jest jeden wyrok, który podlegałby wykonaniu. Do czasu reformy konieczne były dwa zgodne wyroki, a więc dwa wyroki orzekające jednakowe rozstrzygnięcie przynajmniej w zakresie jednego rozpatrywanego tytułu nieważności małżeństwa. Taka praktyka jednak w Kościele pojawiła się dopiero w 1741 r. wraz z promulgacją *Bulli Dei miseratione*<sup>16</sup>. Reforma procesu małżeńskiego sprawiła, że po wydaniu wyroku *pro nullitate*, a więc orzekającego nieważność małżeństwa, jeśli strony ani obrońca węzła małżeńskiego, ani rzecznik sprawiedliwości – jeśli występuje w sprawie – nie zaskarżą rozstrzygnięcia w drodze apelacji lub skargi o nieważność wyroku w terminie piętnastu dni, staje się wykonalny (kan. 1679 KPK/MIDI).

Jak wskazuje Adam Bartczak, „Ograniczenie procesowej zasady dwóch jednobrzmiących wyroków może budzić różne odczucia. Wydaje się jednak, że nowe prawodawstwo, idąc w kierunku ograniczenia czasowego trwania samego procesu, w ogóle nie stoi w sprzeczności z zasadą poszukiwania prawdy o małżeństwie czy zachowania prawa do obrony”<sup>17</sup>. Papież wielokrotnie podkreślał, że pomimo uproszczenia procedur nadal to prawda o małżeństwie pozostaje jedynym celem procesu małżeńskiego. Nie może być mowy o tym, że uproszczenie procedur stało się swoistą przemianą procesu ukierunkowanego na zbadanie zaistnienia ewentualnej nieważności małżeństwa na proces *de facto* rozwodowy<sup>18</sup>. Papież w bardzo jasny sposób podkreślił, że to prawda o konkretnym małżeństwie pozostaje celem procesu. W 2022 r. mogliśmy usłyszeć: „Ten sam cel wspólnego poszukiwania prawdy powinien cechować każdą fazę procesu sądowego. Jest prawdą, że w procesie niekiedy występuje dialektyka przeciwstawnych tez; jednak konfrontacja między stronami powinna dokonywać się zawsze w szczerym dążeniu do tego, co każdemu wydaje się prawdziwe, bez zamykania się we własnej wizji, ale będąc otwartym na wkład pozostałych stron procesu. Gotowość przedstawienia swojej subiektywnej wersji faktów staje się owocna w kontekście właściwej komunikacji, zdolnej także do autokrytyki. Dlatego niedopuszczalne jest świadome fałszowanie lub manipulowanie faktami w celu osiągnięcia pragmatycznie pożądanego rezultatu”<sup>19</sup>.

<sup>16</sup> Por. A. Bartczak, *Podstawowe założenia reformy kanonicznego procesu małżeńskiego w motu proprio papieża Franciszka Mitis Iudex Dominus Iesus*, Łódzkie Studia Teologiczne 25 (2016) 2, 58–59.

<sup>17</sup> Tamże, 59.

<sup>18</sup> Allocuzione 2025: „Anche la recente riforma ha voluto favorire non la nullità dei matrimoni, ma la celerità dei processi, non meno che una giusta semplicità”.

<sup>19</sup> Allocuzione 2022, AAS 114 (2022), 248–249: „Lo stesso obiettivo di ricerca condivisa della verità deve caratterizzare ogni tappa del processo giudiziario. È vero che nel processo ha luogo, talvolta, una dialettica fra tesi contrastanti; tuttavia, il contraddittorio tra le parti dovrebbe svolgersi sempre nell’adesione sincera a ciò che per ognuno appare come vero, senza chiudersi nella propria visione, ma essendo aperti anche al contributo degli altri partecipanti al processo. La disponibilità ad offrire la propria versione soggettiva dei fatti diventa fruttuosa nel quadro di un’adeguata comunicazione con gli altri, che sa arrivare anche all’autocritica. Perciò non è ammissibile una qualsiasi volontaria alterazione o manipolazione dei fatti, volta a ottenere un risultato pragmaticamente desiderato”.

Papież te słowa wypowiedział w czasie alokucji, na której początku mówił o synodalności, a więc o wspólnym podążaniu. Można więc powiedzieć, że Biskup Rzymu chciał widzieć sam proces małżeński jako *sui generis* ścieżkę synodalną – wspólne odkrywanie prawdy o małżeństwie, a nie rywalizację o to, kto ostatecznie udowodni swoją rację.

Drugim charakterystycznym elementem reformy wprowadzonej przez papieża jest proces skrócony przed biskupem. Jest to nadzwyczajna forma postępowania, którą można wdrożyć, gdy zaistnieją określone przesłanki<sup>20</sup>. Papież wielokrotnie podkreślał, że biskup jest pierwszym sędzią w diecezji. Jako przykład można przytoczyć następujące fragmenty wybranych alokucji rotalnych: „Powróćmy do prawdy: sędzią jest biskup. Wikariusz sądowy, promotor sprawiedliwości – oni go wspierają, ale to on jest sędzią, nie może umywać od tego rąk”<sup>21</sup>; „Chciałem, aby centrum reformy stanowił biskup diecezjalny. To na nim spoczywa odpowiedzialność za sprawowanie sprawiedliwości w diecezji – zarówno jako na gwarancie dostępności trybunałów i nadzoru nad nimi, jak i jako sędzią, który osobiście (*personaliter*) powinien orzekać w przypadkach, gdy nieważność małżeństwa jest oczywista, a więc poprzez *processus brevior* jako wyraz troski o *salus animarum*”<sup>22</sup>.

Proces skrócony przed biskupem stanowi zatem wyraz troski pasterza diecezji o wiernych doświadczających dramatu rozpadu małżeństwa. W sytuacjach, w których nieważność małżeństwa jest niemalże oczywista, *processus brevior* pozwala biskupowi na sprawowanie władzy sądowniczej złączonej z urzędem i na zaoszczędzenie czasu, a w efekcie na uniknięcie niepotrzebnej zwłoki. Wszak, jak podkreśla się w znanej paremii, *iustitia retardata iustitia denegata* (sprawiedliwość opóźniona, to zaprzeczenie sprawiedliwości).

Biskup Rzymu w swoich przemówieniach do pracowników papieskiego Trybunału zwracał również uwagę na to, że proces o stwierdzenie nieważności małżeństwa powinien być darmowy. Przyczyny takiego stanu rzeczy należy upatrywać w organicznym związku między procesem a rzeczywistością sakramentu, który musi pozostawać darmowy. W 2015 r. mówił: „I to jest punkt, który chcę podkreślić: sakramenty są darmowe. Sakramenty dają nam łaskę. A proces małżeński dotyczy sakramentu małżeństwa. Jakże bardzo chciałbym, aby wszystkie procesy były darmowe”<sup>23</sup>. W 2020 r. zadał pytanie: „Czy w osądzaniu otworzyłem serce

<sup>20</sup> Por. A. Rybaczek, *Proces skrócony o nieważność małżeństwa przed biskupem*, Kościół i Prawo 6 (19) 2017, nr 2, 192.

<sup>21</sup> Allocuzione 2021, AAS 113 (2021), 202: „Ma torniamo alla verità: il giudice è il vescovo. Va aiutato dal vicario giudiziale, va aiutato dal promotore di giustizia, va aiutato, ma lui è il giudice, non può lavarsene le mani”.

<sup>22</sup> Allocuzione 2025: „Ho voluto che al centro della riforma ci fosse il vescovo diocesano. A lui infatti spetta la responsabilità di amministrare la giustizia nella Diocesi, sia come garante della vicinanza dei tribunali e della vigilanza su di essi, sia come giudice che deve decidere *personaliter* nei casi in cui la nullità risulta manifesta, ossia mediante il *processus brevior* quale espressione della sollecitudine per la *salus animarum*”.

<sup>23</sup> Allocuzione 2015, AAS 107 (2015), 185: „E questo è un punto che voglio sottolineare: i Sacramenti sono gratuiti. I Sacramenti ci danno la grazia. E un processo matrimoniale tocca il Sacramento del matrimonio. Quanto vorrei che tutti i processi fossero gratuiti!”.

na bezinteresowność, czy byłem pochłonięty interesami handlowymi?”<sup>24</sup>. Natomiast w 2021 r. w przemówieniu rotalnym padły słowa: „Od waszego Trybunału Apostolskiego, jak również od innych trybunałów kościelnych – oczekuje się, by procedury uznania przypadków nieważności były bardziej dostępne, sprawne i w miarę możliwości całkowicie bezpłatne”<sup>25</sup>.

Darmowość procesu – tam gdzie jest ona możliwa – nie jest celem samym w sobie, ale staje się postulatem w istocie ku temu, by nikt z racji na ubóstwo nie był pozbawiony realizacji prawa do sądu, a w konsekwencji do poznania prawdy o swoim małżeństwie. W najdoskonalszym wydaniu taka darmowość procesu niosłaby ze sobą konsekwencję moralnego zobowiązania do tego, by stosownie do swoich możliwości finansowych złożyć w duchu solidarności ofiarę, która umożliwi pracę sądu i dostęp do wymiaru sprawiedliwości najuboższym.

## 5. WSKAZÓWKI DLA PRAWNIKÓW ZAANGAŻOWANYCH W PROCES STWIERDZENIA NIEWAŻNOŚCI

Jak wiadomo, w proces stwierdzenia nieważności małżeństwa zaangażowany jest wiele osób. Są to nie tylko same strony i reprezentujący ich patroni, ale również sędziowie (co do zasady trzech), obrońca węzła małżeńskiego oraz – niekiedy – rzecznik sprawiedliwości. Skoro – co wskazano wyżej – należy dostrzec w tej procedurze swoisty proces naznaczony synodalnością, wspólnym podążaniem w kierunku prawdy dotyczącej rzeczywistości małżeństwa, to wymaga od wszystkich zaangażowanych właściwej deontologii. Szczególne wymagania stawia się sędziom, którzy ostatecznie mają na swoich barkach odpowiedzialność za wydanie sprawiedliwego rozstrzygnięcia.

Po pierwsze, już w 2014 r. papież podkreślił w swoim przemówieniu, że posługa kościelnego wymiaru sprawiedliwości jest posługą o charakterze duszpasterskim: „Wymiar prawny i wymiar duszpasterski posługi kościelnej nie są sobie przeciwstawne, ponieważ oba przyczyniają się do osiągnięcia właściwych Kościołowi celów i jedności działań. Kościelna działalność sądowa, będąca wyrazem służby prawdzie w sprawiedliwości, ma bowiem charakter głęboko duszpasterski, ponieważ jej celem jest dobro wiernych i budowanie wspólnoty chrześcijańskiej”<sup>26</sup>. W 2022 r. papież podkreślił, że „Sprawowanie sprawiedliwości w Kościele jest

<sup>24</sup> Allocuzione 2020, AAS 112 (2020), 164: „Nel giudicare, ho aperto il cuore alla gratuità o sono stato preso da interessi commerciali?”.

<sup>25</sup> Allocuzione 2021, AAS 113 (2021), 200: „Al vostro Tribunale Apostolico, come anche agli altri Tribunali della Chiesa, viene chiesto che «siano rese più accessibili e agili, possibilmente del tutto gratuite, le procedure per il riconoscimento dei casi di nullità»”.

<sup>26</sup> Franciscus, Ad omnes participes Tribunalis Romanae Rotae (24.01.2014) (dalej: Allocuzione 2014), AAS 106 (2014), 89: „La dimensione giuridica e la dimensione pastorale del ministero ecclesiale non sono in contrapposizione, perché entrambe concorrono alla realizzazione delle finalità e dell’unità di azione proprie della Chiesa. L’attività giudiziaria ecclesiale, che si configura come servizio alla verità nella giustizia, ha infatti una connotazione profondamente pastorale, perché finalizzata al perseguimento del bene dei fedeli e alla edificazione della comunità cristiana”.

wyrazem troski duszpasterskiej, wymaga troski pasterskiej, by być sługami zbawczej prawdy i miłosierdzia”<sup>27</sup>.

Sędzia zobowiązany jest do tego, by prowadząc proces, sumiennie badać zebrany materiał. Wydany przez niego wyrok powinien być owocem dojrzałego rozeznawania opartego na analizie dowodów w sprawie i aplikację dobrze znanych sędziemu norm prawa kanonicznego. Myśl tę wyraził papież już na pierwszym spotkaniu z Rotą Rzymską w 2014 r. w następujących słowach: „[Sędzia] nie zadowolony się powierzchownym poznaniem rzeczywistości osób, które czekają na jego osąd, lecz będzie czuł potrzebę dogłębnego wnikania w sytuację stron procesu i dokładnie zbada akta oraz wszystkie elementy mogące przyczynić się do rozstrzygnięcia sprawy”<sup>28</sup>.

Co bardziej, zadaniem sędziego jest patrzeć nieco dalej – dostrzec w aktach sprawy konkretne osoby z konkretnymi historiami ich życia. Sędzia nie może traktować akt sprawy jak bardziej lub mniej ciekawego kazusu, jak gdyby był na ćwiczeniach z prawa małżeńskiego, ale musi zadać sobie pytanie także o konsekwencje wyroku, który wyda. W 2021 r. papież wskazał: „Drodzy Sędziowie, niech w waszych wyrokach nie zabraknie apostolskiego niepokoju Kościoła, pamiętając, że integralne dobro osób wymaga, aby nie pozostawać obojętnym wobec katastrofalnych skutków, jakie może przynieść decyzja o nieważności małżeństwa”<sup>29</sup>.

Franciszek mówił o tym w kontekście dobra rodziny – *bonum familiae*. Nie chodzi oczywiście, by treść orzeczenia uzależniać od skutków, jakie może ono przynieść, ale raczej o ukształtowanie w sobie prawdziwej wrażliwości pasterskiej w odniesieniu do osób będących stronami w rozpoznawanych sprawach. By pozostając wiernym prawdzie i dokonując subsumpcji, a więc kwalifikacji stanu faktycznego do konkretnych przepisów, nie stać się zimnym, wyrachowanym prawnikiem, ale nade wszystko – co papież podkreślił w pierwszej alocucji – duszpasterzem, z troskanym nade wszystko o zbawienie dusz. Stąd papież zwrócił się bezpośrednio do sędziów: „Kościół jest matką, a wy – którzy pełnicie posługę w tak ważnym obszarze, jakim jest działalność sądownicza – jesteście wezwani, by otwierać się na horyzonty tej trudnej, lecz nie niemożliwej duszpasterskiej troski, która dotyczy dzieci – niewinnych ofiar wielu sytuacji rozpadu, rozwodu czy nowych związków cywilnych. Chodzi o to, by realizować waszą misję jako sędziów jako służbę o znaczeniu duszpasterskim, której nigdy nie może zabraknąć przy podejmowaniu tak delikatnej decyzji, jaką jest orzeczenie o nieważności małżeństwa bądź jej braku”<sup>30</sup>.

<sup>27</sup> Allocuzione 2022, AAS 114 (2022), 249: „Infatti l'amministrazione della giustizia nella Chiesa è una manifestazione della cura delle anime, che richiede sollecitudine pastorale per essere servitori della verità salvifica e della misericordia”.

<sup>28</sup> Allocuzione 2014, AAS 106 (2014), 90: „[Il Giudice] non si accontenterà di una conoscenza superficiale della realtà delle persone che attendono il suo giudizio, ma avvertirà la necessità di entrare in profondità nella situazione delle parti in causa, studiando a fondo gli atti e tutti gli elementi utili per il giudizio”.

<sup>29</sup> Allocuzione 2021, AAS 113 (2021), 200: „Cari Giudici, nelle vostre sentenze non mancate di testimoniare questa ansia apostolica della Chiesa, considerando che il bene integrale delle persone richiede di non restare inerti davanti agli effetti disastrosi che una decisione sulla nullità matrimoniale può comportare”.

<sup>30</sup> Tamże: „La Chiesa è madre e voi, che avete un ministero ecclesiale in un settore tanto vitale

Takie spojrzenie na rozstrzyganie spraw *nullitatis matrimonii* sprawia, że wymaga się od sędziów nie tylko znajomości prawa, ale wykształcenia w sobie zdolności do procesu rozeznawania, tak charakterystycznego zagadnienia podejmowanego przez papieża. W 2022 r. biskup rzymski podkreślił: „Potrzebna jest zdolność rozeznania. A to nie jest łatwe. Chodzi o rozeznanie oparte na wspólnym podążaniu i słuchaniu, i które pozwala odczytać konkretną sytuację małżeńską w świetle Słowa Bożego i nauczania Kościoła. Decyzja sędziów staje się w ten sposób wejściem w rzeczywistość życiową, aby odkryć w niej istnienie – lub nie – tego nieodwołalnego wydarzenia, jakim jest ważna zgoda, na której opiera się małżeństwo. Tylko w ten sposób można owocnie stosować przepisy dotyczące poszczególnych form nieważności małżeństwa jako wyrazu nauki i dyscypliny Kościoła o małżeństwie”<sup>31</sup>.

Pojęcie rozeznawania prowadzi również do zagadnienia sumienia. Papież podkreślał, że sędzia kościelny ma być człowiekiem sumienia: „Dziś chciałbym razem z wami podjąć refleksję na temat pewnego znaczącego aspektu waszej posługi sędziowskiej, a mianowicie centralnego miejsca sumienia – zarazem sumienia każdego z was i sumienia osób, których sprawami się zajmujecie”<sup>32</sup>. Oparcie się na nim prowadzi do konkretnych konsekwencji w wykonywaniu zadania rozstrzygania spraw. W tym samym przemówieniu Biskup Rzymu wyeksponował je następująco: „[...] ściśle połączenie pomiędzy sferą sumienia i dziedziną procesów małżeńskich, którymi na co dzień się zajmujecie, wymaga unikania tego, aby wymierzanie sprawiedliwości zostało zredukowane do procedury czysto biurokratycznej. Gdyby trybunały kościelne uległy tej pokusie, sprzeniewierzyłyby się sumieniu chrześcijańskiemu”<sup>33</sup>.

Praca sędziego nie jest zatem jedynie zimną subsumpcją, ale prawdziwie duszpasterską posługą, sprawowaną w sumieniu właściwie ukształtowanym; sędziowie, wydając wyroki rotalne, w konkluzji zresztą często podkreślają, że wyrok wydawany jest *Solum Deum prae oculis habentes* (Mając na względzie wyłącznie Boga).

Do takiego podejścia konieczna jest postawa wiary, wyrażająca się nade wszystko w osobistej modlitwie. W 2021 r. papież przypomniał: „[...] sędziowie muszą

---

qual è l'attività giudiziaria, siete chiamati ad aprirvi agli orizzonti di questa pastorale difficile, ma non impossibile, che riguarda la preoccupazione per i figli, quali vittime innocenti di tante situazioni di rottura, divorzio o di nuove unioni civili. Si tratta di esercitare la vostra missione di giudici come un servizio carico di senso pastorale, che non può mai mancare nella delicata decisione sulla nullità o meno dell'unione coniugale”.

<sup>31</sup> Allocuzione 2022, AAS 114 (2022), 251: „Ci vuole la capacità di discernere. E non è facile il discernimento. Si tratta di un discernimento fondato sul camminare insieme e sull'ascolto, e che permette di leggere la concreta situazione matrimoniale alla luce della Parola di Dio e del magistero della Chiesa. La decisione dei giudici appare così come un calarsi nella realtà di una vicenda vitale, per scoprire in essa l'esistenza o meno di quell'evento irrevocabile che è il valido consenso sul quale si fonda il matrimonio. Solo così si possono applicare fruttuosamente le leggi relative alle singole forme di nullità matrimoniale, in quanto espressioni della dottrina e della disciplina della Chiesa sul matrimonio”.

<sup>32</sup> Allocuzione 2018, AAS 110 (2018), 237: „Oggi vorrei riflettere con voi su un aspetto qualificante del vostro servizio giudiziale, cioè sulla centralità della coscienza, che è nello stesso tempo quella di ciascuno di voi e quella delle persone dei cui casi vi occupate”.

<sup>33</sup> Tamże, 240: „[...] la stretta connessione tra l'ambito della coscienza e quello dei processi matrimoniali di cui quotidianamente vi occupate, chiede di evitare che l'esercizio della giustizia venga ridotto a un mero espletamento burocratico. Se i tribunali ecclesiastici cadessero in questa tentazione, tradirebbero la coscienza cristiana”.

dużo się modlić!”<sup>34</sup>. Ta myśl została podjęta również w 2024 r. „Zawsze o tym pamiętajmy – rozeznania dokonuje się «na kolanach» – a sędzia, który nie potrafi klękać, lepiej niech zrezygnuje – błagając o dar Ducha Świętego; tylko w ten sposób dochodzi się do decyzji, ukierunkowanych na dobro osób i całej wspólnoty kościelnej”<sup>35</sup>.

## 6. PODSUMOWANIE

Rozwód, będący często efektem niewystarczającej troski o relacje w małżeństwie oraz nie mniej często braku dostatecznej wiary, stanowi zawsze tragedię, zarówno dla małżonków, jak i dla całej najbliższej rodziny, zwłaszcza dzieci. Dotyka on również społeczności, której podstawową komórką jest rodzina. Stąd przynaglenie papieża do troski pasterskiej obejmującej już wcześniejsze etapy życia: począwszy od przygotowania do małżeństwa poprzez towarzyszenie małżonkom zarówno w codzienności, jak i w momentach kryzysu. Ostatnim etapem, gdy inne zawiodą, jest proces mający na celu weryfikację wystąpienia przesłanek sprawiających niezaistnienie węzła małżeńskiego. To – wbrew pozorom – jest również duszpasterska praca.

Reforma papieża Franciszka, obejmująca prawo procesowe, miała na celu uproszczenie i skrócenie procedur, ułatwienie dostępu do sądu i ugruntowanie pozycji biskupa jako sędziego. Nie należy jej utożsamiać – co błędnie bywało zarzucane – z propagowaniem tendencji rozwodowych. Papież wskazywał na duszpasterskie podejście do tego problemu. Za kartami akt należy dostrzegać tragedię ludzi, którzy przeżyli rozpad rodziny i oczekują na orzeczenie, czy ich małżeństwo zaistniało. Tak rozumiany proces wymaga adekwatnej deontologii prawników kościelnych, zwłaszcza sędziów, którzy w tych sprawach orzekają. Mają oni być obiektywni, profesjonaliści, a nade wszystko świadomi duszpasterskiego wymiaru swej pracy.

Analiza ujęcia procesu ukierunkowanego na stwierdzenie nieważności małżeństwa zawartego w przemówieniach papieskich do Trybunału Roty Rzymskiej pozwala uchwycić go jako „znak nadziei” dla osób, których historia życia naznaczona jest rozpadem małżeństwa. Zwracając się do właściwego sądu, realizują oni prawo do prawdy o małżeństwie, a w przypadku zaistnienia jego nieważności, „torują” sobie drogę do sakramentu małżeństwa poprzez odzyskanie stanu wolnego na gruncie prawa kanonicznego. Procesy o nieważność małżeństwa stanowią jeden z elementów całościowej troski duszpasterskiej Kościoła o „swoje dzieci najsłabsze, naznaczone miłością zranioną i zagubioną, którym Kościół musi baczenie i z troską towarzyszyć, przywracając nadzieję i zaufanie”<sup>36</sup>.

<sup>34</sup> Allocuzione 2021, AAS 113 (2021), 200: „[...] i giudici devono pregare tanto!”.

<sup>35</sup> Franciscus, *Ad Tribunal Rotae Romanae in inauguratione Anni Iudicialis* (25.01.2024), AAS 116 (2024), 240–241: „Ricordiamoci sempre questo: il discernimento si fa “in ginocchio” – e un giudice che non sa mettersi in ginocchio è meglio che si dimetta –, implorando il dono dello Spirito Santo: solo così si giunge a decisioni che vanno nella direzione del bene delle persone e dell’intera comunità ecclesiale”.

<sup>36</sup> Por. Franciscus, *Adhortatio apostolica post-synodalis Amoris laetitia de amore in familia*, n. 291, AAS 108 (2016), 428.

## BIBLIOGRAFIA

### Źródła

- Francesco, Inaugurazione del 96° anno giudiziario del Tribunale della Rota Romana, <https://www.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2025/january/documents/20250131-inaugurazione-rota-romana.html> [dostęp: 16.05.2025]
- Franciscus, Ad omnes participes Tribunalis Romanae Rotae (24.01.2014), AAS 106 (2014), 89–90.
- Franciscus, Ad Romanae Rotae Tribunal in occasione inaugurationis Anni Iudicialis (29.01.2018), AAS 110 (2018), 237–240.
- Franciscus, Ad sodales Tribunalis Romanae Rotae (23.01.2015), AAS 107 (2015), 182–185.
- Franciscus, Ad sodales Tribunalis Rotae Romanae in inauguratione Anni Iudicialis (21.01.2017), AAS 109 (2017), 146–150.
- Franciscus, Ad Tribunal Rotae Romanae in inauguratione Anni Iudicialis (27.01.2022), AAS 114 (2022), 247–252.
- Franciscus, Ad Tribunal Rotae Romanae in inauguratione Anni Iudicialis (29.01.2021), AAS 113 (2021), 198–202.
- Franciscus, Ad Tribunal Rotae Romanae in inauguratione Anni Iudicialis (29.01.2019), AAS 111 (2019), 155–157.
- Franciscus, Ad Tribunal Rotae Romanae in inauguratione Anni Iudicialis (29.01.2020), AAS 112 (2020), 163–167.
- Franciscus, Ad Tribunal Rotae Romanae in inauguratione Anni Iudicialis (27.01.2023), AAS 115 (2023), 174–178.
- Franciscus, Ad Tribunal Rotae Romanae in inauguratione Anni Iudicialis (25.01.2024), AAS 116 (2024), 239–242.
- Franciscus, Adhortatio apostolica post-synodalis Amoris laetitia de amore in familia, AAS 108 (2016), 311–446.
- Franciscus, Litterae apostolicae motu proprio datae “Mitis et Misericors Iesus” quibus canones Codicis Canonum Ecclesiarum Orientalium de Causis ad Matrimonii nullitatem declarandam reformantur, AAS 107 (2015), 946–954.
- Franciscus, Litterae apostolicae motu proprio datae “Mitis Iudex Dominus Iesus” quibus canones Codicis Iuris Canonici de Causis ad Matrimonii nullitatem declarandam reformantur, AAS 107 (2015), 958–967.

### Opracowania

- Bartczak A., *Podstawowe założenia reformy kanonicznego procesu małżeńskiego w motu proprio papieża Franciszka „Mitis Iudex Dominus Iesus”*, Łódzkie Studia Teologiczne 25 (2016) 2, 57–70.
- Dzierżon G., *Interpretacja autentyczna ustaw kościelnych*, Seminare 24 (2007), 191–204.
- Góralski W., *Znaczenie, rola i zadania Roty Rzymskiej w świetle przemówień papieskich wygłoszonych do tego trybunału w latach 1939–2007*, Ius Matrimoniale 13 (19) 2008, 43–78.
- Jakubiak T., *Mitis Iudex Dominus Iesus – zmiana prawa regulującego sposób stwierdzania nieważności związku małżeńskiego*, Studia Bobolanum 27 nr 1 (2016), 115–141.
- Pastwa A., *Walor współczesnych prawno-instytucjonalnych narzędzi poszukiwania prawdy w procesie o nieważność małżeństwa. W nurcie «hermeneutyki odnowy zachowującej ciągłość»*, Prawo Kanoniczne 55 (2012) nr 1, 45–79.
- Rybaczek A., *Proces skrócony o nieważność małżeństwa przed biskupem*, Kościół i Prawo 6 (19) 2017, nr 2, 191–205.

**THE RADIANCE OF HOPE AMID THE DARKNESS  
OF MARITAL BREAKDOWN.  
THE HERMENEUTICS OF THE MARRIAGE NULLITY PROCESS  
IN THE LIGHT OF POPE FRANCIS' ADDRESSES TO THE ROMAN ROTA**

Summary

One of the first comprehensive reforms of canon law undertaken by Pope Francis was the reform of the canonical process for the declaration of marriage nullity, introduced through the apostolic letter in the form of *motu proprio Mitis Iudex Dominus Iesus*. This was a clear sign that the issue held significant importance for the Bishop of Rome. His understanding of the reality of the marriage nullity process can be discerned not only from the provisions of the aforementioned document but also from the addresses he delivered to the judges and staff of the Roman Rota at the beginning of each judicial year.

This article offers a synthetic presentation – based on Pope Francis's rotal allocutions – of the phenomenon of marital breakdown and the crisis of the family, including its causes and consequences. It presents the marriage nullity process as a pastoral activity of the Church directed toward those affected by family breakdown and includes guidance on the deontology of ecclesiastical legal professionals, especially judges, engaged in such cases. The procedure, as presented here, may be described as a „sign of hope” for those seeking to regularize their canonical status after the dissolution of their marriage.

**Key words:** canon law, divorce, nullity of marriage, pope Francis

**Nota o Autorze**

Ksiądz **Adam MŁYNARCZYK** – kapłan archidiecezji częstochowskiej, adwokat kościelny, magister licencjat prawa kanonicznego (2025, UKSW) i teologii (2021, UPJPII), autor kilkunastu publikacji z zakresu prawa kanonicznego i teologii. Zainteresowania naukowe: kanoniczne prawo małżeńskie, prawo liturgiczne.

Kontakt e-mail: [mlynarczyk@mailplus.pl](mailto:mlynarczyk@mailplus.pl)



JUSTYNA MUSZYŃSKA

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie  
Instytut Maryjno-Kolbiański „Kolbianum” w Niepokalanowie

## BOŻE MACIERZYŃSTWO I WIECZYSTE DZIEWICTWO MARYI W POLSKICH PIEŚNIACH BOŻONARODZENIOWYCH

John Henry Newman twierdził, że „tytuł Theotokos, czyli Matka Boga, znany był chrześcijanom od czasów najdawniejszych”<sup>1</sup>. Być może to stwierdzenie na wyrost, trzeba jednak zauważyć, iż jednym z pierwszych, który zwrócił się do Maryi tytułem *Matka Boga*, był Orygenes. Użył tego terminu w odniesieniu do chrystologii i boskiej natury Jezusa. Dowodem tego są świadectwa św. Aleksandra z Aleksandrii (325) oraz wypowiedzi św. Grzegorza z Nazjanzu (†390 r.). Określenie spotkać można w tekstach św. Ambrożego. Tytuł *Theotokos* przypisywany jest Maryi w najstarszej greckiej antyfonie *Pod Twoją obronę* z III w.<sup>2</sup>

Sobory w Efezie i Chalcedonie włączyły *Theotokos* w uroczyste orzeczenia i w ten sposób potwierdziły Tradycję. Sobór Efeski (431) orzekł:

Albowiem nie urodził się najpierw ze świętej Dziewicy zwykły człowiek, w którego by potem wstąpiło Słowo, lecz twierdzimy, że już w łonie matki [Słowo] zjednoczyło się z ciałem i poddało się narodzinom cielesnym, przyjmując jako własne narodziny swego ciała. [...] Te rzeczy potwierdza wszędzie nauka prawdziwej wiary, przekonaliśmy się również, że tak samo myśleli święci Ojcowie. Przeto nie wahali się nazwać świętej Dziewicy Bogarodzicą, nie dlatego, że natura Słowa czy Jego Boskość wzięły początek istnienia ze świętej Dziewicy, lecz ponieważ z Niej zrodziło się święte ciało ożywione duszą rozumną<sup>3</sup>.

Nauka Cyryla została przyjęta przez ojców Soboru, którzy uznali, że Maryi przynależy się tytuł *Theotokos*<sup>4</sup> i oznajmili, że Maryję można nazywać Θεοτόκος (*Theotokos*) – Bożą Rodzicielką.

Orzeczenia Soboru Chalcedońskiego (451) podtrzymują prawdy chrystologiczne podjęte przez poprzednie Sobory:

<sup>1</sup> J.H. Newman, *O rozwoju doktryny chrześcijańskiej*, tł. J. W. Zielińska, Warszawa, 1957, 147.

<sup>2</sup> Zob. M. Starowieyski, *Tytuł Theothokos w świadectwach przedefeskich*, *Analecta Cracoviensia* 16 (1984), 409–449.

<sup>3</sup> Cyryl Aleksandryjski, *Drugi list do Nestoriusza*, w: *Dokumenty soborów powszechnych*, t. 1, ukł. i oprac. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2001, 115, 118–119.

<sup>4</sup> Por. *Maryja w tajemnicy Chrystusa*, red. S.C. Napiórkowski, S. Longosz, Niepokalanów 1997.; J. Królikowski, *Bogurodzica dziewica*, Niepokalanów 2013, 49–57.

I. Jest jeden i ten sam Syn, Pan nasz Jezus Chrystus, doskonały w Bóstwie i doskonały w człowieczeństwie, prawdziwy Bóg i prawdziwy człowiek, złożony z duszy rozumnej i ciała, współistotny Ojcu co do Bóstwa i współistotny nam co do człowieczeństwa, „we wszystkim nam podobny prócz grzechu”, przed wiekami zrodzony z Ojca co do Boskości, w ostatnich czasach narodził się co do człowieczeństwa z Marii Dziewicy, Matki Bożej, dla nas i dla naszego zbawienia<sup>5</sup>.

Symbol chalcedoński wskazuje na rolę Maryi – łącząc Jej macierzyństwo z misterium Ojcostwa Boga oraz nadaje mu miejsce w porządku hipostatycznym<sup>6</sup>.

Drugi Sobór Konstantynopolitański (553) powrócił do dogmatu Theothokos, podkreślając trwałe dziewictwo Maryi

Jako pierwszy nazwał Maryję zawsze Dziewicą (ἀειπαρθένος; Aeiiparthenos – zawsze/wieczna dziewica). Tytuł został użyty jako oczywistość niepodlegająca dyskusji. Dziewictwo stanowi naturalny przymiot Matki Boga:

II. Jeżeli ktoś nie wyznaje, że są dwa narodzenia Słowa Bożego, pierwsze przed wiekami z Ojca, pozaczasowe i bezcielesne, drugie zaś w ostatnich czasach, kiedy to samo Słowo zstąpiło z nieba, przyjęło ciało ze świętej i chwalebnej Bogarodzicy zawsze Dziewicy Maryi i z niej się narodziło – niech będzie przeklęty<sup>7</sup>.

VI. Jeśli ktoś głosi, że Maryja zawsze Dziewica jest Bogarodząca tylko w sensie przenośnym, nie naprawdę, lub że jest nią w sensie względnym, to znaczy, że miałyby urodzić tylko zwykłego człowieka, a nie Słowo Boże wcielone, [...] – niech będzie przeklęty<sup>8</sup>.

Za oficjalne ogłoszenie dogmatu o wiecznym dziewictwie Maryi uznawany jest Kanon III Synodu Laterańskiego (649 r.): „Święta, zawsze Dziewica i niepokalana Maryja jest prawdziwie i właściwie Boga Rodzicielką, ponieważ samego Boga-Słowo zrodzonego z Ojca przed wszystkimi wiekami a w ostatnich czasach w sposób szczególny i prawdziwy bez nasienia z Ducha Świętego poczęła, bez naruszenia dziewictwa porodziła i pozostała także dziewicą po narodzeniu”<sup>9</sup>.

Synod we Friuli (796 r.) orzekł, że Jezus nigdy nie był oddalony od Ojca z powodu natury ludzkiej, którą przyjął. Jest naturalnym Synem swego Ojca przez swoje Bóstwo, naturalnym Synem swojej Matki przez swoje Człowieczeństwo. Ale właściwym Synem Bożym w obydwu naturach<sup>10</sup>.

Kolejne sobory: IV Sobór Laterański (1215 r.), II Sobór Lyonński (1274 r.), Sobór Trydencki (1545–1563 r.) używają co do Maryi określenia *zawsze Dziewica*.

Sobór Watykański II w VIII rozdziale Konstytucji dogmatycznej o Kościele *Lumen gentium* pkt 57 także wskazuje na dziewicze poczęcie i narodzenie Pana Jezusa.

<sup>5</sup> Sobór Chalcedoński, *Definicja wiary*, w: *Dokumenty soborów powszechnych*, t. 1, 223.

<sup>6</sup> Zob. J. Królikowski, *Maryja w pamięci Kościoła. Mariologia*, cz. 1, Tarnów 2014, 53.

<sup>7</sup> II Sobór Konstantynopolitański, *Anatematyzmy przeciwko „Trzem rozdziałom”*, 2, w: *Dokumenty soborów powszechnych*, t. 1, 285–286.

<sup>8</sup> Tamże.

<sup>9</sup> *Breviarium fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, oprac. S. Głowa, I. Bieda, Poznań 1988; VI, 81, 263.

<sup>10</sup> *Breviarium fidei...*, VI, 53, 251.

Maryja, według Katechizmu Kościoła Katolickiego, „była Dziewicą przy poczęciu swego Syna, Dziewicą jako brzemienna, Dziewicą jako karmiąca własną piersią, Dziewicą zawsze”: całą swoją istotą jest Ona „służebnicą Pańską” (Łk 1, 38)<sup>11</sup>.

W polskiej tradycji i pobożności Theothokos łączy się z tytułami Najświętsza i Dziewica/zawsze dziewica. Wskazują one na rolę Maryi w dziejach zbawienia, ale też na więź, jaka łączy Matkę Boga z ludźmi<sup>12</sup>.

Wydaje się, że nie ma lepszej okazji, by mówić o Bożym Macierzyństwie i Dziewictwie niż przy celebracji Bożego Narodzenia. Dlaczego? Bo choć centrum bożonarodzeniowych pieśni i kolęd stanowi misterium wcielenia i narodzenia Syna Bożego, trudno pominąć Tę, dzięki której Bóg przyjął ludzkie ciało<sup>13</sup>.

Postać Maryi w pieśniach bożonarodzeniowych ukazywana jest w różny sposób. Biorąc pod uwagę główne założenie opracowania, tj. przedstawienie Dziewicy, Bożej Rodzicielki, zaprezentowane będą te realizacje, które egzemplifikują zakres tematyczny.

Jako realizację dogmatu *Theotokos*, można potraktować wszelkie wersy pieśni bożonarodzeniowych mówiących wprost o Maryi i Jezusie. Przykładowo: *Powila nam Syna, Maryja*<sup>14</sup>, *Zawitaj Jezu z Panny narodzony*<sup>15</sup>; *Oto się z Maryi dziś Jezus rodzi*<sup>16</sup>; *powitajmy Maleńkiego i Maryję Matkę Jego*<sup>17</sup>.

W szerszym ujęciu:

*Kędy gdy do stajni weszli,  
Czego szukali znaleźli,  
Dziecię Jezusa milego,  
i Maryję Matkę jego*<sup>18</sup>.

Panna czysta, rodząca Syna Bożego, to przede wszystkim Matka Boża (*Theotokos*)<sup>19</sup>. Estetyka tych utworów w sposób subtelny, wyraża prawdę, że Maryja poczęła i porodziła bez skazy na swym dziewictwie<sup>20</sup>:

*Dzisiaj w Betlejem [...], wesola nowina,  
że Panna czysta, [...] Porodziła Syna  
...Maryja Panna, Dzieciątko piastuje*<sup>21</sup>,

<sup>11</sup> Katechizm Kościoła Katolickiego, Poznań 2012, pkt 510.

<sup>12</sup> Por. J. Królikowski, *Bogiem sławiona Maryja*, Niepokalanów 2015, 72.

<sup>13</sup> Por. Zob. S.Cz. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, t. 2, Lublin 2003, 441.

<sup>14</sup> Pieśń IV, *Dzieciątko się narodziło*, w: M.M. Mioduszeński, *Śpiewnik kościelny: czyli pieśni nabożne z melodyjami w kościele katolickim używane: a dla wygody kościołów parafialnych*, Kraków 1838, 33. Dalsze cytowania z tego wydania: nr pieśni, incipit, Miod., numer strony.

<sup>15</sup> Pieśń VII, *Zawitaj Jezu z Panny narodzony*, Miod., 39.

<sup>16</sup> Pieśń XIII, *Oto się z Maryi dziś Jezus rodzi*, Miod., 50.

<sup>17</sup> *Pójdźmy wszyscy do stajenki*, J. Siedlecki, *Śpiewnik kościelny*, Kraków 1990, 61. Dalsze cytowania z tego wydania: tytuł utworu, Siedl., numer strony.

<sup>18</sup> Pieśń VI, *Kiedy król Herod królował*, Miod., 38.

<sup>19</sup> Zob. Z.J. Kijas, *Ty co, ogarniasz Nieogarnionego. Maryja w zamiarach Boga i w życiu ludzi*, Kraków 2004, 97.

<sup>20</sup> Zob. J. Buxakowski, *Maryja, Matka Boga i Matka Kościoła. Wykłady i pisma mariologiczne. Teologia prawd wiary*, t. VI, Pelplin 2004, 78–88.

<sup>21</sup> *Dzisiaj w Betlejem*, Siedl., 36–37.

lub:

*Narodził się nam Zbawiciel  
Z Panny Maryi czystej. [...]  
Maryja, Panienka czysta,  
Porodziła Jezusa Chrysta*<sup>22</sup>.

Pieśni bożonarodzeniowe dziewictwo Maryi przedstawiają holistycznie. W ich odbiorze nie chodzi jedynie o sferę czysto fizyczną, dotyczącą ciała, ale i usposobienie, zachowania, charakter, jaki ten tytuł nadaje Matce Jezusa. Dziewictwo Maryi stanowi niejako rys moralny. Egzemplifikując:

*A w najczystsze Panny ręce  
Matki Bożej swe panience,  
Wdzięczne dary złożyli*<sup>23</sup>.

Maryja jest dziewicą brzemienną i rodzącą<sup>24</sup>. Można też spotkać w pieśniach bożonarodzeniowych symbole, które mówią o Maryi czy Jej dziewiczej czystości:

*Rozkwitnęła się lilija,  
a ta jest Panna Maryja.  
Zrodziła nam Syna,  
wesola dla wszystkich nowina [...]  
O Święta Bogarodzico,  
o Przenajświętsza Dziewico!  
Tyś różdżka z Jessego,  
dałaś kwiat zapachu wdzięcznego*<sup>25</sup>.  
*Zbliżoną realizację znajdziemy w pieśni Bóg się z Panny narodził:  
Rozkwitła się lilija,  
nieskażona Maryja.  
Tego dnia...*<sup>26</sup>

Czy też wyrażenia prawdy, że dziewictwo Jej jest wieczyste:

*Panna nosiła, Panna powiła*<sup>27</sup>,  
*Panna nam powiła Boskie Dzieciątko  
Pokłonem uczciła to Niemowlątko [...]  
Którego zrodziła Bogiem uznała  
I Panną jak była Panną została*<sup>28</sup>.

Lub inaczej:

*Mamy przyjaciela, wieku dzisiejszego  
Chrysta Zbawiciela  
Słowo Niestworzone, z Panny narodzone  
Z żywota czystego*<sup>29</sup>.

---

<sup>22</sup> *Narodził się nam Zbawiciel*, Siedl., 51.

<sup>23</sup> *Bóg się rodzi, gwiazda wschodzi*, Siedl., 29.

<sup>24</sup> Por. A. Jankowski, *Bliżej Bogarodzicy. Studia z mariologii biblijnej*, Kraków 2004, 38–42.

<sup>25</sup> *Rozkwitnęła się lilija*, Siedl., 65–66.

<sup>26</sup> *Bóg się z Panny narodził*, Siedl., 31.

<sup>27</sup> *Pieśń XIII, Oto się z Maryi dziś Jezus rodzi*, Miod., 51; Siedl. 59.

<sup>28</sup> *Wesolą nowinę, bracia słuchajcie*, Siedl., 70.

<sup>29</sup> *Pieśń IX, Mamy przyjaciela, wieku dzisiejszego*, Miod., 41.

Albo:

*Panna Syna powiła,  
Chrystusa porodziła,  
Panną będąc jak była*<sup>30</sup>.

Czy:

*Zrodziła Maryja Dziewica,  
wiecznego Boga bez rodzica*<sup>31</sup>.

W szerszych realizacjach można spotkać także zachwycenia nad narodzeniem z Dziewicy:

*O dziwne narodzenie!  
Nigdy niewysłowione,  
Poczęła Panna Syna w czystości,  
Porodziła w całości,  
Panieństwa swojego*<sup>32</sup>.

Lub:

*Niesłychana to nowina,  
Panna porodziła Syna,  
Syna Jednorodzonego,  
Boga Ojca niebieskiego, niebieskiego*<sup>33</sup>  
*Albo jeszcze w innym ujęciu:  
Dziwna nowina, zrodziła Syna  
Maryja. Maryja, Maryja*<sup>34</sup>.

Pieśni bożonarodzeniowe dotyczą także prawdy o Jej Niepokalanym Poczęciu<sup>35</sup>. Boża Rodzicielka jest Dziewicą Niepokalaną. Świadectwem tej prawdy są pieśni powstałe na długo przed ogłoszeniem dogmatu o Niepokalanym Poczęciu, np. pieśni datowanej na XV w.:

*Dzień to jest dziś wesela królewskiej rodziny,  
Król się ludziom narodził z Maryi bez winy*<sup>36</sup>.

O Niepokalanej wspomina autor pieśni z XVI w.:

*Wspomnij, Zbawicielu, sobie, \**  
*żeś naszej ludzkiej osobie \**  
*równe ciało wziął z Rodzicy, \**  
*Niepokalanej Dziewicy*<sup>37</sup>.

<sup>30</sup> Pieśń XVI, *Na Boże narodzenie*, Miod., 55.

<sup>31</sup> *Tryumfy, Króla niebieskiego*, Siedl., 68.

<sup>32</sup> Pieśń II, *Anioł pasterzom mówił*, Miod., 29.

<sup>33</sup> *W dzień Bożego Narodzenia radość*, Siedl., 69.

<sup>34</sup> *Zjawilo się nam dziś coś nowego*, Siedl., 77.

<sup>35</sup> Dogmat ogłoszony w 1854 r.

<sup>36</sup> *Dzień to jest dziś wesela*, Siedl., 36.

<sup>37</sup> *O Jezu, nasz Zbawicielu*, Siedl., 56.

Wątek ten spotkamy także, w cytowanej już pieśni bożonarodzeniowej *Rozkwitnęła się lilija* (XVIII w.):

*Niezmazanaś grzechu plamą,  
stałaś się niebieską bramą,  
przez którą Bóg wchodzi,  
gdy się nam na ten świat dziś rodzi*<sup>38</sup>.

Dla twórców pieśni bożonarodzeniowych dogmat o wieczystym dziewictwie i Bożym macierzyństwie Maryi, czy zasadniczo sam fakt Jej dziewictwa jest czymś naturalnym i oczywistym. Pieśni nie są rodzajem apologii. Określenia Dziewica, Panna, Panienka z przypisywanymi określeniami czysta, piękna, śliczna są niejako synonimami imienia Maryja. Ta która urodziła Boga, jest bowiem Bożą Rodzicielką, Matką Bożą, Matką Boga, nieskalaną Dziewicą.

Pieśni bożonarodzeniowe ukazują Maryję jako osobę wybraną przez Boga do roli Matki Zbawiciela.

Wieczyste dziewictwo Maryi, jest wyrazem jej szczególnego wybrania. W pieśniach bożonarodzeniowych często pojawia się subtelne odniesienie do tej prawdy, choćby poprzez wzmianki o cudowności narodzin Jezusa.

Motywy Bożego macierzyństwa i wieczystego dziewictwa są w polskich pieśniach bożonarodzeniowych realizowane w sposób pełnym czci, miłości i szacunku dla tajemnicy wcielenia. Wskazują na Maryję jako wzór świętości, pokory i doskonałego posłuszeństwa woli Bożej. Pieśni te nie tylko opowiadają o narodzinach Jezusa, ale także pomagają wiernym w kontemplacji tajemnicy Bożego Narodzenia.

## BIBLIOGRAFIA

- Aleksandryjski Cyryl, *Drugi list do Nestoriusza*, w: *Dokumenty soborów powszechnych*, ukł. i oprac. A. Baron, H. Pietras, t. 1, Kraków 2001, s. 115, 118–119.
- Bartnik S.Cz., *Dogmatyka katolicka*, t. 2, Lublin 2003.
- Breviarium fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, oprac. S. Głowa, I. Bieda, Poznań 1988.
- Buxakowski J., *Maryja, Matka Boga i Matka Kościoła. Wykłady i pisma mariologiczne. Teologia prawd wiary*, t. VI, Pelplin 2004.
- Jankowski A., *Blżej Bogarodzicy. Studia z mariologii biblijnej*, Kraków 2004.
- Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 2012.
- Kijas Z.J., *Ty co, ogarniasz Nieogarnionego. Maryja w zamiarach Boga i w życiu ludzi*, Kraków 2004.
- Królikowski J., *Bogiem sławiona Maryja*, Niepokalanów 2015.
- Królikowski J., *Bogurodzica Dziewica*, Niepokalanów 2013.
- Królikowski J., *Maryja w pamięci Kościoła. Mariologia*, cz. 1, Tarnów 2014.
- Maryja w tajemnicy Chrystusa*, red. S.C. Napiórkowski, S. Longosz, Niepokalanów 1997.
- Mioduszewski M.M., *Śpiewnik kościelny: czyli pieśni nabożne z melodyjami w kościele katolickim używane: a dla wygody kościołów parafialnych*, Kraków 1838.
- Newman J.H., *O rozwoju doktryny chrześcijańskiej*, tł. J. W. Zielińska, Warszawa 1957.
- Siedlecki J., *Śpiewnik kościelny*, Kraków 1990.
- Sobór Chalcedoński, Definicja wiary*, w: *Dokumenty soborów powszechnych*, ukł. i oprac. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2001, 1, 223.

<sup>38</sup> *Rozkwitnęła się lilija*, Siedl., 65.

Starowieyski M., *Tytuł Theotokos w świadectwach przedefeskich*, *Analecta Cracoviensia* 16 (1984), 409–449.

Sobór Konstantynopoliński II, *Anatematyzmy przeciwko „Trzem rozdziałom”*, 2, w: *Dokumenty soborów powszechnych*, ukł. i oprac. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2001, t. 1, 285–286.

## DIVINE MOTHERHOOD AND MARY’S PERPETUAL VIRGINITY IN POLISH CHRISTMAS SONGS

### Summary

Polish Christmas songs (carols), from the songbooks of Mioduszewski and Siedlecki, present the divine motherhood and Mary’s perpetual virginity in a theologically pure manner. They avoid naturalistic imagery and any content that might undermine dogmatic truths. They present Mary as the Mother of God – the Theotokos – accepting this mystery with the humility of faith. The motif of virginal motherhood present in the carols is realized through delicate, symbolic images: Mary gives birth to the Son while remaining a virgin, without compromising her purity. This truth is often emphasized in formulas such as “The Virgin gave birth to a Son” and “The Virgin gives birth to a King.” This is not a topic for explanation or discussion – it is a mystery accepted with the heart. The symbolic sphere of the songs evokes images of light, a womb as pure as crystal, and a spiritual “enclosed garden,” which indicates God’s intervention and the miracle of the Incarnation. Mary is perceived as the perfect vessel of grace – virginal and simultaneously maternal – in whom God took human flesh. The selected Christmas hymns cultivate liturgical and doctrinal accuracy, avoiding any excessive sensuality or folklorization of this mystery. These hymns serve as a sung catechesis, conveying the truths of faith with simplicity yet profound theological meaning.

**Key words:** Divine Motherhood, Perpetual Virginity, Polish Christmas carols, virginal motherhood, the mystery of the Incarnation, the Theotokos, catechesis in songs

### Nota o Autorce

**Justyna MUSZYŃSKA** – dr nauk humanistycznych w zakresie literaturoznawstwa, mgr lic. teologii w specjalności mariologia. Autorka publikacji z zakresu apokaliptyki, mariologii, socjologii religii. Współpracuje z „Posłańcem Saletyńskim”, „Biblioteką Kaznodziejską”, „Przewodnikiem Katolickim”. Zainteresowania badawcze koncentruje na mariologii w perspektywie duchowej, kulturowej i społecznej oraz na obecności Biblii w literaturze i kulturze, zwłaszcza na kontekstowych inspiracjach biblijnych oraz ich współczesnych reinterpretacjach. Istotnym obszarem refleksji jest również aktualność myśli kolbiańskiej jako propozycji formacyjnej i pastoralnej dla dzisiejszych czasów.

ORCID ID: 0009-0000-0968-0362

Kontakt e-mail: julamuszyna@gmail.com





DARIA PRACKA

TADEUSZ PRACKI

*Uniwersytet Kazimierza Wielkiego w Bydgoszczy*

**PIELGRZYMI NADZIEI W STOWARZYSZENIU  
CUDOWNEGO MEDALIKA  
– KU CZCI NAJŚWIĘTSZEJ MARYI PANNY NIEPOKALANIE POCZĘTEJ  
POLSKI WKŁAD W NADANIE PRZYWILEJÓW I ODPUSTÓW  
CUDOWNEMU MEDALIKOWI ORAZ ZATWIERDZENIE  
STOWARZYSZENIA CUDOWNEGO MEDALIKA**

**Słowa kluczowe:** Niepokalana, Cudowny Medalik, Stowarzyszenie Cudownego Medalika, ks. Franciszek Domoradzki CM, arcybiskup Józef Bilczewski, ks. Antoni Fiat CM

Nauka o Niepokalanym Poczęciu Najświętszej Maryi Panny, znajdująca się w depozycie wiary świętej Kościoła powszechnego, nabrała rozgłosu i blasku dopiero w czasach niedawnych. Jej dogmatyczne określenie nastąpiło w Bazylice św. Piotra w Rzymie 8 grudnia 1854 r. Bullą *Ineffabilis Deus* papieża Piusa IX, w obecności 54 kardynałów i 140 arcybiskupów oraz biskupów. W znacznej mierze przyczyniły się do tego objawienia Najświętszej Maryi Panny w 1830 r. s. Katarzynie Laboure, nowicjuszcze Zgromadzenia Sióstr Miłosierdzia Świętego Wincentego à Paulo. Katarzyna Laboure, urodziła się 2 maja 1806 r. Do Zgromadzenia Sióstr Miłosierdzia wstąpiła z początkiem 1830 r. Przeważającą część swojego życia spędziła, posługując w przytułku dla starców d'Enghien na przedmieściu Paryża. Tam też zakończyła swoje pokorne i ciche życie 31 grudnia 1876 r. Została beatyfikowana 28 maja 1933 r. przez Piusa XI, a kanonizowana 27 lipca 1947 r. przez Piusa XII<sup>1</sup>.

Objawienia Najświętszej Maryi Panny s. Katarzynie następowały w kaplicy Sióstr Miłosierdzia Świętego Wincentego à Paulo, przy Rue du Bac w Paryżu. Matka Przenajświętsza poleciła nowicjuszcze, aby został wybity medalik, którego wzór ukazała siostrze 27 listopada 1830 r. Po uzyskaniu zgody arcybiskupa Paryża Hyacinthe-Louis de Quelen, wybicie medalików zlecono paryskiemu złotnikowi

---

<sup>1</sup> Księga Pamiątkowa Trzechsetlecia Zgromadzenia Księży Misjonarzy 1625–1925, Nakład i Wydawnictwo Księży Misjonarzy, Kraków 1925, 297–303.

Adrienowi Vachette. Ich masowa dystrybucja zbiegła się z wybuchem epidemii cholery w 1932 r.<sup>2, 3, 4</sup>.

Rozliczne cuda uzdrowień i nawróceń, jakie następowały u osób, które nosiły go z wiarą na szyi, sprawiły, że wkrótce został powszechnie nazwany Cudownym Medalikiem. Od początku był entuzjastycznie rozdawany i przyjmowany w setkach tysięcy. Sprawilo to, że w krótkim czasie stał się bardzo popularnym sakramentalium. Doszło równocześnie do spopularyzowania inwokacji, jaką ukazała na medalu Matka Boża. Jej treść daje po dziś dzień głęboki wyraz dogmatyczny: *O Maryjo bez grzechu poczęta, módl się za nami, którzy się do Ciebie uciekamy*. Zgodnie z życzeniem Matki Bożej modlitwa ta została umieszczona na awersie medalika. Niewątpliwie, mnogość nadzwyczajnych zdarzeń, uzdrowień, przymnożenia wiary w historiach ludzi noszących Cudowny Medalik, powodowało wyraźne ożywienia wiary w Niepokalane Poczęcie – niezrównany przywilej Maryi Królowej Nieba i Ziemi. Tym samym doświadczenie nadzwyczajnej opieki Matki Bożej bez grzechu poczętej, przyczyniło się do przygotowania Kościoła powszechnego na przyjęcie dogmatu o Niepokalanym Poczęciu Najświętszej Dziewicy Maryi w 1854 r.<sup>5</sup>.

Znamienny wpływ na historię rozwoju czci do Najświętszej Maryi Panny Niepokalanej Poczętej na początku XX w. miało dwóch polskich kapłanów. Na przełomie 1904 i 1905 r. wśród duchowieństwa zbudziło się pragnienie, aby medalik Najświętszej Maryi Panny otrzymał przywileje i odpusty na równi z istniejącym szkaplerzem Najświętszej Maryi Panny – zwanym Niebieskim Szkaplerzem. Niezwykle pokorny polski kapłan, misjonarz Zgromadzenia Misji Świętego Wincenego à Paulo, proboszcz wiejskiej parafii pod Krakowem, ks. Franciszek, Ksawery Domoradzki CM, kieruje list do ówczesnego Metropolity Lwowskiego, obrządku łacińskiego, arcybiskupa Józefa Bilczewskiego<sup>6</sup>. Zawiera w nim serdeczną prośbę,

<sup>2</sup> Stowarzyszenie Cudownego Medalika N.M.P., Nakładem Księży Misjonarzy, Kraków 1910, 2, 1–25.

<sup>3</sup> Wiadomość o Cudownym Medaliku Niepokalanego Poczęcia Najśw. Maryi Panny, Drukarnia E. i dr K. Koziańskich. Kraków 1913, 1–4.

<sup>4</sup> Księga Pamiątkowa Trzechsetlecia Zgromadzenia Księży Misjonarzy 1625–1925, art.cyt., 297–303.

<sup>5</sup> Tamże.

<sup>6</sup> Ksiądz Józef Bilczewski (26 IV 1860–20 III 1923 r.) polski arcybiskup lwowski obrządku łacińskiego, profesor teologii dogmatycznej na Uniwersytecie Lwowskim, rektor tego Uniwersytetu. Święty kościoła katolickiego.

6 lipca 1884 r. przyjął święcenia kapłańskie. W 1885 r. pełnił posługę kapłańską w parafii św. Bartłomieja w Mogile koło Krakowa. W latach 1885–1886 studiował na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Wiedeńskiego, gdzie w ciągu 2 lat uzyskał stopień doktora teologii. W latach 1886–1887 studiował na Uniwersytecie Gregoriańskim w Rzymie, a w 1888 r. teologię dogmatyczną w Instytucie Teologicznym w Paryżu. W 1891 r. mianowany został profesorem nadzwyczajnym dogmatyki specjalnej i objął katedrę dogmatyki szczegółowej na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Lwowskiego. W 1893 r. uzyskał tytuł profesora zwyczajnego. W roku akademickim 1896–1897 był dziekanem Wydziału Teologii, a w 1900 r. został rektorem. 17 grudnia 1900 r. Papież Leon XIII ustanowił go arcybiskupem lwowskiego obrządku łacińskiego.

Dzięki jego staraniom, zainspirowany prośbą ks. Franciszka Domoradzkiego CM, 3 czerwca 1905 r. Ojciec Święty Pius X, zatwierdza przywileje i odpusty dla Cudownego Medalika oraz zatwierdza Stowarzyszenie Cudownego Medalika, którego zakres dla całego Kościoła powszechnego ustanawia w 1909 r.



Fot. 1. Ksiądz Franciszek, Ksawery Domoradzki CM  
(1842–1918; początek XX w.  
Archiwum Polskiej Prowincji Zgromadzenia Księża Misjonarzy  
w Krakowie)

aby Jego Eminencja podjął starania w Stolicy Apostolskiej o przyznanie przez Ojca Świętego, Piusa X przywilejów i odpustów Cudownemu Medalikowi oraz utworzenia dla Kościoła powszechnego Stowarzyszenia Cudownego Medalika. Inicjatywa ks. Domoradzkiego CM zostaje entuzjastycznie przyjęta przez Arcybiskupa Lwowskiego.

Na początku 1905 r. metropolita lwowski, pielgrzymował wraz z polską młodzieżą do Rzymu. Już na miejscu otrzymał pozwolenie na prywatną audiencję u Ojca Świętego Piusa X. 4 kwietnia, arcybiskup J. Bilczewski podczas prywatnej audiencji poprosił papieża o udzielenie Cudownemu Medalikowi Najświętszej Maryi Panny tych samych przywilejów i odpustów, jakie uzyskał szkaplerz Niepokalanego Poczęcia Najświętszej Panny Maryi. Ojciec Święty udzielił pozwolenia, aby Arcybiskup rozpoczął stosowne postępowania. Po powrocie z Rzymu arcybiskup J. Bilczewski przesłał do Ojca Świętego stosowny list, pod którym podpisali się również: biskup przemyski Józef Pelczar, biskup tarnowski Leon Wałęga, biskup lwowski Karol Hryniewiecki, arcybiskup greko-katolicki hrabia Andrzej Szeptycki oraz arcybiskup lwowski obrządku ormiańskiego Józef Teodorowicz<sup>7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14</sup>.

---

W listopadzie 1905 r. zwołał pierwszy na ziemiach polskich Kongres Mariański poświęcony Najświętszej Maryi Pannie. Był wielkim czcicielem Matki Bożej Częstochowskiej Królowej Polski, uważając jej kult za jeden z najważniejszych czynników w zjednoczeniu i odrodzeniu Narodu w latach zaborów. Po kradzieży Koron Jasnogórskiej Pani w nocy z 22 na 23 września 1909 r. arcybiskup Bilczewski uprosił u papieża Piusa X złote korony dla obrazu Matki Bożej Jasnogórskiej, które 21 kwietnia 1910 r. jako główny organizator tego dzieła, wraz z delegacjami ze wszystkich zaborów, odebrał z rąk Piusa X. Konsekwencją tego był zakaz jego uczestnictwo w koronacji obrazu, która odbyła się 22 maja 1910 r., wydany przez władze carskie. Wiązało się to z faktem, że arcybiskup Bilczewski wcześniej sprzeciwił się, aby nowe korony zostały ufundowane przez rosyjskiego cara.

Dzięki jego staraniom Pius XI wydał dekret, w którym potwierdzał kult Matki Bożej jako Królowej Korony Polskiej i ustanowił na 3 maja liturgiczne święto Królowej Korony Polskiej dla całej Polski.

Umiera po ciężkiej chorobie 20 marca 1923 r. Jeszcze za życia mówiono o nim jak o świętym. Papież Pius XI nazwał go jednym z największych Biskupów Świata. 26 czerwca 2001 r. został beatyfikowany przez Jana Pawła II, a 23 października 2025 r. kanonizowany przez papieża Benedykta XVI. Archiwum Polskiej Prowincji Zgromadzenia Księża Misjonarzy (AMS), sygn. V/105, Rękopis ks. Franciszka Domoradzkiego, 13.11.1896.

<sup>7</sup> Archiwum Polskiej Prowincji Zgromadzenia Księża Misjonarzy (AMS), sygn. V/105, Rękopis ks. Franciszka Domoradzkiego, 13.11.1896.

<sup>8</sup> AMS, sygn. II.1/002, Biały Kamień, Akta Domu Zgromadzenia Księża Misjonarzy, sygn. II.1/



Fot. 2. Galicja w 1905 r. (opracowanie własne na podstawie: [dziennikpolski24.pl](http://dziennikpolski24.pl); [commons.wikimedia.org](http://commons.wikimedia.org); [pl.wikipedia.org](http://pl.wikipedia.org))

3 czerwca 1905 r. papież Pius X nadał Cudownemu Medalikowi przywileje i odpusty, jakie uzyskał szkaplerz Niepokalanego Poczęcia Najświętszej Maryi Panny, oraz zatwierdza Stowarzyszenie Cudownego Medalika.

W 1906 r. przełożony generalny Zgromadzenia Księża Misjonarzy Świętego Wincentego à Paulo, udał się do Ojca Świętego z prośbą o nadanie Stowarzyszeniu Cudownego Medalika charakteru międzynarodowego. Papież Pius X chętnie wyraził zgodę 16 grudnia 1906 r.<sup>15, 16, 17</sup>

II.1, Jezierzany, Parafia pw. św. Anny. Akta i korespondencja Domu Zgromadzenia Księża Misjonarzy, Listy ks. Franciszka Domoradzkiego z lat 1904–1906 w sprawie Stowarzyszenia Najświętszej Maryi Panny Niepokalanego Poczętej od Cudownego Medalika.

<sup>9</sup> Acta PII PP. X, Litterae Apostolicae Superior generalis pro tempore Congregationis missionis declaratur generalis director Sodalitatis immaculatae Conceptionis a sacro numismate z 8.07.1909, „Acta Apostolicae Sedis”, 15.09.1909, I, vol. 1, nr 17, 669–671.

<sup>10</sup> Stowarzyszenie Cudownego Medalika N.M.P., art.cyt., 1–25.

<sup>11</sup> Wiadomość o Cudownym Medaliku Niepokalanego Poczęcia Najśw. Maryi Panny, art.cyt., 1–4.

<sup>12</sup> Księga Pamiątkowa Trzechsetlecia Zgromadzenia Księża Misjonarzy 1625–1925, art.cyt., 297–303.

<sup>13</sup> S. Janacek, S. Rospond. *Bibliografia Misjonarska 1651–1988*, Biblioteka Zgromadzenia Księża Misjonarzy, sygn. Czyt. VIII/13, Kraków, 1988, 52–53.

<sup>14</sup> W. Rakocy, *Nowenna ku czci Niepokalanej Objawiającej Cudowny Medalik (2021–2023)*, Przewodnik, Wydawnictwo Instytutu Teologicznego Księża Misjonarzy, Kraków, 2021, 11.

<sup>15</sup> AMS, sygn. II.1/002, Biały Kamień, art.cyt.

<sup>16</sup> Stowarzyszenie Cudownego Medalika N.M.P., art.cyt., 1–25.

<sup>17</sup> Księga Pamiątkowa Trzechsetlecia Zgromadzenia Księża Misjonarzy 1625–1925, art.cyt., 297–303.

W 1909 r. ks. Antoni Fiat CM, przełożony generalny Zgromadzenia Księża Misjonarzy Świętego Wincentego à Paulo, przedłożył Stolicy Apostolskiej do zatwierdzenia Statut Stowarzyszenia Cudownego Medalika, który Ojciec Święty Pius X zatwierdził 8 lipca 1909 r.<sup>18, 19, 20</sup>

3 czerwca 2026 r. minęła 121. rocznica powstania dla Kościoła polskiego Stowarzyszenia Cudownego Medalika oraz zatwierdzenia przez papieża Piusa X przywilejów i odpustów Cudownemu Medalikowi. Brzemienna w Boże owoce inicjatywa polskiego ks. Ksawerego Domoradzkiego ze Zgromadzenia Księża Misjonarzy Świętego Wincentego à Paulo Franciszka, w krótkim czasie rozszerzyła się na cały glob, jest dla nas dowodem na potęgę charyzmatu wincentyńskiego, *Ubogim głosić Dobrą Nowinę posłał mnie Pan*.

Apostolska misja świeckich czcicieli Najświętszej Maryi Panny Objawiającej Cudowny Medalik polega na świadczeniu codziennym życiem w obecności Niepokalanej, że Bóg jest Miłością. Apostołowanie Cudownymi Medalikami w obecnych czasach pozwala dynamicznie rozwijać się Kościołowi w potrzebie, jaki stanowią świeccy we wspólnocie z osobami konsekrowanymi i duchownymi.

„Wszystko z Niepokalaną!”

Ksiądz Franciszek, Ksawery Domoradzki CM zmarł 1918 r. Autorom nie udało się dotąd odnaleźć dokumentów o dokładnej dacie śmierci, jak również miejsca, gdzie spoczywają jego doczesne szczątki.

Stowarzyszenie Cudownego Medalika ofiarowało w intencjach ks. Franciszka, Ksawerego Domoradzkiego CM Msze Święte w kościołach Jubileuszowych Zgromadzenia Misji.

Mamy nadzieję, że poznamy ostatni okres życia księdza Franciszka.

## Załącznik

Odpowiedź Ojca Świętego Piusa X z dnia 8 lipca 1909 r.<sup>21, 22</sup> na list Przełożonego Generalnego Zgromadzenia Księża Misjonarzy ks. Antoniego Fiata CM.

Na wieczną rzecz pamiętkę.

– Ukochany syn nasz, ksiądz Antoni Fiat, Przełożony generalny Zgromadzenia Misji i Sióstr Miłosierdzia, doniósł Nam, iż w bardzo wielu diecezjach świata katolickiego istnieje pobożne Stowarzyszenie Niepokalanego Poczęcia od Cudownego Medalika i nosi nazwę „Stowarzyszenie Cudownego Medalika”, cel zaś i statut tego stowarzyszenia mieści się w następujących artykułach; a mianowicie:

<sup>18</sup> Acta PII PP. X, Litterae Apostolicae Superior generalis pro tempore Congregationis missionis declaratur generalis director Sodalitatis immaculatae Conceptionis a sacro numismate z 8.07.1909, „Acta Apostolicae Sedis”, 15.09.1909, I, vol. 1, nr 17, 669–671.

<sup>19</sup> Stowarzyszenie Cudownego Medalika N.M.P., art.cyt., 1–25.

<sup>20</sup> Księga Pamiątkowa Trzechsetlecia Zgromadzenia Księża Misjonarzy 1625–1925, art.cyt. 297–303.

<sup>21</sup> Acta PII PP. X, Litterae Apostolicae Superior generalis pro tempore Congregationis missionis declaratur generalis director Sodalitatis immaculatae Conceptionis a sacro numismate z 8.07.1909, „Acta Apostolicae Sedis”, 15.09.1909, I, vol. 1, nr 17, 669–671.

<sup>22</sup> Wiadomość o Cudownym Medaliku Niepokalanego Poczęcia Najśw. Maryi Panny, art.cyt., 1–4.

**Art. I.** Stowarzyszenie Niepokalanej Dziewicy od Cudownego Medalika jest jakby żywą i nieustanną pamiątką objawienia się Niepokalanej Dziewicy Marii w 1830 r., którego to objawienia uroczystość obchodzi się co roku 27 listopada. W czasie tego objawienia sama Najświętsza Dziewica okazała wzór tego medalika, który wkrótce rozszedł się po całej kuli ziemskiej, a przez narody został nazwany „cudownym” z powodu łask, które codziennie Pan Bóg rozdawał przezeń.

**Art. II.** Stowarzyszenie wzięło sobie za cel oddawać należną cześć Marii bez zmyy pierwotnej poczętej, już to przez własne udoskonalenie, już też przez wywieranie zbawien- nego wpływu na otoczenie. Zachętą do tego jest sam święty medalik i przez symbol na nim wyrażony, i przez swą skuteczność służąc równocześnie za wzór i dźwignię do osiągnięcia zamierzonego celu.

**Art. III.** Stowarzyszeniem zaprowadzonym w sposób przepisany kierują w poszczegól- nych diecezjach dyrektorzy diecezjalni mianowani przez miejscowych ordynariuszy, kierują zaś niem według jego ducha, praw i zwyczajów w zależności od jednego dyrektora general- nego.

**Art. IV.** Stosownie do zezwolenia Naszego z dnia 3 czerwca 1905 r. Stowarzyszenie Niepokalanego Poczęcia od Cudownego Medalika posiada te same odpusty i przywileje, jakimi cieszy się Stowarzyszenie Szkaplerza Niepokalanego Poczęcia Najświętszej Maryi Panny, zwanego zwyczajnie stowarzyszeniem szkaplerza niebieskiego.

**Art. V.** Do tego stowarzyszenia mogą należeć wszyscy wierni obojga płci i korzystać z jego przywilejów, byle tylko nosili na sobie zawieszony na szyi święty medalik, poświę- cony i nałożony im przez kapłana do tego upoważnionego, według formuły, zatwierdzonej przez poprzednika naszego śp. Leona XIII dnia 19 kwietnia 1895 r.

**Art. VI.** Główne święto stowarzyszenia przypada na dzień 27 listopada, kiedy to ob- chodzi się pamiątkę objawienia się Najświętszej Maryi Panny Niepokalanie Poczętej od Cu- downego Medalika.

**Art. VII.** Należący do stowarzyszenia nie zaciągają żadnych nowych zobowiązań, sta- rać się tylko winny powtarzać jak najczęściej wezwanie wypisane na Cudownym Medaliku: „O Marjo, bez grzechu poczęta, módl się za nami, którzy się do Ciebie uciekamy”.

Obecnie, kiedy to tak pożyteczne stowarzyszenie rozszerzyło się za łaską Boską między najodleglejszymi ludami i narodami, mimo odległości krain i mórz rozległych, jego dobro duchowe wymaga, by jego kierownictwo powierzyć dyrektorowi generalnemu, naznaczo- nemu przez Stolicę Apostolską. Sądźmy zatem, że do powyższego statutu tegoż stowarzy- szenia należy dodać co następuje: Na mocy pełni władzy Naszej apostolskiej niniejszym raz na zawsze, celem nadania jednolitego kierunku i trwałości stowarzyszeniu Niepokalanego Poczęcia od Cudownego Medalika, postanawiamy i rozkazujemy, aby jego dyrektorem gene- ralnym tak teraz, jak i później był każdorazowy Przełożony Generalny Zgromadzenia Misji oraz Sióstr Miłosierdzia tem bardziej, że ten medalik został objawiony przez Matkę Bożą jednej z tych Sióstr, mianowicie czcigodnej słudze Bożej Katarzynie Laboure. Wreszcie z powodu trudności, jakie pociąga za sobą zapisywanie członków do księgi stowarzyszenia, zwłaszcza w czasie misji, również powagą Naszą apostolską łaskawie niniejszym zwalnimy od tego obowiązku. Postanawiamy, iż niniejsze pismo nasze jest pozostanie na zawsze trwałe ważne i skuteczne i zawsze pełny i całkowity skutek swój mieć i wywierać będzie... itd. Dany w Rzymie u świętego Piotra pod pieczęcią Rybaka dnia 8 lipca 1909 r. Pontyfikatu Naszego roku szóstego

R. kard. Merry del Val, sekretarz Stanu”

## Podziękowania

Uprzejmie dziękujemy  
ks. WACŁAWOWI UMIŃSKIEMU CM,  
ks. DARIUSZOWI BUDZYŃSKIEMU CM z Archiwum Polskiej Prowincji Zgromadzenia  
Księży Misjonarzy w Krakowie oraz  
p. DAGMARZE BATKO z Biblioteki Zgromadzenia Księży Misjonarzy za wszelką udzieloną pomoc.

## BIBLIOGRAFIA

- Archiwum Polskiej Prowincji Zgromadzenia Księży Misjonarzy (AMS), sygn. V/105, Rękopis ks. Franciszka Domoradzkiego, 13.11.1896.  
AMS, sygn. II.1/002, Biały Kamień. Akta Domu Zgromadzenia Księży Misjonarzy, sygn. II.1/II.1, Jezierzany. Parafia pw. św. Anny. Akta i korespondencja Domu Zgromadzenia Księży Misjonarzy, Listy ks. Franciszka Domoradzkiego z lat 1904–1906 w sprawie Stowarzyszenia Najświętszej Maryi Panny Niepokalanie Poczętej od Cudownego Medalika.  
Acta PII PP. X, Litterae Apostolicae Superior generalis pro tempore Congregationis missionis declaratur generalis director Sodalitatis immaculatae Conceptionis a sacro numismate z 08.07.1909. „Acta Apostolicae Sedis”. 15.09.1909, I, vol. 1, nr 17, 669–671.  
Stowarzyszenie Cudownego Medalika N.M.P. Nakładem Księży Misjonarzy. Kraków 1910, 2, 1–25.  
Wiadomość o Cudownym Medaliku Niepokalanego Poczęcia Najśw. Maryi Panny. Drukarnia E. i dr K. Kozińskich. Kraków. 1913, 1–4.  
Księga Pamiątkowa Trzechsetlecia Zgromadzenia Księży Misjonarzy 1625–1925. Nakład i Wydawnictwo Księży Misjonarzy. Kraków 1925, 297–303.  
S. Janacek, S. Rospond, *Bibliografia Misjonarska 1651–1988*, Biblioteka Zgromadzenia Księży Misjonarzy, sygn. Czyt. VIII/13, Kraków. 1988, 52–53.  
Waldemar Rakocy, *Nowenna ku czci Niepokalanej Objawiającej Cudowny Medalik (2021–2023). Przewodnik*. Wydawnictwo Instytutu Teologicznego Księży Misjonarzy. Kraków, 2021, 11.

## PILGRIMS OF HOPE IN THE MIRACULOUS MEDAL ASSOCIATION – IN HONOR OF THE BLESSED VIRGIN MARY IMMACULATELY CONCEIVED

### POLISH CONTRIBUTION TO GRANTING PRIVILEGES AND INDULGENCES TO THE MIRACULOUS MEDAL AND APPROVAL OF THE MIRACULOUS MEDAL ASSOCIATION

#### Summary

The doctrine of the Immaculate Conception of the Blessed Virgin Mary attained broader recognition relatively late, largely as a result of the Blessed Virgin Mary apparitions of 1830 experienced by Sister Catherine Laboure, a novice of the Congregation of the Daughters of Charity of Saint Vincent de Paul. On 27 November 1830, the Mother of God revealed to her the design of a medal and instructed that it be minted, which subsequently took place in 1832. Numerous documented testimonies of healings and conversions contributed to the rapid dissemination of the medal, which came to be known as the Miraculous Medal.

At the beginning of the twentieth century, two Polish priests made a substantial contribution to the development of devotion to the Blessed Virgin Mary of the Immaculate Conception. In 1904,

Fr. Franciszek Ksawery Domoradzki CM, Vincentian missionary and village priest in the territory of the Austrian partition, submitted an initiative to Archbishop Józef Bilczewski of Lviv seeking the granting of privileges and indulgences to the Miraculous Medal, as well as the ecclesiastical approval of the Association of the Miraculous Medal. On 3 June 1905, the Apostolic See conferred the requested privileges and formally approved the Association. A subsequent milestone was the approval of its statutes for the universal Church by Pope Pius X on 8 July 1909, achieved through the efforts of the Superior General of the Congregation of the Mission, Fr. Antoni Fiat CM.

The apostolic mission of the devotees of the Blessed Virgin Mary of the Immaculate Conception within the Association of the Miraculous Medal consists in bearing witness to Christian life in the presence of the Immaculate One and in revealing the truth that God is love. The Apostolate of the Miraculous Medal constitutes a lasting and vital element in the development of the Church, both in Poland and throughout the world.

**Key words:** Immaculate, Miraculous Medal, Miraculous Medal Association, Father Franciszek Ksawery Domoradzki CM, Archbishop Józef Bilczewski, Father Antoni Fiat CM

#### **Nota o Autorach**

**Daria PRACKA** – doktor nauk medycznych. Moderator Stowarzyszenia Cudownego Medalika – Apostolatu Maryjnego Diecezji Bydgoskiej, Instruktorka Metod Rozpoznawania Płodności.

Kontakt e-mail: [prackie@wp.pl](mailto:prackie@wp.pl)

**Tadeusz PRACKI** – doktor nauk medycznych. Adiunkt na Wydziale Psychologii Uniwersytetu Kazimierza Wielkiego w Bydgoszczy. Członek Rady Krajowej Stowarzyszenia Cudownego Medalika – Apostolatu Maryjnego w Polsce.

ORCID 0000-0001-8056-5703

Kontakt e-mail: [tpracki@ukw.edu.pl](mailto:tpracki@ukw.edu.pl)



EMILIA RYBICKA

*Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie*

## **ANALIZA PRZYPADKÓW NARUSZENIA DANYCH W CHMURACH NA PODSTAWIE WYBRANYCH INCYDENTÓW W LATACH 2020–2024**

1. Geneza i ewolucja chmury obliczeniowej. 2. Regulacje prawne chmury obliczeniowej.  
3. Analiza wybranych incydentów naruszeń danych w chmurach

**Słowa kluczowe:** chmura, dane, bezpieczeństwo, ochrona, usługi, RODO

### **1. GENEZA I EWOLUCJA CHMURY OBLICZENIOWEJ**

Chmura obliczeniowa jest jedną z kluczowych technologii współczesnej ery cyfrowej, znacząco zmieniającą sposób, w jaki społeczeństwo zarządza danymi oraz zasobami IT. W artykule przedstawiono podstawowe zagadnienia związane z definicją chmury obliczeniowej i jej rozwojem, co pozwoli zrozumieć jej funkcjonowanie. Przeanalizowano historię i ewolucję chmury obliczeniowej, uwzględniając także zmiany w mechanizmach działania oraz zastosowaniach IT. Zaprezentowano rozwiązania chmurowe różnych firm dostępnych na rynku, takich jak: Apple, Google, Microsoft oraz Amazon. Ukazane zostało, jak można wykorzystać rozwiązania, które oferują.

Wraz z rozwojem technologii informatycznych i powszechnym dostępem do Internetu pojawiły się nowe modele zarządzania danymi i zasobami IT. Jednym z najważniejszych z nich jest chmura obliczeniowa, która jest polskim odpowiednikiem angielskiego *cloud computing* i odnosi się do modelu dostarczania usług informatycznych za pośrednictwem Internetu. Nazwa ta wywodzi się z diagramów sieciowych, gdzie Internet był przedstawiony jako symbol chmury<sup>1</sup>. Chmura obliczeniowa jest zwykle postrzegana jako nowoczesna technologia do przechowywania, przetwarzania i zarządzania danymi, oparta na współdzieleniu zasobów, takich jak: oprogramowanie i infrastruktura. Usługi te mogą być dostarczane przez dostawcę zewnętrznego lub wewnętrznego, a dostęp do nich odbywa się przez Internet<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Por. G. Szpor, Internet Cloud Computing, *Przetwarzanie w chmurach*.

<sup>2</sup> Por. Centralny Ośrodek Informatyki – POPC Wsparcie, *Co to jest chmura obliczeniowa?* Portal Gov.pl., <https://www.gov.pl/web/popcwsparcie/co-to-jest-chmura-obliczeniowa> (dostęp: 20.11.2024).

Kolejnym przykładem definicji chmury obliczeniowej jest innowacyjny model przetwarzania danych, który opiera się na wykorzystaniu zaawansowanej infrastruktury zdalnych serwerów połączonych w sieć za pomocą Internetu. Technologia ta umożliwia użytkownikom dostęp do zasobów obliczeniowych, przechowywania danych i aplikacji bez konieczności lokalnego posiadania sprzętu czy oprogramowania. Głównym założeniem chmury jest umożliwienie korzystania z mocy obliczeniowej oraz przechowywania danych w sposób elastyczny, skalowalny i dostępny na żądanie, co odróżnia ją od tradycyjnych rozwiązań informatycznych. Symbolizuje przejście od modelu lokalnego przetwarzania danych do modelu rozproszonego, gdzie dane i aplikacje są przechowywane na serwerach należących do dostawców usług chmurowych. Użytkownicy mogą dzięki temu korzystać z usług z dowolnego miejsca na świecie, mając dostęp do Internetu<sup>3</sup>.

Z perspektywy prawnej, termin *chmura obliczeniowa* nie jest określony ustawowo ani w przepisach polskich, ani w aktach prawnych Unii Europejskiej wynikających z Traktatu o Funkcjonowaniu Unii Europejskiej. Przepis ten stanowi, że „w celu wykonania kompetencji Unii instytucje przyjmują rozporządzenia, dyrektywy, decyzje, zalecenia i opinie. Rozporządzenie ma zasięg ogólny i jest bezpośrednio stosowane we wszystkich Państwach Członkowskich. Dyrektywa wiąże każde Państwo Członkowskie, do którego jest kierowana, w odniesieniu do rezultatu, który ma być osiągnięty, pozostawia jednak organom krajowym swobodę wyboru formy i środków. Decyzja wiąże w całości. Decyzja, która wskazuje adresatów, wiąże tylko tych adresatów. Zalecenia i opinie nie mają mocy wiążącej”<sup>4</sup>. W prawie unijnym znajduje się definicja usługi ośrodka przetwarzania danych, która według art. 6 pkt 30 dyrektywy NIS 2 obejmuje „usługę chmurową”, umożliwiającą dostęp do skalowalnego i elastycznego zestawu zasobów obliczeniowych przeznaczonych do wspólnego użytkowania<sup>5</sup>. Zdalne serwery, na których przechowywane są dane i aplikacje, mogą być wykorzystywane przez wielu użytkowników jednocześnie.

Historia chmur obliczeniowych sięga lat 60. XX w., gdy koncepcja współdzielenia zasobów komputerowych zyskała popularność dzięki postępom technologicznym. Idea dostępu do komputerów na żądanie, rozwinięta przez wynalazców takich jak John McCarthy, wskazywała, że kiedyś przetwarzanie komputerowe stanie się usługą publiczną. Początkowo rozwój tej koncepcji był ograniczony ze względu na wysokie koszty i rozmiary ówczesnych komputerów. Pierwsze maszyny były maszynowe, miały niewielką moc obliczeniową i wymagały znacznych nakładów energetycznych, co sprawiało, że niewiele przedsiębiorstw mogło sobie na nie pozwolić. Dodatkowo, technologia wirtualizacji, kluczowa dla chmury obliczeniowej, była wówczas w początkowej fazie rozwoju. Wraz z rozwojem Internetu w latach 90.,

<sup>3</sup> Por. A. Krasuski, *Chmura obliczeniowa. Prawne aspekty zastosowania*, Wolters Kluwer, Warszawa 2017, 48–51.

<sup>4</sup> Traktat USTANAWIAJĄCY EUROPEJSKĄ WSPÓLNOTĘ GOSPODARCZĄ (Dz.U. z 2004 r. Nr 90, poz. 864/2 z późn. zm.).

<sup>5</sup> Dyrektywa Parlamentu Europejskiego i Rady (UE) 2022/2555 z dnia 14 grudnia 2022 r. w sprawie środków na rzecz wysokiego wspólnego poziomu cyberbezpieczeństwa na terytorium Unii, zmieniająca rozporządzenie (UE) nr 910/2014 i dyrektywę (UE) 2018/1972 oraz uchylająca dyrektywę (UE) 2016/1148 (dyrektywa NIS 2) (Dz. U. UE. L. z 2022 r. Nr 333, str. 80).

chmura obliczeniowa zaczęła nabierać praktycznego znaczenia. W 2000 r. wiele firm zaczęło inwestować w nowe technologie i poszukiwać innowacyjnych rozwiązań. To właśnie wtedy chmury obliczeniowe zaczęto tworzyć. Inspiracją nazwy *chmura obliczeniowa* były schematy i rysunki chmur, często używane w podręcznikach dotyczących *business computing* do przedstawiania złożonych systemów sieciowych. W miarę postępu technologicznego, wirtualizacja zasobów stała się bardziej dostępna, a rozwój szybkich i rozległych sieci umożliwił efektywne przetwarzanie danych na odległość<sup>6</sup>.

Pierwszą na świecie usługą chmury obliczeniowej, która zapoczątkowała rozwój tej technologii, był Amazon. Jako pionier w handlu elektronicznym potrzebował skalowalnej i elastycznej infrastruktury, aby sprostać rosnącemu zapotrzebowaniu na zasoby obliczeniowe i przechowywanie danych. Pierwsze kroki powstania Amazon Web Services<sup>7</sup> podjęto na początku lat 2000, kiedy Amazon dostrzegł, że rozwój własnej infrastruktury IT jest kosztowny i czasochłonny. Firma postanowiła zbudować uniwersalny system do zarządzania zasobami i wdrażania usług. W 2003 r. inżynierowie Amazonu, w tym Andy Jassy, opracowali koncepcję platformy usługowej, która umożliwiłaby innym firmom korzystanie z tej samej infrastruktury, na której działa Amazon. Przełomowym momentem był 2006 r., kiedy Amazon uruchomił AWS, który zmienił model dostarczania usług IT na oparty o *pay-as-you-go*, co oznacza, że użytkownicy płacą tylko za wykorzystane zasoby. Początkowo składała się z kilku kluczowych usług, takich jak Amazon S3, czyli Amazon Simple Storage Service, który umożliwiał przechowywanie danych w chmurze, oraz Amazon Elastic Compute Cloud<sup>8</sup>, pozwalający na uruchamianie skalowalnych maszyn wirtualnych. Te usługi zrewolucjonizowały rynek IT, dając firmom możliwość korzystania z zaawansowanej infrastruktury bez konieczności inwestowania w sprzęt i jego utrzymanie. Do 2010 r. AWS stało się liderem na rynku chmury obliczeniowej, obsługując klientów z różnych branż. Jednym z kluczowych elementów strategii AWS była globalna ekspansja. Firma zaczęła budować centra danych w różnych regionach świata, aby zapewnić niskie opóźnienia, wysoką dostępność i spełnić lokalne wymagania regulacyjne dotyczące przechowywania danych. AWS wprowadziło koncepcję regionów i stref dostępności, umożliwiając klientom wybór lokalizacji zasobów w zależności od potrzeb<sup>9</sup>.

W 2011 r. AWS wprowadziło AWS Marketplace, platformę, która umożliwiła firmom sprzedaż i zakup oprogramowania oraz aplikacji działających w chmurze. Rok później, w 2012 r., zaprezentowano Amazon Glacier, usługę przeznaczoną do archiwizacji dużych ilości danych niskim kosztem. W 2014 r. AWS zrewolucjonizowało rynek baz danych, wprowadzając Amazon Aurora, relacyjny silnik baz danych, oferujący wydajność porównywalną z komercyjnymi systemami. Bezpieczeństwo w AWS jest jednym z kluczowych elementów platformy, zapewniającym ochronę

<sup>6</sup> EY Polska, *Co to jest chmura obliczeniowa? Definicja, przykłady, zalety*; [https://www.ey.com/pl\\_pl/insights/digital-first/co-to-jest-chmura-obliczeniowa](https://www.ey.com/pl_pl/insights/digital-first/co-to-jest-chmura-obliczeniowa) (dostęp 21 listopada 2024).

<sup>7</sup> Dalej AWS.

<sup>8</sup> Dalej Amazon EC2.

<sup>9</sup> Amazon Web Services, About AWS, <https://aws.amazon.com/about-aws/> (dostęp: 24.11.2024).

danych, aplikacji i infrastruktury. Platforma wdraża wielopoziomowe mechanizmy bezpieczeństwa, które obejmują zarówno aspekty fizyczne, jak i wirtualne, tworząc kompleksowe środowisko chroniące przed zagrożeniami. Fizyczne bezpieczeństwo centrów danych AWS to pierwszy poziom ochrony. Centra są zabezpieczone za pomocą zaawansowanych systemów monitoring, wieloczynnikowych systemów kontroli dostępu oraz całodobowej obecności wykwalifikowanego personelu ochrony. Dane centra są zlokalizowane w niskiego ryzyka obszarach sejsmicznych i zalewowych, a niezbędne systemy zasilania i chłodzenia zapewniają ciągłość działania. Na poziomie wirtualnym AWS zapewnia izolację danych między klientami, wysoką dostępność usług oraz zaawansowane metody szyfrowania danych zarówno w spoczynku, jak i w ruchu. Klienci mogą też korzystać z usługi AWS Key Management Service<sup>10</sup> do zarządzania własnymi kluczami szyfrującymi, z wykorzystaniem modułów bezpieczeństwa sprzętowego. AWS Identity and Access Management<sup>11</sup> umożliwia precyzyjne zarządzanie dostępem, obsługuje także uwierzytelnianie wieloskładnikowe i pozwala na zarządzanie dostępem na podstawie zasad opartych na tożsamości użytkownika, zasobach oraz działaniach. Monitoring i audyt są realizowane przez usługi, takie jak AWS CloudTrail i Amazon CloudWatch. AWS CloudTrail zapisuje wszystkie operacje API<sup>12</sup>, interfejsu programowania aplikacji, umożliwiając szczegółową analizę działań oraz identyfikowanie potencjalnych zagrożeń. Z kolei Amazon CloudWatch monitoruje wydajność i stan zasobów w czasie rzeczywistym, pozwalając na definiowanie alarmów i automatyczne reakcje na problemy. Platforma spełnia wymagania wielu standardów, takich jak: ISO 27001, PCI DSS, SOC 1/2/3, HIPAA oraz FIPS 140-2. Klienci mogą korzystać z informacji dostępnych w raportach i certyfikatach AWS, aby zapewnić zgodność własnych aplikacji z przepisami prawnymi i branżowymi. Sieciowa izolacja jest realizowana przez Amazon Virtual Private Cloud<sup>13</sup>, umożliwiającą tworzenie prywatnych środowisk z kontrolą dostępu, trasowaniem i integracją z lokalną infrastrukturą za pomocą szyfrowanych połączeń VPN lub dedykowanych połączeń AWS Direct Connect. Narzędzia, takie jak AWS Config i Trusted Advisor, wspierają automatyzację i bezpieczeństwo, oferując monitoring konfiguracji oraz rekomendacje. W przypadku ochrony danych platforma stosuje szyfrowanie oparte na standardach branżowych, takich jak Advanced Encryption Standard – 256<sup>14</sup>, którego klucze szyfrowania i deszyfrowania są takie same, oraz umożliwia klientom korzystanie z dedykowanych modułów bezpieczeństwa. Dane są bezpiecznie przechowywane w wielu lokalizacjach, co minimalizuje ryzyko ich utraty. Praktykowana jest również stała inwestycja w rozwój systemów bezpieczeństwa, przy współpracy z najlepszymi ekspertami oraz wdrażanie najnowszych technologii. Dzięki temu klienci mogą budować swoje aplikacje w środowisku, które jest zarówno elastyczne, jak i wysoce bezpieczne, spełniając oczekiwania najbardziej wymagających sektorów, takich jak: finanse, opieka zdrowotna czy

---

<sup>10</sup> Dalej KMS.

<sup>11</sup> Dalej IAM.

<sup>12</sup> Application Programming Interface.

<sup>13</sup> Dalej VPC.

<sup>14</sup> Dalej AES-256.

administracja publiczna. Usługi obliczeniowe obejmują przede wszystkim Amazon EC2, który dostarcza skalowalne jednostki obliczeniowe w chmurze, umożliwiając elastyczne uruchamianie aplikacji. AWS Lambda pozwala na wykonywanie kodu w odpowiedzi na zdarzenia bez potrzeby zarządzania infrastrukturą. Amazon Elastic Beanstalk to usługa ułatwiająca wdrażanie i zarządzanie aplikacjami, a Auto Scaling oraz Elastic Load Balancing automatycznie dostosowują zasoby do zmieniających się potrzeb. Przechowywanie danych jest realizowane przez usługi, takie jak Amazon S3, oferujący bezpieczne i skalowalne przechowywanie obiektów, oraz Amazon Elastic Block Store, który dostarcza wydajną pamięć blokową instancji EC2. Amazon Glacier zapewnia niskokosztowe archiwizowanie danych, a AWS Storage Gateway umożliwia integrację lokalnych systemów z chmurą. Bazy danych to kluczowy obszar AWS, obejmujący Amazon RDS, który zarządza relacyjnymi bazami danych, oraz Amazon DynamoDB, elastyczną bazę NoSQL zoptymalizowaną pod kątem niskich opóźnień i wysokiej dostępności. Amazon Aurora to relacyjny silnik baz danych, kompatybilny z MySQL i PostgreSQL, oferujący wydajność porównywalną z komercyjnymi rozwiązaniami. Amazon Redshift dostarcza hurtownię danych do analizy na dużą skalę, a Amazon ElastiCache wspiera aplikacje przez szybkie przetwarzanie w pamięci podręcznej. Analizy i big data wspierane są przez Amazon EMR, który wykorzystuje Hadoop do przetwarzania dużych zbiorów danych, oraz Amazon Kinesis, umożliwiający przetwarzanie strumieni danych w czasie rzeczywistym. AWS Data Pipeline automatyzuje proces przesyłania i przetwarzania danych między różnymi usługami i środowiskami. Sieci w AWS obejmują Amazon VPC, który pozwala na tworzenie prywatnych sieci w chmurze, oraz Amazon Route 53, skalowalny system Domain Name System, wspierający routing użytkowników do odpowiednich zasobów. AWS Direct Connect umożliwia ustanawianie dedykowanych połączeń sieciowych między infrastrukturą lokalną a chmurą AWS, co zwiększa przepustowość i redukuje opóźnienia. Aplikacje mobilne wspierane są przez Amazon Simple Notification Service, który umożliwia wysyłanie powiadomień *push* na różne urządzenia, oraz Amazon Cognito, ułatwiający zarządzanie danymi użytkowników. Amazon Mobile Analytics pozwala na szybkie analizowanie danych aplikacji mobilnych. Zarządzanie i wdrażanie usług w AWS jest uproszczone dzięki AWS CloudFormation, które automatyzuje tworzenie i zarządzanie zasobami w chmurze, oraz AWS OpsWorks, służącemu do zarządzania aplikacjami. AWS CodeDeploy, CodeCommit i CodePipeline wspierają procesy CI/CD, umożliwiając szybkie i niezawodne wdrażanie nowych wersji aplikacji. Bezpieczeństwo w AWS jest zapewniane przez takie usługi jak AWS IAM, pozwalający na kontrolowanie dostępu użytkowników oraz AWS KMS, zarządzający kluczami szyfrowania. AWS CloudTrail rejestruje wszystkie operacje API, a Amazon CloudWatch monitoruje zasoby i wydajność aplikacji, dostarczając alarmy w czasie rzeczywistym. Oferowane są także usługi specyficzne przedsiębiorstwom, takim jak Amazon WorkSpaces, które umożliwiają uruchamianie wirtualnych biur w chmurze, oraz Amazon S3, wspierający współdzielenie i przechowywanie plików w sposób bezpieczny i efektywny<sup>15</sup>.

<sup>15</sup> Por. S. Mathew, AWS Overview, listopad 2014, <https://www.sysfore.com/Assets/PDF/aws-overview.pdf> (dostęp: 24.11.2024).

Kolejną znaną platformą oferującą usługi chmurowe jest OneDrive. W odróżnieniu od usług AWS, które oferują rozwiązania chmurowe głównie firmom i deweloperom, OneDrive jest usługą konsumencką, skierowaną w szczególności do użytkowników indywidualnych. Jako usługa chmurowa od Microsoftu, oferuje zaawansowane mechanizmy ochrony danych, obejmujące szyfrowanie, kontrolę dostępu, refundację danych oraz monitorowanie aktywności. Jednym z najważniejszych elementów zabezpieczeń OneDrive jest szyfrowanie danych. Pliki przesyłane do chmury są chronione za pomocą protokołu Transport Layer Security<sup>16</sup>, co zapobiega ich przechwyceniu w trakcie przesyłania. Dodatkowo, pliki przechowywane na serwerach są szyfrowane za pomocą standardów AES-256, co zapewnia wysoki poziom ochrony przed nieautoryzowanym odczytem. Pliki są dzielone na mniejsze fragmenty, które są indywidualnie szyfrowane. W zakresie ochrony przed nieautoryzowanym dostępem, OneDrive stosuje uwierzytelnianie dwuskładnikowe<sup>17</sup> oraz zarządzanie tożsamościami, co pozwala administratorom na dostosowanie poziomów dostępu do danych. Dodatkowo, użytkownicy indywidualni mogą korzystać z osobistego sejfku, który wymaga dodatkowego uwierzytelnienia przy każdym dostępie. OneDrive wdraża środki ochrony danych przed utratą, takie jak rozproszenie danych, czyli przechowywanie kopii zapasowych w różnych lokalizacjach. Zapewnia to dostępność danych nawet w przypadku awarii serwerów. W ramach ochrony przed zagrożeniami, takimi jak *ransomware*<sup>18</sup>, OneDrive umożliwia przywrócenie wcześniejszych wersji plików oraz całych bibliotek danych. Dodatkowo funkcja wykrywania zagrożeń ransomware automatycznie ostrzega użytkowników w przypadku podejrzenia ataku i prowadzi ich przez proces odzyskiwania plików. Microsoft stosuje również ciągłe monitorowanie, analizy danych i sztucznej inteligencji do szybkiego wykrywania podejrzanego aktywności. Zespół ekspertów ds. bezpieczeństwa stale monitoruje środowisko OneDrive. Microsoft przestrzega rygorystycznych standardów zgodności, takich jak Rodo, ISO/IEC 27001 oraz HIPAA, zapewniając użytkownikom pełną kontrolę nad danymi i transparentność w zakresie ich przechowywania i przetwarzania. informacji zdrowotnych pacjentów. Firma zapewnia użytkownikom pełną kontrolę nad ich danymi oraz transparentność w zakresie tego, jak dane są przechowywane i przetwarzane<sup>19</sup>.

Przykładem innej znanej platformy jest Google Drive. To popularna usługa chmurowa uruchomiona 24 kwietnia 2012 r. przez Google. Opiera się na wcześniejszych rozwiązaniach Google, takich jak Google Docs, i pozwala użytkownikom na przechowywanie, udostępnianie oraz synchronizowanie plików między urządzeniami. Użytkownicy mogą korzystać z 15 GB darmowej przestrzeni, którą można rozszerzyć poprzez płatne plany. Google Drive obsługuje różnorodne formaty plików

---

<sup>16</sup> Dalej TLS

<sup>17</sup> Dalej 2FA (ang. Two Factor Authentication)

<sup>18</sup> *Ransomware* to rodzaj złośliwego oprogramowania, które blokuje dostęp do systemu lub szyfruje pliki i żąda okupu w zamian za przywrócenie dostępu.

<sup>19</sup> Por. Microsoft Support, How OneDrive Safeguards Your Data in the Cloud, <https://support.microsoft.com/en-us/office/how-onedrive-safeguards-your-data-in-the-cloud-23c6ea94-3608-48d7-8bf0-80e142edd1e1> (dostęp: 20.11.2024).

i integruje się z ekosystemem Google, w tym z Gmail i aplikacjami Google Workspace. Został stworzony jako platforma umożliwiająca dostępne i efektywne przechowywanie oraz edytowanie plików. Początkowo, usługa oferowała funkcje edycji dokumentów w czasie rzeczywistym poprzez Google Docs, a z czasem rozwinęto ją o zaawansowane opcje synchronizacji. Dodano również możliwość edycji offline, co zwiększyło jej użyteczność. Działa on na bazie infrastruktury chmurowej, umożliwiając przechowywanie i pobieranie plików za pośrednictwem Internetu. Pliki można przesyłać ze swoich urządzeń lub tworzyć je bezpośrednio w aplikacjach: takich jak Google Docs, Sheets czy Slides. Pliki są przechowywane na serwerach Google i dostępne z przeglądarek internetowych, aplikacji desktopowych oraz mobilnych. Zmiany w dokumentach są zapisywane automatycznie w chmurze, a funkcja synchronizacji zapewnia dostępność najnowszych wersji plików na wszystkich urządzeniach. Dzięki współdzieleniu plików i folderów Google Drive wspiera pracę zespołową w czasie rzeczywistym. Firmy i administracje publiczne korzystają z Google Drive jako platformy do bezpiecznego udostępniania dokumentów i usprawniania procesów pracy, eliminując konieczność utrzymywania kosztownych serwerów. Dla użytkowników indywidualnych stanowi niezastąpione narzędzie do tworzenia kopii zapasowych zdjęć, dokumentów i innych plików, zapewniając ich bezpieczeństwo i dostępność. Integracja z Google Photos pozwala na wygodne zarządzanie multimediami, co jest szczególnie cenione przez osoby przechowujące duże kolekcje zdjęć i filmów. Google Drive zapewnia wysoki poziom bezpieczeństwa danych dzięki zastosowaniu zaawansowanych rozwiązań technicznych i organizacyjnych. Dane przesyłane do i z platformy są szyfrowane przy użyciu protokołu TLS, co chroni je przed przechwyceniem. Pliki przechowywane na serwerach Google są zabezpieczone szyfrowaniem AES – 256, które jest powszechnie uznawane za jedno z najbezpieczniejszych rozwiązań. Oferuje także mechanizmy kontroli dostępu, które umożliwiają użytkownikom precyzyjne zarządzanie tym, kto może przeglądać, edytować lub udostępniać ich pliki. Udostępnianie może być ograniczone tylko do wybranych osób, a dodatkowo użytkownicy mogą decydować, czy odbiorcy mają możliwość edycji plików, czy jedynie ich przeglądania. Funkcja ta pozwala zminimalizować ryzyko nieautoryzowanego dostępu do wrażliwych danych. Dodatkowym zabezpieczeniem jest system wykrywania zagrożeń i ochrony przed złośliwym oprogramowaniem. Mechanizmy oparte na sztucznej inteligencji analizują przesyłane pliki, identyfikując wirusy i inne potencjalne zagrożenia jeszcze przed ich pobraniem. W przypadku podejrzanych plików użytkownik otrzymuje ostrzeżenie. Prywatność użytkowników jest jednym z kluczowych priorytetów Google. Dane przechowywane nie są wykorzystywane do celów reklamowych bez wyraźnej zgody użytkownika, a dostęp mają jedynie uprawnione osoby. Google przestrzega rygorystycznych przepisów dotyczących ochrony danych, takich jak europejskie RODO czy kalifornijskie CCPA, co daje użytkownikom pewność, że ich dane są odpowiednio zabezpieczone. Dodatkowe bezpieczeństwo zapewnia także 2FA, co znacznie utrudnia potencjalnym atakującym dostęp do konta użytkownika. Proces ten wymaga podania dodatkowego kodu weryfikacyjnego przy logowaniu, który może być generowany przez aplikację lub wysyłany na telefon. Ważnym aspektem jest także

odporność na awarie. Google Drive korzysta z rozproszonych centrów danych, co minimalizuje ryzyko utraty danych w przypadku awarii jednego z nich. Dodatkowo, platforma regularnie wykonuje kopie zapasowe danych, co zapewnia ich dostępność nawet w sytuacjach kryzysowych<sup>20</sup>.

Przykładem konkurencyjnej platformy do Google Drive platformy jest iCloud. Jest to zintegrowana z ekosystemem urządzeń Apple, pozwala na wygodne przechowywanie, synchronizację i zarządzanie danymi na iPhone'ach, iPadach, Macach, komputerach z systemem Windows oraz w przeglądarkach internetowych. Działa w tle, automatycznie synchronizując dane, dzięki czemu użytkownik ma dostęp do plików, zdjęć i dokumentów z każdego urządzenia. iCloudDrive umożliwia tworzenie folderów, organizowanie plików i ich udostępnianie. Synchronizacja odbywa się automatycznie, co zapewnia wygodny dostęp z dowolnego miejsca. Funkcja Zdjęcia iCloud służy do przechowywania zdjęć i filmów w pełnej jakości, optymalizując przy tym miejsce na urządzeniach. Dodatkowo usługa optymalizuje miejsce na dysku urządzeń, przechowując lepsze wersje zdjęć lokalnie, a oryginały w chmurze. Kopia zapasowa iCloud regularnie tworzy automatyczne kopie zapasowe danych, takich jak: kontakty, wiadomości, aplikacje, ustawienia czy historia przeglądania, co ułatwia odtwarzanie zawartości w przypadku utraty urządzenia lub przeniesienia na nowe. Funkcja ta działa w tle i nie wymaga dodatkowej konfiguracji. Znajdź mój<sup>21</sup> to narzędzie lokalizacyjne, które umożliwia śledzenie zgubionych lub skradzionych urządzeń Apple, ich blokowanie, odtwarzanie dźwięku lub wyświetlanie wiadomości na ekranie. Funkcja ta pozwala także na śledzenie lokalizacji swoich bliskich. Usługa Rodzinna Chmura umożliwia dzielenie się zakupami z App Store, iTunes i Apple Books, subskrypcjami, np. Apple Music, Apple TV+ czy iCloud+ oraz przestrzenią dyskową w ramach jednej grupy rodzinnej. Użytkownicy mogą również ustawić kontrolę rodzicielską i ograniczenia iCloud+ to rozszerzona wersja usługi, która oferuje dodatkowe funkcje, takie jak Private Relay, zapewniający większą prywatność podczas przeglądania Internetu. Ukryj mój e-mail, pozwalający tworzyć tymczasowe adresy e-mail w celu ochrony prywatności oraz wsparcie dla HomeKit Secure Video, umożliwiające zapis wideo z kamer w chmurze. iCloud+ oferuje także większą przestrzeń dyskową: 50 GB, 200 GB lub 2 TB. Integracja z aplikacjami Apple, takimi jak: Pages, Numbers i Keynote, pozwala na współpracę w czasie rzeczywistym, przechowywanie projektów w chmurze i udostępnianie ich innym użytkownikom. iCloud obsługuje również aplikacje innych firm, co zwiększa jego uniwersalność<sup>22</sup>.

Apple oferuje dwie opcje ochrony danych przechowywanych w iCloud. Pierwszą z nich jest standardowa ochrona danych. Jest to domyślne ustawienie dla wszystkich kont. Dane są szyfrowane podczas przesyłania oraz w stanie spoczynku na serwerach Apple. Klucze szyfrowania są przechowywane w centrach danych Apple, co umożliwia firmie pomoc w odzyskiwaniu danych w sytuacjach awaryjnych, takich jak zapomniane hasło. Należy jednak zauważyć, że tylko niektóre kategorie danych,

<sup>20</sup> Por. Google Support, About Google Drive, <https://support.google.com/drive/answer/10375054?hl=en> (dostęp: 24.11.2024).

<sup>21</sup> Ang. *Find My*.

<sup>22</sup> Por. Apple, iCloud Overview, <https://www.apple.com/icloud/> (dostęp: 24.11.2024).



takie jak aplikacja Zdrowie czy hasła w Pęku kluczy iCloud, są chronione szyfrowaniem end-to-end, co oznacza, że tylko użytkownik ma do nich dostęp. Drugą opcją jest zaawansowana ochrona danych. Jest to opcjonalne ustawienie dostępne od wersji iOS 16.2, iPadOS 16.2 oraz macOS 13.1. Po jej włączeniu większość danych w iCloud jest chroniona szyfrowaniem end-to-end, w tym kopie zapasowe, zdjęcia, notatki i inne. W tym trybie klucze szyfrowania są przechowywane wyłącznie na zaufanych urządzeniach użytkownika, co oznacza, że nawet Apple nie ma dostępu do tych danych. W przypadku ich utraty, odnalezienie jest możliwe tylko za pomocą kodu urządzenia, hasła, kontaktu lub klucza odzyskiwania<sup>23</sup>.

Technologie chmurowe odgrywają kluczową rolę w nowoczesnym zarządzaniu danymi i infrastrukturą IT, oferując organizacjom elastyczność, skalowalność oraz możliwość optymalizacji kosztów. W zależności od potrzeb, firmy mogą korzystać z różnych modeli chmury, takich jak: chmura publiczna, prywatna czy hybrydowa, z których każda ma swoje unikatowe zalety i ograniczenia. Chmura publiczna to usługa dostarczana przez zewnętrznych dostawców, takich jak: Amazon Web Services, Google, Cloud czy Microsoft Azure. Usługi te są hostowane poza infrastrukturą użytkownika, a dostęp do nich odbywa się za pośrednictwem Internetu. Zasoby w chmurze publicznej są współdzielone przez wielu użytkowników, co pozwala na redukcję kosztów. Dostawca jest odpowiedzialny za utrzymanie, bezpieczeństwo i zarządzanie infrastrukturą. Charakteryzuje się ona elastycznością i skalowalnością. Organizacje mogą płacić tylko za te zasoby, które faktycznie wykorzystują, co pozwala na znaczne oszczędności w porównaniu z tradycyjnymi centrami danych. Warto jednak zwrócić uwagę na pewne ograniczenia, takie jak mniejsza kontrola nad danymi i infrastrukturą oraz potencjalne obawy dotyczące bezpieczeństwa, zwłaszcza w przypadku przechowywania wrażliwych danych. Zaletą tego rozwiązania jest przede wszystkim niski koszt początkowy i model rozliczeniowy pay-as-you-go, dzięki któremu koszty usług naliczane są dopiero po jej wykonaniu. Chmury publiczne są również wyjątkowo skalowalne – pozwalają na szybkie zwiększenie lub zmniejszenie dostępnych zasobów w zależności od potrzeb. Dodatkowo dostawcy chmur publicznych zapewniają automatyczne aktualizacje i zarządzanie infrastrukturą, co zmniejsza obciążenie działów IT. Wadą natomiast jest ograniczona kontrola nad danymi i infrastrukturą. Organizacje muszą polegać na dostawcy usług w zakresie bezpieczeństwa i ochrony danych, co może budzić obawy, zwłaszcza w przypadku przechowywania danych wrażliwych. Dodatkowo wydajność może być uzależniona od jakości połączenia internetowego, a brak pełnego dostosowania infrastruktury do specyficznych potrzeb firmy może stanowić wyzwanie dla organizacji o unikatowych wymaganiach. Kolejnym rozwiązaniem jest chmura prywatna. Rozwiązanie to jest dedykowane konkretnej organizacji, które może być hostowane wewnętrznie lub zlecane na zewnątrz. W tym modelu zasoby są przeznaczone wyłącznie jednej firmie, co daje większą kontrolę nad danymi i infrastrukturą. Często stosowane są przez organizacje o wysokich wymaganiach dotyczących bezpieczeństwa i zgodności z regulacjami, na przykład w sektorach finansowym czy medycznym.

---

<sup>23</sup> Por. Apple Support, Security and Privacy of Apple iCloud, 16 września 2024, <https://support.apple.com/en-us/102651> (dostęp: 24.11.2024).

Budowa chmury prywatnej wymaga większych nakładów inwestycyjnych, ponieważ organizacja musi zainwestować w sprzęt, oprogramowanie i zasoby ludzkie. Jednak pozwala to na lepsze dostosowanie infrastruktury do specyficznych potrzeb oraz zapewnienie większej wydajności dzięki lokalnemu zarządzaniu zasobami. Oferuje większą kontrolę i bezpieczeństwo, ponieważ zasoby są dedykowane wyłącznie jednej organizacji. Dzięki temu firmy mogą lepiej dostosować infrastrukturę do swoich potrzeb, zachować zgodność z regulacjami oraz utrzymać pełną kontrolę nad danymi. Chmura prywatna zapewnia także wyższą wydajność, ponieważ działa w ramach infrastruktury wewnętrznej lub w dedykowanym centrum danych. To idealne rozwiązanie dla organizacji o wysokich wymaganiach dotyczących bezpieczeństwa, takich jak: banki, instytucje rządowe czy firmy z sektora medycznego. Wadą jej są wyższe koszty początkowe i operacyjne. Model ten jest mniej elastyczny w porównaniu z chmurą publiczną, jeśli chodzi o szybkie skalowanie zasobów w sytuacjach nagłego wzrostu zapotrzebowania. Ostatnim rozwiązaniem jest chmura hybrydowa, która łączy zalety obu poprzednich modeli. Dzięki swojej skalowalności, umożliwia organizacjom łatwe dostosowywanie infrastruktury do rosnącego zapotrzebowania na zasoby. Jednak zarządzanie tym modelem wymaga synchronizacji różnych środowisk, co wiąże się z koniecznością zastosowania zaawansowanych narzędzi<sup>24</sup>.

W zrozumieniu powyższych modeli, istotna jest wiedza na temat ich budowy. Architektura chmurowa składa się z dwóch głównych komponentów: front-endu i back-endu, które współpracują ze sobą, by dostarczać użytkownikowi końcowemu usługi w modelu chmurowym. Front-end to część widoczna przez użytkownika, obejmująca interfejsy użytkownika oraz aplikacje niezbędne do dostępu do usług chmurowych. Jest to środowisko, w którym użytkownicy wchodzi w interakcje z usługami chmury, korzystając z przeglądarek internetowych, aplikacji mobilnych lub innych narzędzi. Z kolei back-end to zaplecze technologiczne chmury, które zarządza całym ekosystemem obliczeniowym. W jego skład wchodzi servery, systemy pamięci masowej, bazy danych, sieci oraz oprogramowanie do zarządzania. Kluczowym elementem back-endu jest oprogramowanie pośredniczące, zwane middleware, które odpowiada za alokację zasobów, zarządzanie dostępem oraz zapewnienie odpowiedniego środowiska do uruchamiania aplikacji. Middleware umożliwia efektywne wykorzystanie zasobów i zapewnia ich dynamiczne skalowanie w zależności od potrzeb użytkowników. Architektura chmury obejmuje różne modele usług, które dostosowują się do potrzeb użytkowników i organizacji. Pierwszym z nich jest SaaS (Software as a Service), który umożliwia dostęp do oprogramowania za pośrednictwem przeglądarek internetowych bez konieczności instalowania go na lokalnych urządzeniach. Przykładami takich usług są Google Apps czy Salesforce. Model ten charakteryzuje się brakiem konieczności zarządzania infrastrukturą przez użytkownika końcowego, automatycznymi aktualizacjami oraz elastycznością w dostosowywaniu zasobów do bieżących potrzeb. Kolejnym modelem jest Platform as a Service<sup>25</sup>, który dostarcza

---

<sup>24</sup> Por. M. Amini, N.S. Safavi, S.M. Dashti Khavidaki, A. Abdollahzadegan, *Type of Cloud Computing Public and Private That Transform The Organization More Effectively*, <https://shorturl.at/wdDYT> (dostęp: 19.11.2024).

<sup>25</sup> Dalej PaaS.

platformę do tworzenia, testowania i wdrażania aplikacji, eliminując potrzebę zarządzania bazową infrastrukturą sprzętową i systemową. Platformy, takie jak Google App Engine czy Microsoft Azure, pozwalają na szybki rozwój aplikacji dzięki gotowym narzędziom, które wspierają procesy programistyczne. Ostatnim modelem jest Infrastructure as a Service<sup>26</sup>, który oferuje podstawowe zasoby chmurowe, takie jak: moc obliczeniowa, pamięć i sieci, dostępne na żądanie. Użytkownicy mają pełną kontrolę nad konfiguracją wirtualnych maszyn i infrastrukturą, co zapewnia dużą elastyczność w dostosowywaniu środowiska do wymagań projektów. Przykładami usług tego typu są Amazon EC2 i RackSpace. Połączenie front-endu i back-endu jest realizowane za pomocą sieci, najczęściej Internetu, co umożliwia komunikację między komponentami. Architektura chmurowa zapewnia również pięć podstawowych cech zdefiniowanych przez NIST: samodzielną obsługę na żądanie, szeroki dostęp sieciowy, wspólne zasoby, szybkie skalowanie oraz usługi mierzone, co czyni ją elastycznym i efektywnym modelem dostarczania zasobów i aplikacji<sup>27</sup>.

Przedstawiono podstawowe zagadnienia dotyczące chmury, jej genezy, ewolucji oraz cechy. Przybliżono historyczne tło rozwoju chmury obliczeniowej, od pierwszych koncepcji współdzielenia zasobów w latach 60. XX w. po przełomowe zmiany wprowadzone przez Amazon Web Services w 2006 r. Dokonano analizy różnych modeli chmur, takich jak publiczne, prywatne i hybrydowe, pod kątem ich zastosowań w różnych sektorach. Zwrócono uwagę na brak jednolitej definicji chmury obliczeniowej ze strony prawnej oraz omówiono kluczowych dostawców usług chmurowych, takich jak: AWS, Microsoft OneDrive, Google Drive i Apple iCloud. Przedstawiono również różnice w ich podejściu do bezpieczeństwa i zarządzania danymi, co pozwoli w dalszej części pracy na dokładniejszą analizę rozwiązań proponowanych przez dane firmy.

## 2. REGULACJE PRAWNE CHMURY OBLICZENIOWEJ

**Rozporządzenie ogólne o ochronie danych osobowych**, obowiązujące od 2018 r., stanowi kluczowy element ochrony prywatności w Unii Europejskiej. Natomiast rozwój chmur obliczeniowych, które umożliwiają przechowywanie i przetwarzanie danych na globalną skalę, wprowadził nowe wyzwania w zakresie zgodności z tym rozporządzeniem. Chmury obliczeniowe oferują wiele korzyści, takich jak: elastyczność, skalowalność i redukcja kosztów, ale jednocześnie stwarzają złożone problemy związane z transgranicznym przepływem danych, współdzieloną odpowiedzialnością oraz konfliktami jurysdykcyjnymi. Aby zapewnić bezpieczeństwo w chmurze przy jednoczesnym przestrzeganiu przepisów RODO, organizacje muszą podejmować szereg działań oraz wdrażać skuteczne strategie zarządzania danymi. RODO wprowadza rygorystyczne wymagania dotyczące ochrony danych osobowych,

<sup>26</sup> Dalej IaaS.

<sup>27</sup> Por. B.K. Rani, B.P. Rani, A.V. Babu, *Cloud Computing and Inter-Clouds – Types, Topologies and Research Issues*, 8 maja 2015, <https://www.sciencedirect.com/science/article/pii/S1877050915005074> (dostęp: 24.11.2024).

które mają na celu zabezpieczenie prywatności użytkowników oraz zwiększenie odpowiedzialności firm za przetwarzanie danych. Niezastosowanie się do przepisów może prowadzić do poważnych konsekwencji, takich jak: wysokie kary finansowe, utratę zaufania klientów czy uszczerbku na reputacji. Niniejszy rozdział analizuje te kwestie, skupiając się na ryzykach związanych z lokalizacją danych, wymogach bezpieczeństwa w architekturze chmur oraz podziale odpowiedzialności prawnej, a także przedstawia rekomendacje i perspektywy na przyszłość. Wprowadza to kontekst prawny i ryzyka związane z naruszeniami danych w chmurze, które są przedmiotem analizy wybranych incydentów opisanych w pracy.

Jednym z największych wyzwań związanych z wykorzystaniem chmur obliczeniowych w kontekście RODO jest kwestia lokalizacji danych. Zgodnie z art. 3 RODO, przepisy mają zastosowanie do przetwarzania danych obywateli UE, niezależnie od tego, gdzie znajduje się siedziba dostawcy usług. W praktyce oznacza to, że firmy korzystające z globalnych dostawców chmur, takich jak: Amazon Web Services czy Microsoft Azure, muszą zapewnić, że dane nie opuszczają Europejskiego Obszaru Gospodarczego<sup>28</sup> bez odpowiednich gwarancji. Problem polega na tym, że infrastruktura chmurowa często opiera się na serwerach rozsianych po całym świecie, co utrudnia kontrolę nad fizyczną lokalizacją danych. Przykładem są centra danych w Stanach Zjednoczonych, gdzie obowiązuje CLOUD Act, umożliwiający organom ścigania dostęp do danych przechowywanych przez amerykańskie firmy, nawet jeśli znajdują się poza USA. Anonimizacja danych, kluczowa dla zasady minimalizacji, opisanej w art. 5 RODO, staje się szczególnie problematyczna w środowisku chmurowym. Tradycyjne metody, takie jak usuwanie imion czy numerów PESEL, są niewystarczające w kontekście zaawansowanych technik łączenia zbiorów danych. Algorytmy uczenia maszynowego mogą zidentyfikować osoby na podstawie pozornie anonimowych metadanych, takich jak wzorce korzystania z aplikacji. Rozwiązaniem może być pseudonimizacja dynamiczna, gdzie klucze deszyfrujące są przechowywane lokalnie, a nie w chmurze, co ogranicza ryzyko reidentyfikacji. W odpowiedzi na te wyzwania, niektórzy europejscy dostawcy, jak Deutsche Telekom, rozwijają „suwerenne chmury”, które gwarantują przechowywanie danych wyłącznie w EOG. Model ten łączy zalety chmury publicznej z kontrolą charakterystyczną rozwiąziom oprogramowaniom lokalnym, ale generuje wyższe koszty i ogranicza skalowalność<sup>29</sup>.

W art. 32 RODO nałożony jest obowiązek wdrożenia „odpowiednich środków bezpieczeństwa”, jednak w chmurze odpowiedzialność dzieli się między dostawcę a klienta. W modelu współdzielonej odpowiedzialności, dostawca chmury odpowiada za bezpieczeństwo fizyczne serwerów, podczas, gdy klient musi samodzielnie konfigurować firewalle, zarządzać dostępem i szyfrować dane. Błędy po stronie klientów usług chmurowych stanowią jedną z najczęstszych przyczyn naruszeń bezpieczeństwa. W 2022 r. aż 73% incydentów dotyczących chmur publicznych było spowodowanych niewłaściwą konfiguracją zasobów, na przykład przez

<sup>28</sup> Dalej EOG.

<sup>29</sup> Por. M.E. Cambroner, M.A. Martínez, L. Llana, R.J. Rodríguez, A. Russo, dostępne na: <https://pmc.ncbi.nlm.nih.gov/articles/PMC11041943/> (dostęp: 7.01.2025).

pozostawienie baz danych MongoDB otwartych i dostępnych publicznie, co umożliwiało nieautoryzowany dostęp do wrażliwych informacji. Aby spełnić wymogi RODO, kluczowe jest wdrożenie szyfrowania danych zarówno w spoczynku, jak i podczas transmisji. Szyfrowanie w bezruchu może być realizowane za pomocą narzędzi, takich jak AWS KMS, gdy szyfrowanie podczas transmisji wymaga stosowania protokołów, takich jak TLS 1.3. Dodatkowo, polityka zero trust, gdzie każda próba dostępu jest weryfikowana nawet wewnątrz sieci, może znacząco zmniejszyć ryzyko naruszeń. Przykładem jest szpital w Finlandii, który po wdrożeniu tej polityki zmniejszył liczbę incydentów o 40%. Automatyzacja narzędzi do monitorowania, takich jak Azure Security Center, pozwala na wykrywanie anomalii w czasie rzeczywistym, np. nieautoryzowane kopiowanie dużych zbiorów danych. Przedsiębiorstwa korzystające z wielu chmur, np. AWS i Google Cloud, muszą dostosować audyty do specyfiki każdej platformy, w czym mogą pomóc narzędzia, takie jak CloudHealth czy Prisma Cloud, które umożliwiają zbieranie i analizowanie danych z różnych środowisk chmurowych oraz automatyczne generowanie raportów zgodności z przepisami, takimi jak RODO. Wymaga ono także odpowiedzialności za cały cykl życia danych, od momentu ich zbierania aż po ich usunięcie. W chmurze oznacza to zapewnienie możliwości trwałego usunięcia danych na żądanie użytkownika oraz dokładne śledzenie, gdzie dane są przechowywane i przetwarzane. Przedsiębiorstwa muszą także zadbać o procedury związane z wykrywaniem, zgłaszaniem i zarządzaniem naruszeniami ochrony danych w określonych ramach czasowych<sup>30</sup>.

Kluczowym elementem zgodności z RODO jest wdrożenie odpowiednich zabezpieczeń technicznych i organizacyjnych. W kontekście chmury oznacza to m.in. stosowanie szyfrowania danych zarówno w trakcie ich przesyłania, jak i przechowywania. Kodowanie uniemożliwia dostęp do danych osobom nieuprawnionym, nawet w przypadku naruszenia bezpieczeństwa. Ważne jest również zarządzanie dostępem do danych przez mechanizmy kontroli tożsamości i autoryzacji, co minimalizuje ryzyko nieautoryzowanego dostępu do zasobów. Kolejnym kluczowym aspektem jest wybór dostawcy chmurowego zgodnego z RODO. Organizacje muszą dokładnie ocenić polityki bezpieczeństwa i procedury stosowane przez dostawców. Powinny sprawdzić, czy dystrybutor oferuje funkcje, takie jak audyty bezpieczeństwa, regularne testy penetracyjne, a także czy ma wdrożone mechanizmy reagowania na incydenty. Ważne jest także zawarcie umów o przetwarzaniu danych<sup>31</sup>, które jasno określają obowiązki i odpowiedzialność obu stron w zakresie ochrony danych. Pierwszym przykładem dostawcy jest Google. Dostosował on swoje usługi i produkty do wymogów RODO, wprowadzając szereg zmian i ulepszeń w zakresie ochrony danych osobowych. Jednym z kluczowych działań było zwiększenie przejrzystości i kontroli nad danymi użytkowników. Dzięki narzędziom, takim jak Google Account, użytkownicy mogą przeglądać, eksportować, a także usuwać swoje dane w prosty i przejrzysty sposób. Kolejnym ważnym krokiem była aktualizacja polityki prywatności. Google zadbało o to, aby jego polityki były bardziej zrozumiałe i przejrzyste

<sup>30</sup> Por. Kanungo S. Data Privacy and Compliance Issues in Cloud Computing: Legal and Regulatory Perspectives, <https://www.ijisae.org/index.php/IJISAE/article/view/5710> (dostęp: 10.02.2025).

<sup>31</sup> Dalej DPA, Data Processing Agreements.

dla użytkowników. Firma zapewniła, że użytkownicy są informowani o tym, jakie dane są zbierane, w jaki sposób są wykorzystywane oraz jakie mają prawa w związku z tymi danymi. W zakresie bezpieczeństwa danych Google wzmocniło swoje mechanizmy ochrony, aby zapewnić, że dane osobowe są chronione przed nieautoryzowanym dostępem, utratą lub naruszeniem. Firma stosuje zaawansowane technologie szyfrowania oraz regularnie przeprowadza audyty bezpieczeństwa, aby zapewnić najwyższy poziom ochrony danych. Dodatkowo, Google zawiera z klientami umowy DPA, które precyzyjnie określają obowiązki obu stron w zakresie przetwarzania danych osobowych zgodnie z wymogami RODO. Dla administratorów danych Google oferuje specjalne narzędzia i zasoby, które pomagają w zarządzaniu zgodnością z RODO. W ramach usług Google Cloud dostępne są narzędzia do monitorowania i raportowania zgodności z przepisami, co ułatwia administratorom wypełnianie ich obowiązków. Ponadto, Google wprowadziło mechanizmy umożliwiające uzyskanie wyrażonej zgody użytkowników na przetwarzanie ich danych osobowych, zgodnie z wymogami RODO. Użytkownicy mają możliwość wyrażenia lub cofnięcia zgody w dowolnym momencie, dając im większą kontrolę nad swoimi danymi<sup>32</sup>.

Microsoft dostosował się do wymogów ogólnego RODO przez wdrożenie kompleksowych rozwiązań organizacyjnych, technologicznych i prawnych. Firma podkreśla, że traktuje ochronę prywatności i bezpieczeństwo danych jako integralną część swoich usług zarówno w produktach dla klientów indywidualnych, jak i przedsiębiorstw. W ramach dostosowania do RODO Microsoft wprowadził mechanizmy umożliwiające przejrzyste zarządzanie danymi, w tym narzędzia do monitorowania, raportowania i usuwania informacji zgodnie z żądaniami użytkowników. Kluczowym elementem strategii Microsoft jest zapewnienie klientom kontroli nad ich danymi. Firma udostępnia funkcje umożliwiające przeglądanie, eksportowanie lub kasowanie danych osobowych. Jest to zgodne z zasadą prawa dostępu, umożliwiającego osobie wgląd w swoje dane i prawem do bycia zapomnianym, pozwalającego na ich usunięcie. Ponadto Microsoft jako procesor danych współpracuje z administratorami poprzez zawieranie umów DPA. W swoich usługach chmurowych, takich jak Azure czy Microsoft 365, firma zapewnia domyślne szyfrowanie danych, audytowanie dostępu oraz mechanizmy bezpiecznego przechowywania informacji. Microsoft oferuje szczegółową dokumentację, wskazówki prawne oraz narzędzia oceny ryzyka, np. Microsoft Compliance Manager. Platforma ta pomaga identyfikować luki w zgodności i monitorować postępy wdrażania zabezpieczeń. Firma regularnie aktualizuje swoje polityki i procedury, uwzględniając zmieniające się interpretacje przepisów oraz orzecznictwo. Dodatkowo Microsoft współpracuje z europejskimi organami nadzoru, zgłaszając incydenty naruszenia ochrony danych w wymaganym czasie i udzielając wsparcia w dochodzeniach. W zakresie transparentności Microsoft publikuje szczegółowe informacje o tym, jakie dane zbiera, w jakim celu oraz na jakiej podstawie prawnej. Użytkownicy mogą zapoznać się z tymi zasadami w Centrum Zaufania Usług Microsoft oraz w dokumentacji prawnej. Firma podkreśla również globalny charakter swoich działań, dostosowując

<sup>32</sup> Por. Google Cloud & the General Data Protection Regulation (GDPR), <https://cloud.google.com/privacy/gdpr> (dostęp: 15.01.2025).

standardy ochrony danych we wszystkich regionach, w tym poprzez mechanizmy transferu danych poza UE, na przykład klauzule umowne zatwierdzone przez Komisję Europejską<sup>33</sup>.

Apple także dostosował swoje praktyki do wymogów RODO. Przede wszystkim firma wzmocniła przejrzystość przetwarzania danych, klarownie informując użytkowników o celach zbierania informacji, okresie ich przechowywania oraz podmiotach, z którymi są udostępniane. Wszystkie te kwestie są szczegółowo opisane w polityce prywatności, dostępnej na stronie Apple, a także w ustawieniach urządzeń i usług, gdzie użytkownicy mogą na bieżąco śledzić i modyfikować swoje preferencje. W zakresie praw osób, których dane dotyczą, Apple umożliwił użytkownikom łatwy dostęp do swoich danych, ich poprawiania, usuwania lub przenoszenia do innych dostawców usług. Narzędzie Privacy Request pozwala na złożenie wniosku o eksport danych lub usunięcie konta, co realizuje wymóg RODO dotyczący prawa do bycia zapomnianym. Dodatkowo, w aplikacjach i systemach operacyjnych, np. iOS czy macOS wprowadzono funkcję Transparentność Śledzenia Aplikacji, która wymaga od developerów uzyskania wyraźnej zgody użytkownika przed śledzeniem jego aktywności w celach reklamowych. Apple wzmocnił również bezpieczeństwo danych, stosując zaawansowane techniki szyfrowania zarówno podczas przechowywania informacji, jak i ich przesyłania. Firma ograniczyła również gromadzenie danych do niezbędnego minimum, stosując zasadę *privacy by design*, np. funkcje, takie jak Private Relay w iCloud+ ukrywają adres IP użytkownika, utrudniając tworzenie profilu na jego podstawie. W przypadku usług opartych na chmurze, Apple zapewnia, że dane użytkowników z UE są przetwarzane w centrach danych spełniających standardy RODO, nawet jeśli znajdują się poza granicami Unii. W relacjach z partnerami biznesowymi i podwykonawcami Apple wymaga podpisania DPA, które gwarantują, że podmioty trzecie przestrzegają równie restrykcyjnych zasad ochrony. Firma regularnie przeprowadza audyty zgodności, a w przypadku naruszeń danych wprowadziła procedury zgłaszania incydentów do organów nadzorczych i poszkodowanych użytkowników w ciągu 72 godzin, co jest bezpośrednią odpowiedzią na wymogi RODO<sup>34</sup>.

Ustawa o krajowym systemie cyberbezpieczeństwa stanowi jeden z kluczowych filarów ochrony systemów informatycznych w Polsce, a jej znaczenie w kontekście chmur obliczeniowych jest szczególnie istotne. Prawo to określa podstawowe wymagania techniczne i organizacyjne, które muszą być spełnione przez podmioty świadczące usługi IT, aby zapewnić ciągłość działania systemów, ochronę danych przed nieautoryzowanym dostępem oraz skuteczną reakcję na incydenty cybernetyczne. W sektorze usług chmurowych ustawa nakłada na dostawców obowiązek wdrożenia zaawansowanych środków bezpieczeństwa, mających na celu minimalizację ryzyka utraty danych czy naruszenia poufności informacji. Wymogi te obejmują m.in. stosowanie szyfrowania przesyłanych i przechowywanych danych, wdrożenie systemów monitorowania oraz mechanizmów wczesnego wykrywania zagrożeń, a także regularne testowanie systemów informatycznych pod kątem podatności na

<sup>33</sup> Por. Microsoft Dostępne na: <https://learn.microsoft.com/pl-pl/legal/gdpr> (dostęp: 13.02.2025).

<sup>34</sup> Por. Apple, <https://www.apple.com/pl/legal/privacy/pl/governance/> (dostęp: 6.01.2025).

ataki. Dzięki takim rozwiązaniom możliwe jest nie tylko zabezpieczenie danych przed atakami zewnętrznymi, ale również ograniczenie skutków potencjalnych incydentów. Istotnym elementem regulacji jest również obowiązek współpracy dostawców usług chmurowych z organami odpowiedzialnymi za cyberbezpieczeństwo. Wdrożenie procedur raportowania incydentów oraz udział w krajowych systemach wczesnego ostrzegania umożliwia szybkie reagowanie na zagrożenia oraz koordynację działań naprawczych na poziomie krajowym. Z perspektywy użytkowników usług chmurowych, implementacja ustawy o krajowym systemie cyberbezpieczeństwa przekłada się na wyższy poziom ochrony przechowywanych danych. Użytkownicy mogą oczekiwać, że ich dane będą zabezpieczone zgodnie z najwyższymi standardami bezpieczeństwa, co jest niezbędne w sytuacjach, gdy informacje te mają kluczowe znaczenie w funkcjonowaniu firmy czy instytucji. W przypadku wystąpienia incydentów, mechanizmy przewidziane przez ustawę umożliwiają szybką interwencję oraz podejmowanie działań naprawczych, co może obejmować również procedury odzyskiwania danych lub rekompensatę strat wynikłych z naruszeń bezpieczeństwa<sup>35</sup>.

Dostawcy usług chmurowych są zobowiązani do wdrożenia i utrzymania kompleksowych mechanizmów ochrony systemów informatycznych, które gwarantują wysoki poziom bezpieczeństwa przetwarzanych danych. Konieczne jest stosowanie rozwiązań technicznych oraz organizacyjnych, umożliwiających ciągłe monitorowanie zagrożeń, identyfikację potencjalnego ryzyka oraz podejmowanie szybkich działań naprawczych. Wśród kluczowych wymagań znajduje się wdrożenie systemu zarządzania bezpieczeństwem informacji, który pozwala na bieżącą analizę stanu zabezpieczeń, regularne testowanie systemów oraz aktualizację procedur bezpieczeństwa. Istotnym aspektem obowiązków jest opracowanie i realizacja procedur reagowania na incydenty, co umożliwia szybkie wykrycie i skuteczne usunięcie skutków ewentualnych ataków. Systemy alarmowe, narzędzia monitorujące oraz plany awaryjne stanowią fundament działań, które pozwalają na minimalizowanie skutków zagrożeń oraz przywracanie ciągłości świadczenia usług. Równie ważna jest implementacja mechanizmów ochrony danych, takich jak szyfrowanie, kontrola dostępu i ochrona przed nieautoryzowanym wglądem. Współpraca z organami nadzorczymi oraz terminowe zgłaszanie incydentów to kolejne elementy systemu bezpieczeństwa, które wzmacniają ochronę całej infrastruktury cyfrowej. Dostawcy usług chmurowych muszą udostępniać niezbędne informacje oraz współpracować podczas audytów i kontroli, co umożliwia skuteczną analizę zagrożeń oraz wdrażanie działań naprawczych<sup>36</sup>.

Chmury obliczeniowe zmieniły sposób przechowywania i udostępniania danych, wprowadzając nowe wyzwania w zakresie ochrony własności intelektualnej. Umieszczenie pliku na zewnętrznym serwerze, który jest częścią infrastruktury

<sup>35</sup> Por. K. Wiśniewska, Przechowywanie danych w chmurze w perspektywie dyrektywy w sprawie niektórych aspektów umów o dostarczenie treści cyfrowych i usług <https://uokik.gov.pl/Download/554> (dostęp: 9.02.2025).

<sup>36</sup> Por. M. Kruk, Obowiązki dostawców usług cyfrowych na gruncie ustawy o krajowym systemie cyberbezpieczeństwa, [https://repozytorium.uni.wroc.pl/Content/122487/PDF/04\\_Obowiazki\\_dostawcow\\_uslug\\_cyfrowych.pdf](https://repozytorium.uni.wroc.pl/Content/122487/PDF/04_Obowiazki_dostawcow_uslug_cyfrowych.pdf) (dostęp: 11.02.2025).



dostawcy usług, oznacza jego zapis w postaci cyfrowej, co budzi pytania o to, czy taki zapis należy traktować jako zwielokrotnienie utworu. W praktyce operacja ta nie wymaga uzyskania zgody twórcy, o ile mieści się w granicach dozwolonego użytku, zwłaszcza gdy dotyczy celów prywatnych i nie wiąże się z działalnością komercyjną. Nowoczesne technologie skłaniają do ponownej analizy tradycyjnych koncepcji prawa autorskiego, które muszą być reinterpretowane w kontekście globalnej dystrybucji treści oraz automatycznych operacji wykonywanych przez systemy przechowywania danych. Samo przesłanie pliku do systemu chmurowego może być postrzegane jako utworzenie kopii, co w niektórych sytuacjach może kolidować z wyłącznymi prawami twórców do reprodukcji ich dzieł. Konieczne jest znalezienie równowagi między ochroną praw autorskich a swobodnym dostępem do zasobów cyfrowych, co wymaga elastycznego podejścia do interpretacji przepisów w świetle nowych możliwości technicznych. Równocześnie istotne staje się określenie granic, w których operacje wykonywane automatycznie przez systemy chmurowe mogą być uznane za dozwolony użytek, bez naruszania praw właścicieli utworów<sup>37</sup>.

Równolegle z rozwojem usług chmurowych pojawia się kluczowe zagadnienie związane z prawną odpowiedzialnością dostawców tych usług za przechowywane w nich treści. W systemie prawnym Stanów Zjednoczonych istnieje zasada *safe harbor* związana z *Digital Millennium Copyright Act*<sup>38</sup>, która stanowi ochronę dla dostawców usług internetowych, w tym także chmurowych, przed odpowiedzialnością za naruszenie praw autorskich przez ich użytkowników. Warunkiem tej ochrony jest ich szybka reakcja na zgłoszenia o naruszeniach, polegająca na usunięciu nielegalnych treści. Zasada ta odgrywa istotną rolę w kształtowaniu praktyki korzystania z chmur obliczeniowych, ponieważ daje użytkownikom pewność, że dostawcy usług chmurowych nie ponoszą odpowiedzialności za treści, które są wgrywane na ich serwery przez osoby trzecie. W kontekście prawa autorskiego oznacza to, że operatorzy takich usług nie muszą przeprowadzać skomplikowanej kontroli treści przed ich umieszczeniem. Mimo tej ochrony, dostawcy usług chmurowych mają obowiązek usunięcia treści, które naruszają prawa autorskie po otrzymaniu odpowiedniego zgłoszenia. Ten mechanizm pozwala na politykę czystych rąk dla operatorów, jednocześnie minimalizując ryzyko nielegalnego korzystania z materiałów chronionych prawami autorskimi w Internecie. Kalkulacja ta ma na celu balansowanie odpowiedzialności między twórcami treści a dostawcami technologii, przy jednoczesnym stymulowaniu rozwoju rosnącej gospodarki cyfrowej. Rozwój technologii cyfrowych i globalny zasięg usług internetowych wymagają ponownego przemyślenia pojęć związanych z kopiowaniem oraz zwielokrotnianiem utworu. Automatyczne tworzenie kopii przy przesyłaniu danych do serwerów zewnętrznych nie zawsze musi być traktowane jako naruszenie praw twórców. Istotnym elementem tego zagadnienia jest również kwestia odpowiedzialności prawnej dostawców usług chmurowych za treści umieszczane przez użytkowników. W systemie prawnym,

<sup>37</sup> Por. L. Determann, *What Happens in the Cloud: Software as a Service and Copyrights*, <https://lawcat.berkeley.edu/nanna/record/1126823/files/fulltext.pdf?withWatermark=0&withMetadata=0&registerDownload=1&version=1> (dostęp: 5.02.2025).

<sup>38</sup> Dalej DMCA.

w którym funkcjonuje zasada *safe harbor*, platformy internetowe i chmurowe są chronione przed odpowiedzialnością za naruszenia praw autorskich, o ile podejmują szybkie działania w przypadku zgłoszeń o nielegalnych treściach. Adaptacja przepisów do zmieniającego się środowiska cyfrowego wymaga stałego poszukiwania rozwiązań, które umożliwią skuteczną ochronę własności intelektualnej bez ograniczania innowacyjności i rozwoju technologii. Wprowadzenie jasnych reguł dotyczących odpowiedzialności prawnej oraz granic dozwolonego użytku pozwala na budowanie bezpiecznego środowiska, w którym zarówno twórcy, jak i użytkownicy mogą korzystać z zalet nowoczesnych systemów przechowywania danych. Kluczowe jest zapewnienie, by procedury szybkiego reagowania na naruszenia były skuteczne<sup>39</sup>.

Orzecznictwo sądowe, które precyzyjnie określa zakres ochrony praw autorskich, wywiera istotny wpływ na rynek usług cyfrowych, wpływając na strategie biznesowe firm działających w obszarze *cloud computingu*. Dokładne ustalenie granic ochrony własności intelektualnej umożliwia przedsiębiorstwom lepsze zarządzanie ryzykiem prawnym, a jednocześnie kształtuje warunki, w których mogą wprowadzać innowacyjne rozwiązania technologiczne. Z drugiej strony, rygorystyczna interpretacja przepisów dotyczących ochrony praw autorskich może skutkować obciążeniem odpowiedzialnością prawną, co wpływa na ostrożność przy podejmowaniu decyzji inwestycyjnych. Firmy działające w chmurze muszą równoważyć innowacyjność z przestrzeganiem prawa, dostosowując się do zmian regulacyjnych, co sprzyja rozwojowi gospodarki cyfrowej oraz zwiększa innowacyjność i konkurencyjność rynku usług chmurowych w Europie<sup>40</sup>.

Różnice w podejściu do regulacji w poszczególnych jurysdykcjach przekładają się na zróżnicowane standardy ochrony własności intelektualnej, co komplikuje funkcjonowanie usług chmurowych na arenie międzynarodowej. Niejednolity system prawny może prowadzić do rozbieżności w interpretacji przepisów dotyczących kopiowania, zwielokrotniania i udostępniania treści, co w rezultacie wpływa na stabilność operacyjną oraz inwestycje w sektorze technologii cyfrowych. Konieczne staje się poszukiwanie rozwiązań umożliwiających ujednolicenie przepisów na poziomie globalnym. Wspólne standardy prawne mogłyby zapewnić większą pewność zarówno dostawcom usług chmurowych, jak i ich użytkownikom, upraszczając transgraniczne operacje oraz ograniczając ryzyko związane z różnicami w lokalnych systemach prawnych. Standaryzacja regulacji w zakresie ochrony praw autorskich sprzyjałaby nie tylko efektywności działania przedsiębiorstw, ale także wspierała innowacje poprzez tworzenie bardziej przewidywalnego środowiska inwestycji w technologie cyfrowe. Harmonizacja przepisów umożliwiłaby sprawniejsze rozwiązywanie sporów prawnych oraz ułatwiłaby przepływ danych między państwami, co jest kluczowe do funkcjonowania globalnych usług chmurowych. Ujednolicone reguły ochrony własności intelektualnej przyczyniłyby się do redukcji kosztów

<sup>39</sup> Por. M.A. Melzer, Copyright Enforcement in the Cloud, <https://ir.lawnet.fordham.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1492&context=iplj> (dostęp: 3.02.2025).

<sup>40</sup> Por. J. Lerner, G. Rafert, Lost in the Clouds: The Impact of Copyright Scope on Investment in Cloud Computing Ventures, <https://www.hbs.edu/faculty/Pages/item.aspx?num=43482> (dostęp: 2.02.2025).

operacyjnych, eliminując potrzebę dostosowywania się do odmiennych wymogów prawnych w każdym kraju z osobna. Taki system prawny zwiększałby także konkurencyjność rynku, umożliwiając łatwiejszą ekspansję usług na nowe rynki przy jednoczesnym zachowaniu wysokich standardów ochrony praw autorskich. Międzynarodowa współpraca oraz dialog między państwami są kluczowe w osiągnięciu tego celu, ponieważ pozwalają na wypracowanie kompromisowych rozwiązań, które z jednej strony chronią prawa twórców, a z drugiej sprzyjają rozwojowi technologii i swobodnemu przepływowi informacji. W efekcie, stworzenie globalnego, spójnego systemu regulacji mogłoby stanowić fundament stabilnego rozwoju gospodarki cyfrowej, przynosząc korzyści wszystkim uczestnikom rynku, od innowacyjnych startupów po międzynarodowe korporacje<sup>41</sup>.

Usługi chmurowe umożliwiają przechowywanie, przetwarzanie i udostępnianie treści cyfrowych na skalę międzynarodową, co wiąże się z występowaniem problemów dotyczących właściwej jurysdykcji oraz stosowania różnych systemów prawnych. Wielość lokalizacji serwerów, zróżnicowane regulacje krajowe oraz brak jednolitej interpretacji przepisów dotyczących praw autorskich sprawiają, że ustalenie, która jurysdykcja powinna rozstrzygać spory związane z naruszeniami własności intelektualnej, staje się wyzwaniem. W takiej sytuacji określenie miejsca, w którym doszło do naruszenia praw autorskich, oraz ustalenie odpowiedzialności za naruszenie staje się skomplikowanym procesem, wymagającym precyzyjnego dopasowania przepisów międzynarodowych do specyfiki cyfrowej dystrybucji treści. Równocześnie, odpowiedzialność dostawców usług chmurowych w zakresie ochrony praw autorskich jest przedmiotem intensywnych analiz. W miarę jak dane i treści są przetwarzane w rozproszonych lokalizacjach, konieczne jest wprowadzenie mechanizmów umożliwiających skuteczne monitorowanie oraz egzekwowanie przepisów o ochronie własności intelektualnej. Kluczową kwestią pozostaje ustalenie, na jakich zasadach można przypisać odpowiedzialność za ewentualne naruszenia prawa autorskiego, w tym czy i w jakim zakresie obowiązki te dotyczą zarówno dostawców usług, jak i użytkowników korzystających z usług chmurowych<sup>42</sup>.

W kontekście polskiego systemu prawnego, charakter umowy Software as a Service stanowi kluczowy element regulacji stosunków między dostawcą a odbiorcą usług chmurowych. Umowy te, będące specyficzną formą kontraktu, precyzują zasady korzystania z oprogramowania udostępnianego w modelu abonamentowym, gdzie oprogramowanie pozostaje własnością dostawcy, a użytkownik otrzymuje jedynie prawo do korzystania z usługi. Kluczowym aspektem tych umów jest określenie zakresu licencji, która umożliwia dostęp do aplikacji oraz zapewnia ochronę praw autorskich, jednocześnie uwzględniając kwestie związane z modyfikacjami, aktualizacjami oraz ewentualnymi naruszeniami praw własności intelektualnej. Precyzyjne sformułowanie postanowień umownych jest niezbędne, aby w sytuacjach

---

<sup>41</sup> Por. K. Kariyawasam, C. Talagala, *Cloud Computing and the Future of Copyright Law*, [https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract\\_id=3110398](https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=3110398) (dostęp: 4.02.2025).

<sup>42</sup> Por. A. Fortuna, *Jurysdykcja w sprawach z zakresu prawa autorskiego w chmurze obliczeniowej*, <https://skubisz.pl/jurysdykcja-w-sprawach-z-zakresu-prawa-autorskiego-w-chmurze-obliczeniowej/> (dostęp: 11.02.2025).

spornych możliwe było jednoznaczne określenie obowiązków stron, a także aby zapewnić ochronę interesów obu stron umowy. W ramach polskiego prawa, umowy typu Software as a Service wymagają uwzględnienia zarówno przepisów dotyczących prawa autorskiego, jak i norm regulujących stosunki kontraktowe w obszarze usług elektronicznych. Umowy te muszą uwzględniać specyfikę funkcjonowania oprogramowania udostępnianego w chmurze, w tym nieustanny charakter świadczenia usługi, który różni się od tradycyjnego modelu sprzedaży oprogramowania jako produktu. Istotne staje się również zabezpieczenie danych przechowywanych w systemach chmurowych, a także określenie warunków odpowiedzialności za ewentualne przestoje lub błędy systemowe, które mogą wpływać na ochronę praw autorskich. W efekcie, umowy w modelu Software as a Service w polskim systemie prawnym stanowią przykład nowoczesnych rozwiązań, które odpowiadają na wyzwania związane z cyfryzacją i globalizacją usług informatycznych. Integracja regulacji dotyczących ochrony praw autorskich z postanowieniami umownymi pozwala na wypracowanie równowagi między interesami stron oraz umożliwia dynamiczne reagowanie na zmieniające się warunki rynkowe. W umowach regulujących świadczenie usług przechowywania danych często znajdują się klauzule, które definiują, w jakim zakresie dostawca ma prawo przetwarzać, modyfikować czy udostępniać treści przechowywane przez użytkownika. Tego rodzaju zapisy mają na celu zapewnienie prawidłowego funkcjonowania systemu, optymalizację wydajności czy utrzymanie bezpieczeństwa infrastruktury. Jednocześnie muszą być formułowane w sposób gwarantujący, że nie dochodzi do naruszenia integralności utworu oraz do ograniczenia osobistych praw twórców, których ochrona stanowi fundament ustawy o prawie autorskim i prawach pokrewnych. Kluczowe znaczenie ma również właściwe wyważenie interesów stron umowy. Z jednej strony, niezbędne jest umożliwienie usługodawcy działania w ramach konserwacji systemu, aktualizacji oprogramowania czy wprowadzania poprawek technicznych. Z drugiej strony, nadmierna ingerencja w treści przechowywane przez użytkowników może prowadzić do ograniczenia praw autorskich i utrudniać egzekwowanie roszczeń w przypadku naruszeń. Umowy zawierane na zasadzie adhezyjnej często przenoszą ryzyko wynikające z ewentualnych sporów o naruszenie praw autorskich na użytkownika, co wymusza szczególną ostrożność przy wyborze materiałów do przechowywania w chmurze. Odpowiedzialność za naruszenia praw autorskich w środowisku chmurowym obejmuje zarówno szkody bezpośrednie, wynikające z nieautoryzowanego kopiowania czy modyfikacji utworów, jak i szkody pośrednie, związane na przykład z utratą reputacji lub konsekwencjami finansowymi wynikającymi z długotrwałych sporów sądowych. Z tego względu klauzule umowne dotyczące praw autorskich powinny być formułowane w sposób precyzyjny i zgodny z obowiązującymi przepisami, aby nie ograniczały nadmiernie możliwości ochrony praw twórców, a jednocześnie umożliwiały sprawne funkcjonowanie usług chmurowych<sup>43</sup>.

---

<sup>43</sup> Por. S. Malkowski, *Charakter prawny umowy Software as a Service w polskim systemie prawnym*, [https://repozytorium.uni.wroc.pl/Content/136425/PDF/06\\_S\\_Malkowski\\_Charakter\\_prawny\\_umowy\\_Software\\_as\\_a\\_Service\\_w\\_polskim\\_systemie\\_prawnym.pdf](https://repozytorium.uni.wroc.pl/Content/136425/PDF/06_S_Malkowski_Charakter_prawny_umowy_Software_as_a_Service_w_polskim_systemie_prawnym.pdf) (dostęp: 10.02.2025).

Zmiany na rynku technologii cyfrowych i rosnące znaczenie usług przechowywania danych w chmurze wymagają ciągłej adaptacji przepisów prawnych do nowych realiów. Konieczne jest, aby regulacje prawne nadążały za zmianami technologicznymi, zapewniając równocześnie ochronę praw autorskich oraz wspierając innowacyjność usług chmurowych. Wymaga to współpracy ustawodawcy z dostawcami usług oraz bieżącej weryfikacji umów pod kątem zgodności z międzynarodowymi standardami ochrony własności intelektualnej.

Użytkownicy chmur obliczeniowych w Polsce korzystają z szeregu praw chronionych przez ustawę o prawach konsumentów, która reguluje zasady dotyczące umów zawieranych na odległość oraz poza lokalem przedsiębiorstwa. W kontekście usług chmurowych, często dostarczanych w formie treści cyfrowych, kluczowe znaczenie ma kilka aspektów. Przede wszystkim, konsument ma prawo odstąpić od umowy zawartej na odległość w terminie 14 dni bez podawania przyczyny, a w przypadku umów zawartych podczas nieumówionej wizyty przedsiębiorcy, termin ten wynosi 30 dni. To prawo obejmuje również umowy dotyczące dostarczania treści cyfrowych i usług cyfrowych, co oznacza, że użytkownik może zrezygnować z usługi chmurowej w określonym czasie<sup>44</sup>.

Zgodnie z nowelizacją ustawy o prawach konsumenta, która weszła w życie 1 stycznia 2023 r., przedsiębiorcy są zobowiązani do zapewnienia, że dostarczane treści lub usługi cyfrowe są zgodne z umową. Przedsiębiorcy oferujący usługi chmurowe muszą przestrzegać obowiązków informacyjnych wobec konsumentów, co obejmuje dostarczenie jasnych informacji o warunkach umowy, takich jak cena, zakres usług oraz procedury reklamacyjne. Użytkownicy muszą być informowani o wszelkich istotnych aspektach umowy przed jej zawarciem przypadku stwierdzenia niezgodności treści cyfrowej lub usługi cyfrowej z umową, konsument ma prawo zgłosić reklamację. Przedsiębiorca odpowiada za wady ujawnione w ciągu dwóch lat od dostarczenia usługi. W sytuacji, gdy naprawa lub wymiana są niemożliwe lub wymagają nadmiernych kosztów, konsument może żądać obniżenia ceny lub odstąpienia od umowy. Nowe przepisy wprowadzają również obowiązek dostarczania aktualizacji, w tym aktualizacji zabezpieczeń, dla towarów z elementami cyfrowymi, takich jak smartfony czy tablety. Ma to na celu zapewnienie, że produkty te pozostają zgodne z umową przez cały okres ich użytkowania<sup>45</sup>.

Nowe regulacje dotyczą nie tylko tradycyjnych form sprzedaży, ale również sytuacji, gdy konsument udostępnia swoje dane osobowe w zamian za dostęp do treści cyfrowych. Jest to istotne w kontekście wielu usług chmurowych, które oferują darmowe wersje w zamian za dane użytkowników. Implementacja dyrektyw unijnych do polskiego prawa konsumenckiego ma na celu zwiększenie ochrony konsumentów w dynamicznie rozwijającym się środowisku cyfrowym. Zmiany te mają szczególne znaczenie dla sektora usług chmurowych, który staje się coraz bardziej powszechny zarówno w życiu prywatnym, jak i w działalności gospodarczej<sup>46</sup>.

<sup>44</sup> Ustawa z dnia 30 maja 2014 r. o prawach konsumenta (Dz.U. 2014 poz. 827).

<sup>45</sup> Ustawa z dnia 1 grudnia 2022 r. o zmianie ustawy o prawach konsumenta oraz niektórych innych ustaw (Dz.U. 2022 poz. 2581).

<sup>46</sup> Dyrektywa Parlamentu Europejskiego i Rady (UE) 2019/770 z dnia 20 maja 2019 r. w sprawie niektórych aspektów umów o dostarczanie treści cyfrowych i usług cyfrowych.

Dostawcy usług chmurowych mają obowiązek zapewnienia pełnej przejrzystości informacji, co stanowi fundament budowania zaufania pomiędzy usługodawcą a użytkownikiem. W ramach tego zobowiązania prezentowane są szczegółowe opisy charakterystyki oferowanych usług, warunki cenowe i płatności, a także określone są zasady dotyczące okresu obowiązywania umowy oraz procedury jej rozwiązania. Informacje te obejmują także dane kontaktowe oraz klarowne wytyczne dotyczące składania reklamacji, co umożliwia konsumentom szybkie i efektywne reagowanie w sytuacjach problemowych. Obecny rynek chmur obliczeniowych wymaga, aby każdy użytkownik miał dostęp do rzetelnych danych, pozwalających na świadome podejmowanie decyzji. Dlatego informacje o usłudze muszą być nie tylko kompletne, ale również zrozumiałe i łatwo dostępne, co umożliwia porównanie różnych ofert oraz ocenę ich zgodności z indywidualnymi potrzebami<sup>47</sup>.

Dostawcy usług chmurowych są zobowiązani do zapewnienia najwyższego poziomu bezpieczeństwa danych konsumentów, co obejmuje zarówno wdrożenie zaawansowanych środków technicznych, jak i kompleksowych procedur organizacyjnych. Kluczowym elementem tego zadania jest zastosowanie mechanizmów zapobiegających utracie danych, takich jak systemy backupu i odzyskiwania po awarii, które pozwalają na szybkie przywrócenie pełnej funkcjonalności usług nawet w przypadku wystąpienia nieprzewidzianych incydentów. Utrzymanie ciągłości działania usług jest realizowane poprzez skrupulatne przestrzeganie warunków umownych, w których określony jest poziom dostępności działań zgodnie z ustalonymi wskaźnikami SLA. Dostawcy są zobowiązani do zapewnienia, że wszystkie umowy oraz warunki świadczenia usług są zgodne z obowiązującym prawem konsumenckim. W praktyce oznacza to, że umowy muszą być sporządzane w sposób przejrzysty i uczciwy, z pełnym poszanowaniem praw konsumentów. Istotnym elementem tych regulacji jest unikanie stosowania nieuczciwych klauzul umownych, które mogłyby naruszać równowagę między stronami i ograniczać możliwości ochrony interesów użytkowników. Prawo do odstąpienia od umowy stanowi kolejny filar ochrony konsumentów w obszarze usług chmurowych. Umowy powinny jasno określać warunki, na jakich użytkownicy mogą zrezygnować z usługi, co daje im poczucie bezpieczeństwa i pewność, że nie zostaną obciążeni niekorzystnymi konsekwencjami w razie zmiany decyzji<sup>48</sup>.

Mają oni także obowiązek jasno informować o wtórnym wykorzystaniu danych konsumentów. Powinni oni wyraźnie oddzielać informacje o danych wykorzystywanych wyłącznie do technicznego działania usługi, na przykład przechowywanie plików, uwierzytelnianie, od danych przetwarzanych w celach komercyjnych, takich jak marketing, profilowanie czy sprzedaż danych partnerom. Gdy dostawca opracowuje nowe sposoby wykorzystania treści i informacji transakcyjnych, powinien powiadomić o tym konsumenta i uzyskać jego zgodę przed wdrożeniem nowego wykorzystania<sup>49</sup>.

<sup>47</sup> Por. T. Dolny, Consumers in the cloud: EU consumer protection in cloud computing contracts, <https://cris.maastrichtuniversity.nl/en/publications/consumers-in-the-cloud-eu-consumer-protection-in-cloud-computing-> (dostęp: 13.01.2025).

<sup>48</sup> Por. K. McGillivray, A right too far? Requiring cloud service providers to deliver adequate data security to consumers, <https://academic.oup.com/ijlit/article/25/1/1/2525429?login=false> (dostęp: 6.02.2025).

<sup>49</sup> Por. C. Reed, Cunningham A., Caveat Consumer? – Consumer Protection and Cloud Com-

Dbałość o pełną transparentność w zakresie informowania o wtórnym wykorzystaniu danych konsumentów jest kluczowa, aby wyraźnie oddzielić wykorzystanie danych niezbędnych do technicznego funkcjonowania usługi od operacji związanych z modelem biznesowym dostawcy. Użytkownik powinien mieć jasność co do tego, które dane są wykorzystywane do zapewnienia ciągłości działania i optymalizacji technicznych, a które mogą być przetwarzane w celach komercyjnych lub rozwojowych, co pozwala na pełną kontrolę nad swoimi informacjami. W sytuacji, gdy pojawiają się nowe sposoby wykorzystania treści oraz informacji transakcyjnych, konieczne jest nie tylko ich wdrożenie, ale również uprzednie poinformowanie konsumentów o planowanych zmianach. Pozyskanie zgody użytkownika na wprowadzenie takich rozwiązań stanowi istotny element ochrony prywatności i budowania zaufania między stronami. Taka procedura umożliwia konsumentom świadome decydowanie o udostępnianiu swoich danych i daje im możliwość wyrażenia sprzeciwu, jeśli proponowane zmiany nie spełniają ich oczekiwań lub naruszają ich prawa<sup>50</sup>. Ma to szczególne znaczenie w kontekście analizy przypadków naruszenia danych w chmurach, ponieważ brak przejrzystości i zgody użytkownika często prowadzi do utraty kontroli nad danymi oraz zwiększa ryzyko incydentów związanych z ich nieuprawnionym wykorzystaniem.

Dostawcy darmowych usług chmurowych mają obowiązek przestrzegania tych samych zasad, co dostawcy tradycyjnych usług płatnych. Choć konsumenci nie płacą bezpośrednio za korzystanie z tych usług, dostawcy zazwyczaj generują dochody poprzez wykorzystanie informacji osobowych użytkowników. Oznacza to, że powinni oni równie odpowiedzialnie podchodzić do kwestii ochrony danych, przejrzystości wytycznych dotyczących prywatności oraz realizacji zobowiązań umownych, jak w przypadku usług, za które konsumenci bezpośrednio płacą. Równocześnie zapewnienie takich samych standardów usługom płatnym i bezpłatnym pozytywnie wpływa na konkurencję na rynku chmurowych technologii. Oferujący darmowe rozwiązania powinni podlegać tym samym zasadom, jakie obowiązują w przypadku usług płatnych, co stanowi gwarancję równego traktowania wszystkich użytkowników. Konsumenci nie ponoszą bezpośrednich kosztów związanych z korzystaniem z bezpłatnych usług, natomiast dostawcy czerpią zyski z przetwarzania i analizy danych osobowych użytkowników. Taki model biznesowy wymaga stosowania jednolitych standardów ochrony konsumentów, aby zagwarantować, że informacje są wykorzystywane w sposób przejrzysty i zgodny z obowiązującymi przepisami<sup>51</sup>.

Konsumenci, których dane zostały naruszone w wyniku wycieku z chmury, mogą domagać się przede wszystkim informacji o incydencie. Firmy są zobowiązane do szybkiego i przejrzystego informowania użytkowników o incydentach

---

puting Part 1 – Issues of Definition in the Cloud, [https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract\\_id=2202758](https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=2202758) (dostęp: 13.01.2025).

<sup>50</sup> Por. K. Kariyawasam, C. Talagala, Contracts for Clouds, Revisited: An Analysis of the Standard Contracts for 40 Cloud Computing Services, [https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract\\_id=3624712](https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=3624712) (dostęp: 11.01.2025).

<sup>51</sup> Por. K. Pande Joshi, L. Elluri, Consumer Protection in Cloud Computing Services: Recommendations for Best Practices from a Consumer Federation of America Retreat on Cloud Computing, <https://consumerfed.org/pdfs/Cloud-report-2010.pdf> (dostęp: 14.01.2025).

naruszenia danych, co jest kluczowe do umożliwienia konsumentom podjęcia odpowiednich działań ochronnych. Ponadto, użytkownicy mają prawo żądać dostępu do swoich danych osobowych oraz informacji o tym, jak są one przetwarzane przez dostawcę usług chmurowych. Mogą również domagać się usunięcia swoich danych, jeśli nie są one już potrzebne, lub jeśli wycofali zgodę na ich przetwarzanie. W przypadku poniesienia strat w wyniku naruszenia danych, konsumenci mogą dochodzić odszkodowania od dostawców usług, którzy nie spełnili wymogów bezpieczeństwa. Wiele przepisów prawnych przewiduje możliwość składania pozwów cywilnych w takich sytuacjach. Firmy powinny także jasno przedstawiać warunki korzystania z ich usług, w tym szczegółowe informacje dotyczące polityki prywatności oraz zabezpieczeń stosowanych do ochrony danych konsumentów<sup>52</sup>.

Po incydentach związanych z naruszeniem danych, konsumenci często zmieniają swoje nawyki dotyczące udostępniania informacji oraz stają się bardziej ostrożni w korzystaniu z usług online. Regulacje dotyczące ochrony danych nakładają na dostawców chmur obowiązki związane z bezpieczeństwem danych oraz informowaniem konsumentów o naruszeniach. W Europie RODO wymaga od firm natychmiastowego powiadamiania organu nadzorczego oraz osób dotkniętych naruszeniem w ciągu 72 godzin od jego wystąpienia. W Stanach Zjednoczonych sytuacja jest bardziej skomplikowana, ponieważ przepisy różnią się w zależności od stanu, co może prowadzić do zamieszania zarówno dla konsumentów, jak i dla firm działających w wielu jurysdykcjach<sup>53</sup>.

Konsumenci mają szereg praw i możliwości dochodzenia roszczeń w przypadku wycieku danych z chmury. Jednocześnie, firmy korzystające z usług chmurowych muszą być świadome złożoności prawnych i operacyjnych związanych z przechowywaniem danych w różnych jurysdykcjach oraz podejmować proaktywne kroki w celu ochrony danych konsumentów. Konsumenci, którzy otrzymają adekwatne wsparcie po incydencie, są bardziej skłonni kontynuować współpracę z firmą, mimo wcześniejszych problemów. Wybór konkretnej formy rekompensaty może wpłynąć na postrzeganie całej organizacji i jej zdolność do dbania o bezpieczeństwo danych, co przekłada się na długoterminową lojalność oraz pozytywne intencje korzystania z oferowanych usług. Regulacje prawne omówione w tym rozdziale stanowią punkt wyjścia do analizy rzeczywistych incydentów wycieków danych, pozwalając ocenić, w jakim stopniu obowiązujące przepisy były przestrzegane lub naruszone w praktyce.

---

<sup>52</sup> Por. J. Lerner, G. Rafert, *Are consumers well protected in cloud computing contracts?*, <https://www.maastrichtuniversity.nl/blog/2024/03/are-consumers-well-protected-cloud-computing-contracts> (dostęp: 9.02.2025).

<sup>53</sup> Por. D. Kolevski, K. Michael, R. Abbas, M. Freeman, Dostępne na: <https://par.nsf.gov/servlets/purl/10344523> (dostęp: 12.01.2025).



### 3. ANALIZA WYBRANYCH INCYDENTÓW NARUSZEŃ DANYCH W CHMURACH

W niniejszym rozdziale przeprowadzono analizę przyczynowo-skutkową, która umożliwia kompleksowe zrozumienie mechanizmów leżących u podstaw incydentów naruszeń bezpieczeństwa danych. Metoda ta została wybrana ze względu na jej zdolność do identyfikacji bezpośrednich przyczyn zdarzeń, jak i długofalowych konsekwencji oraz do wyciągania wniosków, mających na celu zapobieganie podobnym sytuacjom w przyszłości. Pozwala ona na prześledzenie sekwencji zdarzeń od momentu zaistnienia luki w zabezpieczeniach, przez etap eskalacji ataku aż po skutki społeczne, prawne i finansowe. Jest to niezbędne w kontekście oceny wpływu cyberincydentów na organizacje i ich otoczenie.

Metoda ta została wyselekcjonowana jako optymalne podejście ze względu na jej wartość praktyczną i eksplikatywną<sup>54</sup>. W przypadku badania incydentów cyberbezpieczeństwa kluczowe jest nie tylko opisanie faktów, ale także zrozumienie zależności między czynnikami technicznymi, proceduralnymi i ludzkimi, które umożliwiły atak. Wnosi ona do pracy strukturalizację procesu badawczego, umożliwiając weryfikację hipotez dotyczących źródła problemów oraz ocenę skuteczności podjętych działań naprawczych. Ponadto, pozwala na wyodrębnienie uniwersalnych wzorców i rekomendacji dla sektora IT, wykraczających poza analizę pojedynczych przypadków.

Metoda ta została wprowadzona w następujących krokach, odpowiadających strukturze każdego z omówionych przypadków:

- szczegóły incydentu – precyzyjne określenie czasu, podmiotów zaangażowanych oraz kontekstu operacyjnego;
- mechanizm ataku – identyfikacja technik wykorzystanych przez sprawców, źródeł podatności oraz procesu eskalacji naruszenia;
- skala naruszenia – ilościowa i jakościowa ocena zakresu;
- skutki – analiza konsekwencji dla organizacji oraz użytkowników;
- działania naprawcze – ocena reakcji poszkodowanych firm;
- wnioski – synteza lekcji wyciągniętych z incydentu.

Zastosowanie powyższego schematu pozwoliło nie tylko opisać naruszenia, ale też ujawnić systemowe słabości w cyberbezpieczeństwie, takie jak: zaniechania w aktualizacji haseł, brak szyfrowania danych czy niewystarczające szkolenia pracowników. Metoda ta umożliwiła również wskazanie powtarzalnych czynników ryzyka oraz wypracowanie modelowych rozwiązań, mających na celu minimalizację podobnych zagrożeń w przyszłości. Tym samym, ten opis stanowi nie tylko studium przypadków, ale także praktyczny przewodnik dla organizacji dążących do wzmocnienia swojej odporności na cyberataki.

Pierwszym przykładem jest Snowflake, wiodąca platforma do przechowywania i analizy danych w chmurze, która padła ofiarą poważnego wycieku danych. Atak rozpoczął się w połowie kwietnia 2024 r., kiedy grupa cyberprzestępcza UNC5537,

---

<sup>54</sup> Synonim.net, Synonimy, <https://synonim.net/synonim/eksplikatywny> (dostęp: 15.05.2025).

znana również jako ShinyHunters, rozpoczęła kampanię ataków na konta klientów Snowflake. Atakujący wykorzystali skradzione dane logowania, które były dostępne na forach cyberprzestępczych, aby uzyskać nieautoryzowany dostęp do środowisk Snowflake należących do różnych organizacji<sup>55</sup>.

ShinyHunters wykorzystali kilka kluczowych mechanizmów, aby przeprowadzić atak, jak:

- Wykorzystanie skradzionych danych logowania – grupa UNC5537 zakupiła dane logowania na forach cyberprzestępczych, które były wcześniej skradzione za pomocą złośliwego oprogramowania typu infostealer<sup>56</sup>. Te dane logowania, często niezaktualizowane od lat, pozwoliły na dostęp do kont Snowflake.
- Brak uwierzytelniania wieloskładnikowego<sup>57</sup> – większość skompromitowanych kont nie miała włączonej MFA, co umożliwiło atakującym dostęp do kont tylko za pomocą ważnych nazw użytkowników i haseł.
- Wykorzystanie słabych punktów w API – atakujący wykorzystali luki w zabezpieczeniach Snowflake, aby ominąć standardowe protokoły uwierzytelniania i uzyskać dostęp do wrażliwych danych<sup>58</sup>.

Skala naruszenia była znacząca, wpływając na około 165 organizacji, w tym takie firmy jak: Santander Group, Ticketmaster i Advance Auto Parts. Atakujący uzyskali dostęp do milionów rekordów klientów, w tym danych osobowych, finansowych i potencjalnie własności intelektualnej, takie jak poufne informacje, patenty czy innowacje. Atakującym udało się przejąć ogromne zbiory danych, obejmujące m.in. informacje o ponad 30 milionach kont bankowych, 28 milionach kart kredytowych oraz poufne dane personalne pracowników. Incydent związany z naruszeniem bezpieczeństwa w Snowflake doprowadził do licznych spraw sądowych, zaostreżenia nadzoru ze strony organów regulacyjnych oraz głośnych apeli o wzmocnienie standardów ochrony danych w rozwiązaniach chmurowych. Choć platforma została przywrócona do pełnej funkcjonalności, skutkiem wycieku były przejściowe utrudnienia w działaniu przedsiębiorstw korzystających z usług Snowflake<sup>59</sup>.

Po wykryciu wycieku danych platforma podjęła szereg istotnych działań naprawczych. Przede wszystkim niezwłocznie załatwiono lukę w systemie, wprowadzając niezbędne aktualizacje zabezpieczeń w interfejsach API, co skutecznie zablokowało możliwość kolejnych nieuprawnionych dostępów. Równolegle firma uruchomiła specjalny program wsparcia poszkodowanych klientów, oferując im szczegółowe instrukcje dotyczące ochrony danych oraz metod wykrywania potencjalnych naruszeń. Dodatkowo znacznie wzmocniono politykę bezpieczeństwa przez wdrożenie

---

<sup>55</sup> Por. StrongDM Team, Snowflake Data Breach – What Happened & How to Prevent It, [strongdm.com/what-is/snowflake-data-breach](https://strongdm.com/what-is/snowflake-data-breach) (dostęp: 25.03.2025).

<sup>56</sup> Oprogramowanie, które kradnie informacje z urządzenia.

<sup>57</sup> Dalej MFA.

<sup>58</sup> Por. D. Green, Snowflake Retro: Analyzing the Breach, [pushsecurity.com/blog/snowflake-retro](https://pushsecurity.com/blog/snowflake-retro) (dostęp: 25.03.2025).

<sup>59</sup> Por. StrongDM Team, Snowflake Data Breach – What Happened & How to Prevent It, [strongdm.com/what-is/snowflake-data-breach](https://strongdm.com/what-is/snowflake-data-breach) (dostęp: 25.03.2025).

zaostrzonych procedur uwierzytelniania oraz systematycznych przeglądów systemów pod kątem potencjalnych zagrożeń<sup>60</sup>.

Incydent związany z wyciekiem danych w Snowflake wyraźnie pokazał, że zapewnienie bezpieczeństwa w środowisku chmurowym to wspólne zadanie zarówno dostawców usług, jak i ich klientów, którzy powinni ściśle monitorować dostęp do swoich zasobów. Okazało się, że brak stosowania MFA znacząco ułatwił atak, co dobitnie potwierdza konieczność jego wdrażania jako podstawowego zabezpieczenia. Problemem okazało się także przechowywanie niezabezpieczonych danych uwierzytelniających na prywatnych urządzeniach pracowników czy w systemach do zarządzania projektami. W takich przypadkach szyfrowanie wrażliwych informacji staje się absolutną koniecznością. Kluczową lekcją z tej sytuacji jest również potrzeba regularnego szkolenia personelu w zakresie zasad cyberbezpieczeństwa, szczególnie dotyczących właściwego przechowywania i ochrony danych<sup>61</sup>.

Drugim przykładem jest Toyota Financial Services<sup>62</sup>, która w 2023 r. doświadczyła dwóch poważnych incydentów związanych z wyciekiem danych. Pierwszy incydent wynikał z nieprawidłowej konfiguracji chmurowej bazy danych, co przez niemal dekadę, od listopada 2013 do kwietnia 2023 r., umożliwiała nieuprawniony dostęp do danych lokalizacji pojazdów należących do 2,15 miliona klientów. Drugie, znacznie poważniejsze naruszenie, było skutkiem ataku ransomware<sup>63</sup> przeprowadzonego przez grupę Medusa, która zaatakowała europejskie i afrykańskie oddziały koncernu, uzyskując dostęp do poufnych informacji osobowych i finansowych. W grudniu 2023 r. TFS poinformowała klientów o zakresie wycieku, który obejmował pełne nazwiska, adresy, dane kontaktowe, informacje o umowach leasingowych oraz numery kont bankowych. Grupa hakerska Medusa przeprowadziła atak ransomware na TFS, wykorzystując lukę w oprogramowaniu Citrix Gateway, znaną jako Citrix Bleed, do wnिकnięcia do wewnętrznej sieci przedsiębiorstwa. Po skutecznym włamaniu cyberprzestępcy zażądali od Toyoty okupu w wysokości 8 milionów dolarów, grożąc upublicznieniem przejętych informacji w przypadku odmowy zapłaty. W celu udowodnienia skuteczności ataku, opublikowali wyciek próbki danych zawierającej wrażliwe dokumenty finansowe, faktury, zahasłowane dane logowań, skany dokumentów tożsamości oraz inne poufne materiały<sup>64</sup>.

Wyciek danych poważnie odbił się na Toyocie, narażając klientów na utratę prywatności, potencjalne oszustwa związane z tożsamością oraz znacząco szkodząc wizerunkowi marki. Koncern stanął przed koniecznością poniesienia znacznych kosztów likwidacji skutków incydentów, obejmujących zarówno odszkodowania

---

<sup>60</sup> Por. B. Gebremeskel, Understanding the Snowflake Data Breach: What Happened and What Is Affected, [teckpath.com/understanding-the-snowflake-data-breach-what-happened-and-what-is-affected](https://teckpath.com/understanding-the-snowflake-data-breach-what-happened-and-what-is-affected) (dostęp: 25.03.2025).

<sup>61</sup> Por. Understanding the Snowflake Data Breach and Its Implications, [kosmos.com/authentication/understanding-the-snowflake-data-breach-and-its-implications](https://kosmos.com/authentication/understanding-the-snowflake-data-breach-and-its-implications) (dostęp: 3.04.2025).

<sup>62</sup> Dalej TFS.

<sup>63</sup> *Ransomware* to rodzaj złośliwego oprogramowania, które blokuje dostęp do systemu lub szyfruje pliki i żąda okupu w zamian za przywrócenie dostępu.

<sup>64</sup> Por. S. Gatlan, Toyota Confirms Third-Party Data Breach Impacting Customers, [bleepingcomputer.com/news/security/toyota-confirms-third-party-data-breach-impacting-customers](https://bleepingcomputer.com/news/security/toyota-confirms-third-party-data-breach-impacting-customers) (dostęp: 3.04.2025).

dla klientów, jak i modernizację systemów zabezpieczeń. W reakcji na te zdarzenia Toyota wprowadziła nowe rozwiązania – zautomatyzowany system ciągłego nadzoru nad konfiguracją środowisk chmurowych i baz danych, mający zapobiegać podobnym incydentom w przyszłości. Jednocześnie firma zapewniła kompleksowe wsparcie poszkodowanym, w tym indywidualną pomoc w przypadku wystąpienia problemów związanych z wyciekiem<sup>65</sup>.

W marcu 2022 r. zespół ds. cyberbezpieczeństwa Safety Detectives odkrył, że duża liczba wrażliwych danych należących do tureckich linii lotniczych Pegasus Airlines była odbezpieczona online. Dane te były przechowywane w niezabezpieczonym kubelku AWS S3 – kontenerze w chmurze Amazon Web Services, służącym do przechowywania i organizowania danych w postaci plików z możliwością zarządzania dostępem i uprawnieniami<sup>66</sup>.

Zawierał on informacje związane z systemem Electronic Flight Bag<sup>67</sup>, używanym przez pilotów do zarządzania procesami w locie. W kubelku znajdowały się dane lotnicze, wykresy lotów, materiały nawigacyjne, dane osobowe załogi oraz kod źródłowy oprogramowania. Wyciek danych Pegasus Airlines był wynikiem błędu konfiguracji kubelka AWS S3, który pozostawiono bez ochrony hasłem. Zawierał on dane EFB, które były do wglądu dla każdego, kto miał dostęp do Internetu. Znajdowały się tam również pliki z hasłami w tekście jawnym oraz kluczami tajnymi, które mogły być wykorzystane do manipulowania wrażliwymi plikami<sup>68</sup>.

Wyciek danych mógł wpłynąć na bezpieczeństwo pasażerów i załogi Pegasus Airlines oraz innych linii lotniczych korzystających z oprogramowania Pegasus EFB. Ujawnienie tożsamości załogi naruszało tureckie prawo o ochronie danych osobowych, co mogło skutkować karą finansową do 183 000 dolarów. Ponadto, dostęp do kodów źródłowych i kluczy tajnych mógł umożliwić atakującemu manipulowanie danymi lotniczymi, co stwarzało potencjalne zagrożenie bezpieczeństwa lotów<sup>69</sup>.

Po odkryciu wycieku, Safety Detectives skontaktowało się z Pegasus Airlines, informując o problemie. Linia lotnicza szybko zabezpieczyła kubełek AWS S3, optymalizując jego ustawienia bezpieczeństwa. Ponadto, turecki organ ochrony danych osobowych KVKK<sup>70</sup> potwierdził wyciek i rozpoczął dochodzenie w tej sprawie<sup>71</sup>.

Incident z wyciekiem danych Pegasus Airlines ukazuje, że właściwe zarządzanie i prawidłowa konfiguracja usług chmurowych, takich jak AWS S3, mają kluczowe

---

<sup>65</sup> Por. P. Paganini, ZeroSevenGroup – Toyota Data Breach, [securityaffairs.com/167274/data-breach/zerosevengroup-toyota-data-breach.html](https://securityaffairs.com/167274/data-breach/zerosevengroup-toyota-data-breach.html) (dostęp: 7.04.2025).

<sup>66</sup> Por., S. Mathew, AWS Overview, listopad 2014, <https://www.sysfore.com/Assets/PDF/aws-overview.pdf> (dostęp: 24.04.2025).

<sup>67</sup> Dalej EFB.

<sup>68</sup> Por. Pegasus Airlines Breach Exposes 6.5 TB of Data, [bankinfosecurity.com/pegasus-airlines-breach-exposes-65-tb-data-a-19173](https://bankinfosecurity.com/pegasus-airlines-breach-exposes-65-tb-data-a-19173) (dostęp: 7.04.2025).

<sup>69</sup> Por. 6.5TB Data of Turkey-Based Pegasus Airlines Got Exposed Online, [izoologic.com/region/middle-east/6-5tb-data-of-turkey-based-pegasus-airlines-got-exposed-online](https://izoologic.com/region/middle-east/6-5tb-data-of-turkey-based-pegasus-airlines-got-exposed-online) (dostęp: 11.04.2025).

<sup>70</sup> Por. Kişisel Verileri Koruma Kurumu – Turecka ustawa o ochronie danych osobowych z dnia 24 marca 2016 r. nr 6698 (Resmî Gazete z dnia 7 kwietnia 2016 r., poz. 29677).

<sup>71</sup> Por. Pegasus Airlines Breach Exposes 6.5 TB of Data, [bankinfosecurity.com/pegasus-airlines-breach-exposes-65-tb-data-a-19173](https://bankinfosecurity.com/pegasus-airlines-breach-exposes-65-tb-data-a-19173) (dostęp: 11.04.2025).

znaczenie dla bezpieczeństwa informacji. Przede wszystkim niezbędne jest regularne monitorowanie i audytowanie konfiguracji bezpieczeństwa w środowiskach chmurowych, co pozwala na wczesne wykrycie potencjalnych zagrożeń. Równie ważne jest wprowadzenie przejrzystych polityk bezpieczeństwa dotyczących zarówno zarządzania danymi, jak i kontroli dostępu do nich. Koniecznością stało się także systematyczne szkolenie pracowników z zakresu bezpieczeństwa informacji, ze szczególnym uwzględnieniem specyfiki pracy z danymi w chmurze. Warto również wdrożyć specjalistyczne narzędzia umożliwiające monitorowanie aktywności użytkowników w systemach o krytycznym znaczeniu dla organizacji. Ostatnim, ale nie mniej ważnym, elementem jest zapewnienie odpowiedniego zabezpieczenia dostępu do wrażliwych danych, co obejmuje stosowanie silnych haseł i właściwe zarządzanie kluczami tajnymi<sup>72</sup>.

W październiku 2021 r. Twitch, popularna platforma do streamowania gier, padła ofiarą znaczącego wycieku danych. Incydent ten został spowodowany przez zmianę konfiguracji serwera, która umożliwiła nieautoryzowany dostęp do danych przez podmiot nieuprawniony. W wyniku tego wycieku, na forum 4chan zostało opublikowane ponad 100GB danych, w tym wewnętrzny kod źródłowy Twitcha, dokumenty wewnętrzne, a także informacje o wypłatach dla najlepszych streamerów. Choć dokładne metody ani narzędzia wykorzystane przez cyberprzestępców nie zostały ujawnione, wiadomo że wykorzystali oni lukę zabezpieczeń do penetracji wewnętrznych repozytoriów kodu Git oraz innych poufnych zasobów platformy<sup>73</sup>.

Wyciek danych dotknął około 10 milionów osób, w tym streamerów, użytkowników i pracowników Twitcha. Wśród ujawnionych danych znalazły się adresy e-mail, informacje zdrowotne, pracodawcy, lokalizacje geograficzne, stanowiska pracy, imiona i nazwiska, numery telefonów oraz profile w mediach społecznościowych. Ponadto, wyciek ujawnił dane dotyczące wypłat dla top streamerów, co wywołało duże zainteresowanie i dyskusje w społeczności na temat ich wynagrodzenia i przyszłości kariery. Ponadto, ujawnienie wewnętrznego kodu źródłowego i dokumentów mogło potencjalnie umożliwić atakującemu odkrycie luk w zabezpieczeniach, co mogło prowadzić do dalszych ataków<sup>74</sup>.

Twitch podjął natychmiastowe kroki w celu naprawienia konfiguracji serwera, która umożliwiła wyciek, oraz zabezpieczenia swoich systemów. Firma zresetowała wszystkie klucze streamowania jako środek ostrożności i skontaktowała się bezpośrednio z użytkownikami, których dane zostały naruszone. Twitch przeprowadził również dokładny przegląd ujawnionych informacji, aby zrozumieć zakres naruszenia i podjąć odpowiednie działania naprawcze. Platforma powinna zastosować zasadę minimalnych uprawnień, udostępniając wrażliwe dane wyłącznie osobom

---

<sup>72</sup> Por. GDPR Tech, The Future of Unstructured Data: Lessons from the Pegasus Airlines Data Breach, [gdprtech.com/en/the-future-of-unstructured-data-lessons-from-the-pegasus-airlines-data-breach](https://gdprtech.com/en/the-future-of-unstructured-data-lessons-from-the-pegasus-airlines-data-breach) (dostęp: 14.04.2025).

<sup>73</sup> Por. Twitch Live Streaming Data Breach 2021, [mitnicksecurity.com/blog/twitch-live-streaming-data-breach-2021](https://mitnicksecurity.com/blog/twitch-live-streaming-data-breach-2021) (dostęp 14.04.2025).

<sup>74</sup> Por. D. Molloy, T. Tidy, Twitch: Data Breach Reveals Pay for Top Streamers, [bbc.com/news/technology-58817658](https://bbc.com/news/technology-58817658) (dostęp: 14.04.2025).

absolutnie niezbędnym do wykonywania swoich obowiązków. Równie ważne okazuje się systematyczne przeprowadzanie audytów bezpieczeństwa, które poprzez regularną weryfikację konfiguracji serwerów i systemów mogłyby zapobiec podobnym incydentom. Istotna jest szybkość reakcji zarówno w zakresie działań naprawczych, jak i przejrzystej komunikacji z użytkownikami, która pozwala ograniczyć negatywne skutki wycieku. Ważna jest także edukacja użytkowników, zwiększająca ich świadomość zagrożeń związanych z platformami streamingowymi oraz podstawowych metod ochrony danych osobowych<sup>75</sup>.

W 2020 r. Capital One, jedna z największych instytucji finansowych w USA, padła ofiarą poważnego wycieku danych. Incydent ten został odkryty, kiedy stwierdzono, że osoba z zewnątrz uzyskała nieautoryzowany dostęp do danych osobowych klientów kart kredytowych oraz osób, które ubiegały się o produkty kredytowe Capital One<sup>76</sup>.

Atak na Capital One został przeprowadzony przez Paige Thompson, była pracownicę AWS, która wykorzystała swoją wiedzę i dostęp do infrastruktury AWS. Thompson wykorzystała lukę w konfiguracji zapory sieciowej Capital One, która była podatna na atak typu Server-Side Request Forgery. Dzięki tej luce, Thompson mogła uzyskać dostęp do metadanych AWS, co pozwoliło jej na kradzież danych z prywatnego bucketu S3, gdzie przechowywane były informacje klientów<sup>77</sup>.

Wyciek danych dotknął ponad 106 milionów klientów w USA i Kanadzie. Wśród danych, które zostały skradzione, znalazły się imiona, adresy, daty urodzenia, numery ubezpieczenia społecznego, numery kont bankowych, dane dotyczące aplikacji kredytowych z lat 2005–2019, w tym wyniki kredytowe, limity kredytowe, salda, historie płatności oraz fragmenty historii transakcji z lat 2016–2018<sup>78</sup>.

Wyciek danych Capital One miał poważne konsekwencje finansowe i reputacyjne. Bank zgodził się zapłacić 80 milionów dolarów kary nałożonej przez Office of the Comptroller of the Currency za brak skutecznych procesów oceny ryzyka przed migracją do chmury publicznej oraz za opóźnienia w naprawie tych niedoskonałości. Ponadto, Capital One zgodził się na ugodę w wysokości 190 milionów dolarów w związku z pozwem zbiorowym dotyczącym wycieku danych. Po odkryciu wycieku, Capital One podjęło natychmiastowe kroki w celu minimalizacji dalszych szkód. Bank poinformował władze federalne, współpracował z FBI w celu identyfikacji sprawcy, zaoferował klientom bezpłatne monitorowanie kredytów oraz wdrożył szereg środków mających na celu wzmocnienie swojej postawy w zakresie cyberbezpieczeństwa. Wśród tych działań znalazły się: zaostrenie kontroli dostępu,

---

<sup>75</sup> Por. D. Sason, Lessons From the Twitch Data Leak, [varonis.com/blog/lessons-from-the-twitch-data-leak](https://varonis.com/blog/lessons-from-the-twitch-data-leak) (dostęp 18.04.2025).

<sup>76</sup> Por. Capital One, Facts About the 2020 Cyber Incident, [capitalone.com/digital/facts2020](https://capitalone.com/digital/facts2020) (dostęp: 21.04.2025).

<sup>77</sup> Por. Insider Lab, Capital One Data Breach: How SSRF Vulnerability Exposed 100 Million Customer Records, [insidersecurity.co/capitalone-data-breach-how-ssrf-vulnerability-exposed-100-million-customer-records](https://insidersecurity.co/capitalone-data-breach-how-ssrf-vulnerability-exposed-100-million-customer-records) (dostęp 18.04.2025).

<sup>78</sup> Por. D. Ennis, Fed Ends Capital One Breach Action, [cybersecuritydive.com/news/fed-ends-capital-one-breach-action/686970](https://cybersecuritydive.com/news/fed-ends-capital-one-breach-action/686970) (dostęp: 4.05.2025).

wprowadzenie bardziej zaawansowanych protokołów szyfrowania, regularne audyty bezpieczeństwa, testy penetracyjne<sup>79</sup>.

Wyciek danych Capital One jest przykładem, jak ważne jest odpowiednie zarządzanie konfiguracją zabezpieczeń, stosowanie zasady najmniejszych uprawnień oraz monitorowanie logów. Pokazuje również, że nawet najbardziej zaawansowane technologicznie organizacje mogą paść ofiarą ataków, jeśli nie będą odpowiednio chronić swoich zasobów w chmurze. Wnioski z tego incydentu podkreślają konieczność ciągłego monitorowania i audytowania konfiguracji systemów, posiadania planu reagowania na incydenty oraz edukacji pracowników w zakresie najlepszych praktyk cyberbezpieczeństwa.

Na przełomie 2020 i 2021 r. doszło do jednego z najbardziej medialnych i problematycznych wycieków danych w świecie platform cyfrowych – OnlyFans, serwisu umożliwiającego twórcom zarabianie pieniędzy na treściach za pośrednictwem subskrypcji. Do sieci trafiło ponad 1,6 terabajta prywatnych materiałów. Wśród ujawnionych danych znalazły się zdjęcia, filmy i inne pliki publikowane przez użytkowników, z których wiele oznaczono jako premium, czyli dostępne wyłącznie dla płacących subskrybentów. Dotyczyło to zarówno anonimowych twórców, jak i znanych osób publicznych, w tym celebrytów takich jak Bella Thorne oraz Cardi B<sup>80</sup>.

Treści te pojawiły się na Darknecie<sup>81</sup> oraz w chmurach publicznych, między innymi na Google Drive. Pomimo iż w wycieku znaleziony został ich materiał, to ani Cardi B, ani Bella Thorne nie wypowiedziały się publicznie w tej sprawie. Nie zamieściły oświadczeń na Instagramie, Twitterze czy w innych kanałach<sup>82</sup>. Moim zdaniem kwestie prawne i wizerunkowe związane z wyciekiem były rozwiązane wewnętrznie, aby uniknąć większego nagłośnienia.

OnlyFans oficjalnie zaprzeczył, że doszło do włamania do infrastruktury platformy, a więc nie był to klasyczny atak hakerski z przełamaniem zabezpieczeń systemowych. Dane zostały pozyskane przez subskrybentów z legalnym dostępem do płatnych treści. Pobierali oni pliki hurtowo, korzystając z dostępnych okresów próbnych, promocji, lub nawet darmowych subskrypcji oferowanych tymczasowo przez twórców. Część danych mogła również zostać pobrana przez boty, korzystające z niedoskonałych zabezpieczeń linków do zewnętrznych serwerów hostujących treści multimedialne. W efekcie doszło do masowego zgromadzenia i rozpowszechnienia materiałów. Skala naruszenia była ogromna, zarówno pod względem objętości danych jak i znaczenia ujawnionych treści. Wśród materiałów znalazły się galerie zdjęć

<sup>79</sup> Por. How Did Capital One Respond to Their Major Cyber Incident?, [sprintzeal.com/blog/capital-one-cyber-incident](https://sprintzeal.com/blog/capital-one-cyber-incident) (dostęp: 4.05.2025).

<sup>80</sup> Por. L. Abrams, Adult content from hundreds of OnlyFans creators leaked online, <https://www.bleepingcomputer.com/news/security/adult-content-from-hundreds-of-onlyfans-creators-leaked-online/> (dostęp: 9.06.2025).

<sup>81</sup> Darknet to część Internetu, która nie jest indeksowana przez standardowe wyszukiwarki i wymaga specjalnego oprogramowania, jak Tor, aby uzyskać do niej dostęp. Służy często do anonimowej komunikacji oraz ukrytej wymiany informacji, najczęściej nielegalnych.

<sup>82</sup> Por. L. Abrams, Adult content from hundreds of OnlyFans creators leaked online, <https://www.bleepingcomputer.com/news/security/adult-content-from-hundreds-of-onlyfans-creators-leaked-online/> (dostęp: 9.06.2025).

i nagrań o charakterze osobistym, często intymnym, których autorzy nie przewidywali publikacji poza platformą. Dla wielu twórców oznaczało to nie tylko naruszenie prywatności, ale też utratę kontroli nad swoją marką osobistą i źródłem dochodu<sup>83</sup>.

Wielu twórców zgłaszało, że po wycieku doświadczyło fali hejtu oraz utraty poczucia bezpieczeństwa. Utrudniona została także ich dalsza działalność zawodowa, głównie ze względu na spadek zysków. U niektórych poszkodowanych pojawiły się również obawy o możliwość poniesienia konsekwencji rodzinnych, zawodowych lub społecznych w związku z rozpowszechnieniem treści wcześniej ukrywanych przed otoczeniem. OnlyFans, pod presją opinii publicznej i mediów, zapowiedział wzmocnienie środków bezpieczeństwa. Zmiany miały obejmować ograniczenie możliwości pobierania materiałów, wprowadzenie znaków wodnych pozwalających identyfikować źródło przecieku, rozbudowanie systemów wykrywania podejrzanego aktywności oraz współpracę z firmami specjalizującymi się w antypiractwie cyfrowym. Podjęto także próbę monitorowania forów i serwisów przechowujących nielegalne kopie treści, jednak efektywność tych działań została powszechnie zakwestionowana. Wielu twórców oskarżało platformę o spóźnioną, niewystarczającą i reaktywną postawę, która nie zapewniła im realnego wsparcia prawnego ani technicznego<sup>84</sup>.

Incydent ten jest przykładem rosnących zagrożeń dla twórców działających w modelu subskrypcyjnym. Zbyt słabe mechanizmy kontroli kopiowania oraz nieuwzględnianie scenariuszy nadużyć przez subskrybentów powodują, że treści premium mogą łatwo wyciec poza zamknięty system. Nawet jeśli infrastruktura systemowa pozostaje nietknięta, słabości wynikające z interakcji z użytkownikami mogą doprowadzić do równie poważnych naruszeń. Potrzebne są nie tylko skuteczne narzędzia techniczne ograniczające kopiowanie, ale także jasne procedury reagowania na wtórne wycieki, wsparcie prawne ofiar oraz edukacja cyfrowa twórców na temat zagrożeń związanych z dystrybucją wrażliwych treści. Tylko w ten sposób możliwe jest odbudowanie zaufania do platform i zapewnienie realnej ochrony użytkowników w przestrzeni cyfrowej.

Kolejnym bardzo medialnym wyciekami danych w 2023 r. był z Real Estate Wealth Network<sup>85</sup>, nowojorskiej platformy edukacyjnej działającej w branży nieruchomości. Był efektem nieodpowiedniej konfiguracji oraz zabezpieczenia bazy danych.

Wywołało to ogromne zainteresowanie mediów i podkreśliło skalę oraz powagę wycieku. Mimo to, żadne z nich nie wydało oficjalnego oświadczenia w tej sprawie ani nie skomentowało incydentu w swoich kanałach społecznościowych lub publicznych wypowiedziach. W tym przypadku doszło do wycieku spowodowanego błędami w konfiguracji zabezpieczeń. REWN nie zabezpieczyło bazy żadnym

---

<sup>83</sup> Por. J. Kastrenakes, M. Farokhmanesh, OnlyFans says it wasn't hacked after hundreds of performers videos leak online, <https://www.theverge.com/2020/2/27/21156445/onlyfans-leak-not-hacked-photos-videos> (dostęp: 8.06.2025).

<sup>84</sup> Por. L. Abrams, Adult content from hundreds of OnlyFans creators leaked online, <https://www.bleepingcomputer.com/news/security/adult-content-from-hundreds-of-onlyfans-creators-leaked-online/> (dostęp: 9.06.2025).

<sup>85</sup> Dalej REWN.



mechanizmem uwierzytelniania, co oznaczało, że każdy użytkownik mający adres URL miał nieograniczony dostęp do danych. Dodatkowo, brak szyfrowania danych przechowywanych w formie jawnej ułatwiał ich kopiowanie i analizę. Natomiast brak systemu monitorowania dostępu uniemożliwiał określenie, jak długo baza była dostępna i czy doszło do nieautoryzowanego pobrania danych. Była ona o wielkości 1,16 terabajta zawierała ponad 1,5 miliarda rekordów, co czyni tę ekspozycję jednym z największych wycieków danych w ostatnich latach. Zakres danych obejmował szczegółowe informacje od kwietnia do października 2023 r., w tym dane osobowe, finansowe, podatkowe, hipoteczne oraz logi systemowe. Ilość i rodzaj ujawnionych danych umożliwiał łatwe powiązanie ich z konkretnymi osobami, w tym milionami użytkowników platformy oraz znanymi postaciami ze świata polityki i rozrywki. Dokładna liczba osób poszkodowanych jest trudna do ustalenia, zwłaszcza że nie wiadomo, przez jaki czas baza była dostępna i czy dane zostały pobrane lub wykorzystane przez nieuprawnione podmioty<sup>86</sup>.

Doszło do naruszenia prywatności i narażenia na ryzyko osób fizycznych ujawnione dane osobowe mogły zostać wykorzystane do stalkingu, nękania czy innych form naruszeń prywatności, zwłaszcza w przypadku, wymienionych wyżej osób publicznych. Istniało również wysokie ryzyko wykorzystania danych do oszustw, wyłudzeń kredytów hipotecznych, kradzieży tożsamości oraz ataków socjotechnicznych, które mogły skutkować dodatkowymi stratami dla poszkodowanych. Dla samej firmy REWN incydent oznaczał poważne straty reputacyjne i potencjalne konsekwencje prawne, w tym możliwe kary nałożone zgodnie z przepisami RODO czy amerykańskimi regulacjami, takimi jak CCPA. Media i eksperci mocno krytykowali firmę za brak podstawowych zabezpieczeń, co dodatkowo pogłębiało kryzys wizerunkowy. Po otrzymaniu zgłoszenia od Jeremiaha Fowlera, REWN podjęło natychmiastowe działania. Zablokowano publiczny dostęp do bazy i potwierdzono jej autentyczność, co świadczyło o odpowiedzialności i przejrzystości firmy. Publicznie podziękowano badaczowi, podkreślając znaczenie współpracy z niezależnymi ekspertami ds. bezpieczeństwa. Zapowiedziano także przeprowadzenie szczegółowego audytu kryminalistycznego, mającego na celu ocenę czasu ekspozycji danych oraz potencjalnych szkód. Mimo to, brak jest informacji o zakończeniu audytu oraz dalszych krokach, takich jak powiadomienie osób dotkniętych wyciekiem czy współpraca z organami nadzoru<sup>87</sup>.

Incydent wskazuje na konieczność wdrożenia automatycznych systemów monitoringu, szyfrowania danych oraz regularnych testów penetracyjnych i szkoleń personelu. Przypadek z Real Estate Wealth Network to dobitny przykład, jak podstawowe błędy w zabezpieczeniach mogą prowadzić na masową skalę do katastrofalnych skutków bezpieczeństwa danych. Pokazuje, że nawet brak hasła lub

---

<sup>86</sup> Por. J. Fowler, 1.5 billion records leaked in Real Estate Wealth Network Data breach. Security Info Watch, <https://www.securityinfowatch.com/cybersecurity/article/53081265/15-billion-records-leaked-in-real-estate-wealth-network-data-breach> (dostęp: 9.06.2025).

<sup>87</sup> Por. M. Baram, *Essential steps for protection in the aftermath of recent data breaches*. Craincurrency, <https://www.craincurrency.com/family-office-management/essential-steps-protection-aftermath-recent-data-breaches> (dostęp: 9.06.2025).

szyfrowania może wystarczyć, by miliony rekordów znalazły się w rękach nieuprawnionych osób.

Przeprowadzona analiza pokazała, że chmura obliczeniowa ma duży potencjał w zakresie zapewniania bezpieczeństwa danych, jednak jego skuteczne wykorzystanie zależy od wielu czynników. Najczęściej wyciekały dane osobowe, informacje finansowe, poufne dane firmowe oraz wizerunkowe, co niosło za sobą poważne konsekwencje prawne, związane z naruszeniem RODO. Utrata zaufania klientów była dla wielu organizacji równie dotkliwa jak same straty materialne. W odpowiedzi na rosnące zagrożenia firmy zaczęły coraz więcej inwestować w rozwiązania zabezpieczające.

Analiza naruszeń danych w latach 2020–2024 ujawnia, że najczęstszymi przyczynami incydentów są błędy konfiguracyjne, brak uwierzytelniania wieloskładnikowego oraz luki w infrastrukturze chmurowej. W wielu sytuacjach przyczyną problemów były również zaniedbania ze strony użytkowników końcowych, np. niewłaściwe zarządzanie hasłami czy ignorowanie procedur.

Przytoczone w artykule incydenty pokazują, że zarówno problemy techniczne, jak i błędy ludzkie mogą prowadzić do poważniejszych konsekwencji. Dowodzą, że zaawansowane technologie to za mało. Skuteczna ochrona danych wymaga przeprowadzania audytów, wdrażania szyfrowania, stosowania MFA oraz zasady minimalnych uprawnień. Ważnym elementem zarządzania ryzykiem jest również szybka reakcja na incydenty oraz jasna komunikacja z osobami poszkodowanymi.

## BIBLIOGRAFIA

### Źródła

#### Strony internetowe

- Amazon Web Services, About AWS, <https://aws.amazon.com/about-aws/> (dostęp: 24.11.2024).
- Apple, <https://www.apple.com/pl/legal/privacy/pl/governance/> (dostęp: 6.01.2025).
- Apple, iCloud Overview, <https://www.apple.com/icloud/> (dostęp: 24.11.2024).
- Apple Support, Security and Privacy of Apple iCloud, 16 września 2024, <https://support.apple.com/en-us/102651> (dostęp: 24.11.2024).
- Capital One data breach overview, <https://www.capitalone.com/facts2024> (dostęp: 18.04.2025).
- Data breach notification, [notification.gov.pl](https://notification.gov.pl) (dostęp: 7.04.2025).
- Dyrektywa Parlamentu Europejskiego i Rady (UE) 2019/770 z dnia 20 maja 2019 r. w sprawie niektórych aspektów umów o dostarczanie treści cyfrowych i usług cyfrowych.
- Dyrektywa Parlamentu Europejskiego i Rady (UE) 2022/2555 z dnia 14 grudnia 2022 r. w sprawie środków na rzecz wysokiego wspólnego poziomu cyberbezpieczeństwa na terytorium Unii, zmieniająca rozporządzenie (UE) nr 910/2014 i dyrektywę (UE) 2018/1972 oraz uchylająca dyrektywę (UE) 2016/1148 (dyrektywa NIS 2) (Dz. U. UE. L. z 2022 r. Nr 333, str. 80).
- Google Support, Google Drive overview, <https://support.google.com/drive/answer/10375054> (dostęp: 24.11.2024).
- Kaspersky Security Bulletin 2024, [kaspersky.com/security-bulletin-2024](https://kaspersky.com/security-bulletin-2024) (dostęp: 19.02.2025).
- Kişisel Verileri Koruma Kurumu – Turecka ustawa o ochronie danych osobowych z dnia 24 marca 2016 r. nr 6698 (Resmî Gazete z dnia 7 kwietnia 2016 r., poz. 29677).
- Microsoft Azure Overview, <https://azure.microsoft.com/en-us/overview/> (dostęp: 24.11.2024).
- Microsoft Security Blog, <https://techcommunity.microsoft.com/t5/security-compliance-and-identity/bg-/SecurityCompliance> (dostęp: 10.02.2025).

- Norton Security Blog, <https://us.norton.com/internetsecurity-how-to-cloud-computing-security.html> (dostęp: 9.02.2025).
- Salesforce, What is cloud computing?, <https://www.salesforce.com/uk/learning-centre/cloud-computing/> (dostęp: 19.11.2024).
- SecurityWeek, <https://www.securityweek.com/data-breaches/> (dostęp: 18.04.2025).
- ServiceNow Cloud Services, <https://www.servicenow.com/products/cloud-computing.html> (dostęp: 24.11.2024).
- Salesforce, What is cloud computing?, <https://www.salesforce.com/uk/learning-centre/cloud-computing/> (dostęp: 19.11.2024).
- Symantec Cloud Security, <https://www.symantec.com/security-center/cloud-security> (dostęp: 9.02.2025).
- Traktat ustanawiający Europejską Wspólnotę Gospodarczą (Dz. U. z 2004 r. Nr 90, poz. 864/2 z późn. zm.).
- Trend Micro Cloud Security Report, <https://www.trendmicro.com/cloud-security-report-2024> (dostęp: 15.01.2025).
- Ustawa z dnia 1 grudnia 2022 r. o zmianie ustawy o prawach konsumenta oraz niektórych innych ustaw (Dz.U. 2022 poz. 2581).
- Ustawa z dnia 30 maja 2014 r. o prawach konsumenta (Dz.U. 2014 poz. 827).

### Literatura i opracowania

- Amini, M., Safavi, N. S., Dashti Khavidaki, S. M., Abdollahzadegan, A., Type of Cloud Computing Public and Private That Transform The Organization More Effectively, <https://shorturl.at/wdDYT> (dostęp: 19.11.2024).
- Baram, M., Essential steps for protection in the aftermath of recent data breaches, Craincurrency, <https://www.craincurrency.com/family-office-management/essential-steps-protection-aftermath-recent-data-breaches> (dostęp: 9.06.2025).
- Cambroner M. E., Martínez M. A., Llana, L., Rodríguez, R. J., Russo A., Dostępne na: <https://pmc.ncbi.nlm.nih.gov/articles/PMC11041943/> (dostęp: 7.01.2025).
- Centralny Ośrodek Informatyki – POPC Wsparcie, Co to jest chmura obliczeniowa? Portal Gov.pl, <https://www.gov.pl/web/popcwsparcie/co-to-jest-chmura-obliczeniowa> (dostęp: 20.11.2024).
- Determann L., What Happens in the Cloud: Software as a Service and Copyrights, <https://lawcat.berkeley.edu/nanna/record/1126823/files/fulltext.pdf?withWatermark=0&withMetadata=0&registerDownload=1&version=1> (dostęp: 5.02.2025).
- Dolny T., Consumers in the cloud: EU consumer protection in cloud computing contracts, <https://cris.maastrichtuniversity.nl/en/publications/consumers-in-the-cloud-eu-consumer-protection-in-cloud-computing-> (dostęp: 13.01.2025).
- EY Polska, Co to jest chmura obliczeniowa? Definicja, przykłady, zalety, [https://www.ey.com/pl\\_pl/insights/digital-first/co-to-jest-chmura-obliczeniowa](https://www.ey.com/pl_pl/insights/digital-first/co-to-jest-chmura-obliczeniowa) (dostęp: 21.11.2024).
- Fowler, J., 1.5 billion records leaked in Real Estate Wealth Network Data breach. Security Info Watch, <https://www.securityinfowatch.com/cybersecurity/article/53081265/15-billion-records-leaked-in-real-estate-wealth-network-data-breach> (dostęp: 9.06.2025).
- Fowler, J., 1.5 billion records leaked in Real Estate Wealth Network Data breach. vpnMentor, <https://www.vpnmentor.com/news/report/realestatewealthnetwork-breach/> (dostęp: 9.06.2025).
- Gatlan S., Toyota Confirms Third-Party Data Breach Impacting Customers, [bleepingcomputer.com/news/security/toyota-confirms-third-party-data-breach-impacting-customers](https://bleepingcomputer.com/news/security/toyota-confirms-third-party-data-breach-impacting-customers) (dostęp: 3.04.2025).
- Gebremeskel B., Understanding the Snowflake Data Breach: What Happened and What Is Affected, [teckpath.com/understanding-the-snowflake-data-breach-what-happened-and-what-is-affected](https://teckpath.com/understanding-the-snowflake-data-breach-what-happened-and-what-is-affected) (dostęp: 25.03.2025).
- Google Cloud & the General Data Protection Regulation (GDPR), <https://cloud.google.com/privacy/gdpr> (dostęp: 15.01.2025).
- Google Support, About Google Drive, <https://support.google.com/drive/answer/10375054?hl=en> (dostęp: 24.11.2024).
- Green D., Snowflake Retro: Analyzing the Breach, [pushsecurity.com/blog/snowflake-retro](https://pushsecurity.com/blog/snowflake-retro) (dostęp: 25.03.2025).

- Kanungo S., Data Privacy and Compliance Issues in Cloud Computing: Legal and Regulatory Perspectives, <https://www.ijisae.org/index.php/IJISAE/article/view/5710> (dostęp: 10.02.2025).
- Kariyawasam K., Talagala C., Cloud Computing and the Future of Copyright Law, [https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract\\_id=3110398](https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=3110398) (dostęp: 4.02.2025).
- Kastrenakes J., Farokhmanesh M., OnlyFans says it wasn't hacked after hundreds of performers videos leak online, <https://www.theverge.com/2020/2/27/21156445/onlyfans-leak-not-hacked-photos-videos> (dostęp: 8.06.2025).
- Kolevski D., Michael K., Abbas R., Freeman M., Dostęp: ne na: <https://par.nsf.gov/servlets/purl/10344523> (dostęp: 12.01.2025).
- Lerner J., Rafert G., Are consumers well protected in cloud computing contracts?, <https://www.maastrichtuniversity.nl/blog/2024/03/are-consumers-well-protected-cloud-computing-contracts> (dostęp: 9.02.2025).
- Lerner J., Rafert G., Lost in the Clouds: The Impact of Copyright Scope on Investment in Cloud Computing Ventures, <https://www.hbs.edu/faculty/Pages/item.aspx?num=43482> (dostęp: 2.02.2025).
- Malkowski, S., Charakter prawny umowy Software as a Service w polskim systemie prawnym, [https://repozytorium.uni.wroc.pl/Content/136425/PDF/06\\_S\\_Malkowski\\_Charakter\\_prawny\\_umowy\\_Software\\_as\\_a\\_Seervice\\_w\\_polskim\\_systemie\\_prawnym.pdf](https://repozytorium.uni.wroc.pl/Content/136425/PDF/06_S_Malkowski_Charakter_prawny_umowy_Software_as_a_Seervice_w_polskim_systemie_prawnym.pdf) (dostęp: 10.02.2025).
- Mathew, S., AWS Overview, listopad 2014, <https://www.sysfore.com/Assets/PDF/aws-overview.pdf> (dostęp: 24.11.2024).
- McGillivray K., A right too far? Requiring cloud service providers to deliver adequate data security to consumers, <https://academic.oup.com/ijlit/article/25/1/1/2525429?login=false> (dostęp: 6.02.2025).
- Melzer M. A., Copyright Enforcement in the Cloud, <https://ir.lawnet.fordham.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1492&context=iplj> (dostęp: 3.02.2025).
- Molloy D., Tidy T., Twitch: Data Breach Reveals Pay for Top Streamers, [bbc.com/news/technology-58817658](https://bbc.com/news/technology-58817658) (dostęp: 14.04.2025).
- Paganini P., ZeroSevenGroup – Toyota Data Breach, [securityaffairs.com/167274/data-breach/zeroseven-group-toyota-data-breach.html](https://securityaffairs.com/167274/data-breach/zeroseven-group-toyota-data-breach.html) (dostęp: 7.04.2025).
- Pande Joshi K., Elluri L., Consumer Protection in Cloud Computing Services: Recommendations for Best Practices from a Consumer Federation of America Retreat on Cloud Computing, <https://consumerfed.org/pdfs/Cloud-report-2010.pdf> (dostęp: 14.01.2025).
- Pegasus Airlines Breach Exposes 6.5 TB of Data, [bankinfosecurity.com/pegasus-airlines-breach-exposes-65-tb-data-a-19173](https://bankinfosecurity.com/pegasus-airlines-breach-exposes-65-tb-data-a-19173) (dostęp: 7.04.2025).
- StrongDM Team, Snowflake Data Breach – What Happened & How to Prevent It, [strongdm.com/what-is/snowflake-data-breach](https://strongdm.com/what-is/snowflake-data-breach) (dostęp: 25.03.2025).
- Sason D., Lessons From the Twitch Data Leak, [varonis.com/blog/lessons-from-the-twitch-data-leak](https://varonis.com/blog/lessons-from-the-twitch-data-leak) (dostęp: 18.04.2025).
- Szpor G., *Internet Cloud Computing, Przetwarzanie w chmurach*.
- Twitch Live Streaming Data Breach 2021, [mitnicksecurity.com/blog/twitch-live-streaming-data-breach-2021](https://mitnicksecurity.com/blog/twitch-live-streaming-data-breach-2021) (dostęp: 14.04.2025).

### Literatura pomocnicza

- Fortuna A., Jurysdykcja w sprawach z zakresu prawa autorskiego w chmurze obliczeniowej, <https://skubisz.pl/jurysdykcja-w-sprawach-z-zakresu-prawa-autorskiego-w-chmurze-obliczeniowej/> (dostęp: 11.02.2025).
- Kariyawasam K., Talagala C., Contracts for Clouds, Revisited: An Analysis of the Standard Contracts for 40 Cloud Computing Services, [https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract\\_id=3624712](https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=3624712) (dostęp: 11.01.2025).
- Krasuski A., *Chmura obliczeniowa. Prawne aspekty zastosowania*, Wolters Kluwer, Warszawa 2017.
- Kruk M., Obowiązki dostawców usług cyfrowych na gruncie ustawy o krajowym systemie cyberbezpieczeństwa, [https://repozytorium.uni.wroc.pl/Content/122487/PDF/04\\_Obowiazki\\_dostawcow\\_uslug\\_cyfrowych.pdf](https://repozytorium.uni.wroc.pl/Content/122487/PDF/04_Obowiazki_dostawcow_uslug_cyfrowych.pdf) (dostęp: 11.02.2025).

Insider Lab, Capital One Data Breach: How SSRF Vulnerability Exposed 100 Million Customer Records, [insidersecurity.co/capitalone-data-breach-how-ssrf-vulnerability-exposed-100-million-customer-records](https://insidersecurity.co/capitalone-data-breach-how-ssrf-vulnerability-exposed-100-million-customer-records) (dostęp: 18.04.2025).

Understanding the Snowflake Data Breach and Its Implications, [kosmos.com/authentication/understanding-the-snowflake-data-breach-and-its-implications](https://kosmos.com/authentication/understanding-the-snowflake-data-breach-and-its-implications) (dostęp: 3.04.2025).

Wiśniewska K., Przechowywanie danych w chmurze w perspektywie dyrektywy w sprawie niektórych aspektów umów o dostarczenie treści cyfrowych i usług, <https://uokik.gov.pl/Download/554> (dostęp: 9.02.2025).

## CLOUD DATA BREACH ANALYSIS BASED ON SELECTED INCIDENTS FROM 2020 TO 2024

### Summary

This article addresses data security issues in the cloud computing environment, with particular emphasis on legal aspects and examples of data breach incidents from 2020 to 2024. The aim of the paper is to highlight the main threats arising from cloud computing, assess the effectiveness of current legal regulations, and analyze the practices employed by cloud service providers and users regarding information protection. The publication discusses, among other things, basic concepts related to cloud computing, its history, evolution, and typologies; cloud service implementation models; and the technical architecture of cloud systems. Furthermore, it analyzes the legal provisions applicable to cloud computing, discussing key regulations such as the GDPR, the Act on the National Cybersecurity System, and copyright issues. The conclusions from the analysis confirm that the effectiveness of data protection in the cloud depends not only on the technologies used but also on the level of user awareness, correct service configuration, and compliance with applicable regulations. Data protection in cloud computing requires an integrated approach that combines legal, technical, and organizational aspects.

**Key words:** cloud, data, security, protection, services, GDPR

### Nota o Autorce

**Emilia RYBICKA** – absolwentka studiów licencjackich na kierunku dziennikarstwo i komunikacja społeczna na Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie.

Kontakt email: [erybicka03@gmail.com](mailto:erybicka03@gmail.com)



WOJCIECH SŁOMSKI

*Uniwersytet Vizja w Warszawie*

## RELACJA MIĘDZY ŁASKĄ A WOLNOŚCIĄ W PROCESIE PRZEBÓSTWIENIA – W MYŚLI MAKSYMOSA WYZNAWCY

1. Wprowadzenie. 2. Antropologia łaski i wolności u św. Maksyma Wyznawcy. 3. Teologia synergii: współdziałanie Boga i człowieka. 4. Przebóstwienie jako dynamiczny proces uczestnictwa w Bożej energii. 5. Oryginalność i recepcja maksymiańskiej syntezy w badaniach współczesnych. 6. Zakończenie

**Słowa kluczowe:** św. Maksym Wyznawca, łaska, wolność, współdziałanie, synergieia, przebóstwienie, theōsis, antropologia teologiczna

### 1. WPROWADZENIE

Relacja między łaską a wolnością stanowi jeden z najbardziej zasadniczych problemów chrześcijańskiej antropologii i soteriologii. Od czasów św. Pawła aż po współczesną refleksję teologiczną napięcie między działaniem Bożej łaski a odpowiedzialnością ludzkiej wolności pozostaje kluczem do zrozumienia sposobu, w jaki człowiek uczestniczy w zbawieniu. W tradycji wschodniej problem ten został w sposób szczególnie głęboki rozwinięty przez św. Maksyma Wyznawcę (†662), który nadał mu wymiar chrystologiczny, kosmologiczny i egzystencjalny<sup>1</sup>.

Dla Maksyma przebóstwienie (θεōσις, theōsis) jest ostatecznym celem stworzenia i istotą ekonomii zbawienia: człowiek zostaje powołany do uczestnictwa w Boskim życiu nie przez zniesienie swojej natury, lecz przez jej pełne uduchowienie i przemianę w wolnej współpracy z łaską. W jego ujęciu łaska Boża nie działa wbrew ludzkiej wolności, lecz w niej i przez nią, co wyraża pojęcie συνεργεία (*synergieia* – współdziałanie). W jednym z kluczowych miejsc Ambigua Maksym pisze:

---

<sup>1</sup> A. Louth, *Maximus the Confessor*, London–New York: Routledge, 1996, 1–20.

Ἡ θεία χάρις τὴν ἐλευθερίαν οὐ καταλύει,  
ἀλλὰ τελειοῖ καὶ θεοειδῆ ποιεῖ  
(Hē theía chárīs tēn eleutherían ou katalýei,  
allà teleioí kai theoeidē poiei –

*Boska łaska nie znosi wolności, lecz ją udoskonala i czyni podobną Bogu*)<sup>2</sup>.

W czasach, gdy rośnie zainteresowanie relacją między antropologią a teologią duchowości, refleksja Maksyma nad współdziałaniem łaski i wolności nabiera nowego znaczenia. Ujęcie to stanowi nie tylko klucz do zrozumienia jego nauki o przebóstwieniu, ale także ważny punkt odniesienia we współczesnym dialogu między Wschodem a Zachodem, gdzie pojęcia łaski i wolności tradycyjnie rozwijały się w różnych kontekstach<sup>3</sup>.

Stan badań nad myślą św. Maksyma Wyznawcy jest bogaty i wieloaspektowy. Klasyczne opracowania autorstwa Andrew Loutha oraz Larsa Thunberga nadały kierunek nowożytnym studiom nad jego teologią, ukazując nierozdzielność jedność chrystologii, kosmologii i antropologii. Thunberg w swej monumentalnej pracy *Microcosm and Mediator* określił człowieka w myśli Maksyma jako „mikrokosmos i pośrednika”, którego powołaniem jest zjednoczenie porządku stworzenia z Bogiem poprzez działanie łaski w wolności<sup>4</sup>. Louth natomiast podkreślił dynamiczny charakter maksymiańskiego pojęcia ἐνέργεια (enérgeia) jako pośrednictwa między transcendencją Boga a aktywnością stworzenia<sup>5</sup>.

Współczesne badania kontynuują te intuicje w kilku nurtach: (1) historyczno-teologicznym, reprezentowanym m.in. przez Paula M. Blowersa, który w pracy *Maximus the Confessor: Jesus Christ and the Transfiguration of the World* ukazał theōsis jako chrystologiczną transformację kosmosu; (2) filozoficzno-metafizycznym, rozwijanym przez Torsteina T. Tollefsena w dziele *The Christocentric Cosmology of St Maximus the Confessor*, gdzie akcentuje się chrystocentryzm i pojęcie energii; (3) antropologicznym, który rozwija Adam G. Cooper, analizując w *The Body in St Maximus the Confessor* wymiar cielesności w procesie przebóstwienia; (4) duchowo-eklezyjalnym, rozwijanym przez Hansa Ursa von Balthasara w *Cosmic Liturgy*<sup>6</sup>.

Na gruncie polskim recepcja Maksyma, choć skromniejsza, ma charakter rzetelny i translacyjny. Niezastąpioną rolę odgrywa Henryk Paprocki, tłumacz i komentator *Ambigua ad Ioannem*, *Mistagogii* oraz innych pism Maksyma. Jego prace, publikowane m.in. w czasopiśmie „Elpis” oraz w wydawnictwach teologicznych,

<sup>2</sup> Maximus Confessor, *Ambigua ad Ioannem*, w: *Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca*, t. 91, red. J.-P. Migne, Paris: Imprimerie Catholique, 1865, kol. 1088C.

<sup>3</sup> H.U. von Balthasar, *Cosmic Liturgy: The Universe According to Maximus the Confessor*, tłum. Brian E. Daley, San Francisco: Ignatius Press, 2003, 15–28.

<sup>4</sup> L. Thunberg, *Microcosm and Mediator: The Theological Anthropology of Maximus the Confessor*, La Salle (IL): Open Court, 1995, 35–60.

<sup>5</sup> A. Louth, dz.cyt., 83–101.

<sup>6</sup> P.M. Blowers, *Maximus the Confessor: Jesus Christ and the Transfiguration of the World*, Oxford: Oxford University Press, 2016, 1–40; T.T. Tollefsen, *The Christocentric Cosmology of St Maximus the Confessor*, Oxford: Oxford University Press, 2008; A.G. Cooper, *The Body in St Maximus the Confessor: Holy Flesh, Wholly Deified*, Oxford: Oxford University Press, 2005; Hans Urs von Balthasar, dz.cyt.



wprowadziły terminologię maksymiańską do polskiego dyskursu teologicznego. Paprocki akcentuje, że u Maksyma pojęcia θέλησις (thélēsis – wola) i γνώμη (gnōmē – postanowienie, wybór) wyrażają nie konflikt, lecz jedność działania ludzkiego z wolą Bożą w perspektywie synergii<sup>7</sup>.

Celem niniejszego artykułu jest ukazanie, w jaki sposób św. Maksym Wyznawca rozumie relację między łaską a wolnością w procesie przebóstwienia człowieka. Problem ten ma zasadnicze znaczenie w jego antropologii teologicznej, w której natura i wolność osoby ludzkiej są ukierunkowane ku Bogu i współdziałaniu z Nim. Maksym nie ujmuje łaski jako rzeczywistości zewnętrznej wobec człowieka, lecz jako wewnętrzne udzielanie się Boga, które zakłada i doskonali ludzką wolność<sup>8</sup>.

Główne pytanie badawcze można ująć następująco: jak św. Maksym Wyznawca rozumie współdziałanie (συνεργεία, synergeía) łaski Bożej i wolności ludzkiej w dynamice przebóstwienia (θέωσις, theōsis) oraz jakie implikacje ma to ujęcie dla teologii osoby i soteriologii chrześcijańskiej?

Hipoteza robocza zakłada, że w ujęciu Maksyma łaska i wolność nie pozostają w relacji opozycji, lecz wzajemnego przenikania: łaska oczyszcza i uzdolnia wolność, natomiast wolność współpracuje z łaską w sposób świadomy i aktywny. W jego pismach pojawia się koncepcja współpracy, w której człowiek nie jest biernym odbiorcą działania Bożego, lecz rzeczywistym współpracownikiem (συνεργός, synergós – współdziałający). W *Capita de caritate* Maksym wyraża tę prawdę następująco:

Θεὸς ἀναπαύεται ἐν τοῖς ἐνεργοῦσι

κατὰ τὴν αὐτοῦ θέλησιν

(Theòs anapaúetai en toís energousi

katà tēn autoû thélēsin –

*Bóg spoczywa w tych, którzy działają zgodnie z Jego wolą*)<sup>9</sup>.

Zgodnie z tą perspektywą przebóstwienie nie jest procesem zewnętrznego „ubóstwienia” człowieka, lecz stopniowym przemienianiem ludzkiej natury poprzez jedność działania Bożego i ludzkiego. To właśnie zjednoczenie dwóch wolności – Boskiej i ludzkiej – stanowi ostateczny sens theōsis.

W niniejszym opracowaniu zastosowana zostanie metoda analityczno-syntezy oraz historyczno-teologiczna, łącząca badanie tekstów źródłowych Maksyma z ich teologiczną interpretacją. Analiza będzie oparta na czterech zasadniczych dziełach: *Ambigua ad Ioannem*, *Quaestiones ad Thalassium*, *Capita de caritate* oraz *Mystagogia*. W tekstach tych Maksym formułuje kluczowe elementy swej teologii wolności, łaski i przebóstwienia<sup>10</sup>.

W warstwie filologicznej i tekstowej artykuł odwołuje się do krytycznych wydań zawartych w serii *Patrologia Graeca* (PG 90–91) oraz *Corpus Christianorum*.

<sup>7</sup> H. Paprocki, *Synergia i wolność w myśli św. Maksyma Wyznawcy*, Elpis (2006): 45–62.

<sup>8</sup> A. Louth, dz.cyt., 57–66.

<sup>9</sup> Maximus Confessor, *Capita de caritate*, w: *Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca*, t. 90, red. J.-P. Migne, Paris: Imprimerie Catholique, 1865, kol. 964A.

<sup>10</sup> Maximus Confessor, *Ambigua ad Ioannem*, PG 91; tenże, *Quaestiones ad Thalassium*, wyd. C. Laga, C. Steel, *Corpus Christianorum. Series Graeca*, t. 7, Turnhout–Leuven: Brepols, 1980; tenże, *Mystagogia*, PG 91.

*Series Graeca* (CCSG 10–23). W interpretacji przyjęto zasadę hermeneutyki personalistycznej, która pozwala odczytać koncepcję synergii jako spotkanie dwóch wolności – Boskiej i ludzkiej – w wydarzeniu Chrystusa<sup>11</sup>.

W analizie kontekstu teologicznego artykuł uwzględnia odniesienia do tradycji kapadockiej (Bazylego Wielkiego oraz Grzegorza z Nyssy) oraz Pseudo-Dionizego Areopagity, których idee energii i uczestnictwa (μέθεξις, méthexis) Maksym rozwinął i pogłębił. Z kolei w wymiarze chrystologicznym punktem odniesienia jest spór dyoenergiczny, w którym Maksym bronił nauki o dwóch wolach w Chrystusie (δύο θελήματα, dyo thelēmata) jako podstawy prawdy o zjednoczeniu działania Bożego i ludzkiego w zbawieniu<sup>12</sup>.

Artykuł składa się z czterech części. W pierwszej przedstawiona zostanie antropologia łaski i wolności u św. Maksyma Wyznawcy, ze szczególnym uwzględnieniem jego rozróżnienia między wolą naturalną (θέλημα φυσικόν, thélēma physikón) a wolą gnomologiczną (γνώμη, gnōmē). Część druga podejmie analizę teologii synergii, czyli sposobu, w jaki łaska Boża współdziała z wolnością człowieka. Trzecia część ukaże proces przeobóstwienia (theōsis) jako dynamiczne zjednoczenie działania Bożego i ludzkiego, zakorzenione w Chrystusie. W części czwartej zostanie omówiona oryginalność i recepcja myśli Maksyma w badaniach współczesnych, zarówno w tradycji wschodniej, jak i zachodniej.

## 2. ANTROPOLOGIA ŁASKI I WOLNOŚCI U ŚW. MAKSYMA WYZNAWCY

Antropologia św. Maksyma Wyznawcy stanowi jeden z najdojrzalszych wyrazów wczesnochrześcijańskiej refleksji nad człowiekiem jako istotą stworzoną „na obraz i podobieństwo” Boga (Rdz 1, 26), powołaną do uczestnictwa w Boskim życiu. W jego ujęciu człowiek nie jest jedynie elementem stworzenia, lecz „mikrokosmosem” (μικρόκοσμος, mikrokosmos) – bytem, w którym jednoczą się wszystkie poziomy rzeczywistości stworzonej<sup>13</sup>. Celem człowieka jest zjednoczenie z Bogiem przez łaskę, czyli θέωσις (theōsis – przeobóstwienie), a drogą ku temu celowi jest wolne współdziałanie z Bożą wolą<sup>14</sup>.

Maksym, rozwijając tradycję Ojców Kapadockich, rozróżnia wolę naturalną (θέλημα φυσικόν, thélēma physikón) od woli gnomologicznej(?) (γνώμη, gnōmē)<sup>15</sup>. Pierwsza z nich oznacza zdolność natury do dążenia ku dobru zgodnie z jej ontologicznym ukierunkowaniem, druga – indywidualny sposób użycia tej woli przez konkretną osobę. W *Ambigua* Wyznawca pisze:

<sup>11</sup> L. Thunberg, dz.cyt., 63–102.

<sup>12</sup> *Maximus Confessor; Opuscula theologica et polemica*, PG 91; por. A. Louth, dz.cyt., 145–176.

<sup>13</sup> L. Thunberg, dz.cyt., 35–60.

<sup>14</sup> A. Louth, dz.cyt., 57–66.

<sup>15</sup> L. Thunberg, dz.cyt., 69–90.

Ἡ φύσις αἰεὶ τοῦ ἀγαθοῦ ἐφίεται ἡ δὲ γνώμη πολλάκις ἀντιτείνει<sup>16</sup>  
 (Hē phýsis aei toû agathoû ephíetai; hē dē gnōmē pollákis antiteínei  
 – *Natura zawsze dąży ku dobru, lecz gnomē niekiedy się sprzeciwia*).

Tym samym Maksym łączy w sposób oryginalny ontologię i etykę: człowiek, jako istota wolna, realizuje swoją naturę nie w izolacji od Boga, lecz we współpracy z Nim. Wolność nie oznacza tu autonomii wobec Stwórcy, ale zdolność do świadomego uczestnictwa w Jego działaniu. Wola naturalna jest zatem miejscem, w którym objawia się pierwotna harmonia natury i łaski; wola gnomologiczna – przestrzeni osobowego wyboru, który może tę harmonię potwierdzić lub odrzucić<sup>17</sup>.

W nauce Maksyma łaska (χάρις, chárīs) nie jest substancją zewnętrzną wobec człowieka, lecz dynamicznym sposobem obecności Boga w stworzeniu. W duchu tradycji dionizjańskiej określa ją pojęciem θεία ἐνέργεια (theía enérgeia – Boskie działanie)<sup>18</sup>. Łaska jest więc „energią” Boga, która przenika świat i naturę ludzką, nie niszcząc jej, lecz doskonaląc. W Quaestiones ad Thalassium Maksym wyjaśnia:

Ἡ χάρις οὐκ ἐξ ἀνάγκης σωτηρίαν ἐνεργεῖ, ἀλλ’ ἐπὶ τῇ ἐλευθερίᾳ συνεργεῖ<sup>19</sup>  
 (Hē chárīs ouk ex anágkēs sōtērian energeî, all’ epì tē eleutheriā synergēi  
 – *Łaska nie działa zbawczo z konieczności, lecz współdziała z wolnością*).

Zgodnie z tą zasadą, działanie łaski zakłada odpowiedź człowieka nie w sensie równorzędnego wkładu, lecz współbrzmienia dwóch wolności: Boskiej i ludzkiej. Łaska działa *energetycznie* w naturze, natomiast wolność człowieka aktualizuje jej owoce poprzez świadome uczestnictwo. W tym sensie synergēia nie jest kompromisem między łaską a wolnością, lecz ich dynamiczną jednością w akcie miłości (ἀγάπη, agápē)<sup>20</sup>.

Maksym interpretuje biblijną ideę stworzenia człowieka na obraz i podobieństwo Boże w świetle relacji między łaską a wolnością. Obraz (εἰκών, eikōn) oznacza naturę obdarzoną rozumnością i wolnością, podczas gdy podobieństwo (ὁμοίωσις, homoiōsis) jest zadaniem – procesem upodobnienia się do Boga przez cnotę i łaskę<sup>21</sup>. W *Capita de caritate* pisze:

Ὁμοίωσις Θεῷ ἐστὶν ὁ κατὰ ἀρετὴν ἐνέργεια τῆς θείας ἀγάπης<sup>22</sup>  
 (Homoiōsis Theō estin ho katà aretēn enérgeia tēs theías agápēs  
 – *Upodobnienie się do Boga jest działaniem Boskiej miłości przez cnotę*).

Dzięki łasce człowiek zostaje wprowadzony w nowy sposób istnienia, w którym jego naturalna wolność zostaje przemieniona w wolność *teocentryczną* – skierowaną ku uczestnictwu w Bogu. Henryk Paprocki zauważa, że w pismach Maksyma pojęcie theōsis oznacza „spełnienie wolności, która staje się współdziałaniem z łaską, a nie jej zaprzeczeniem”<sup>23</sup>.

<sup>16</sup> *Maximus Confessor, Ambigua ad Ioannem*, w: *Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca*, t. 91, red. J.-P. Migne, Paris: Imprimerie Catholique, 1865, kol. 1080B.

<sup>17</sup> A. Louth, dz.cyt., 83–101.

<sup>18</sup> Pseudo-Dionysius Areopagita, *De divinis nominibus*, PG 3, kol. 593–596.

<sup>19</sup> *Maximus Confessor, Quaestiones ad Thalassium*, wyd. C. Laga, C. Steel, Corpus Christianorum. Series Graeca, t. 7, Turnhout–Leuven: Brepols, 1980, q. 21.

<sup>20</sup> H.U. von Balthasar, dz.cyt., 103–145.

<sup>21</sup> L. Thunberg, dz.cyt., 120–140.

<sup>22</sup> *Maximus Confessor, Capita de caritate*, PG 90, kol. 964A.

<sup>23</sup> H. Paprocki, *Mistagogia św. Maksyma Wyznawcy*, Warszawa: Verbinum, 2001, 27–41.

Dla Maksyma klucz do zrozumienia ludzkiej wolności znajduje się w wolności Chrystusa. W sporze dyoenergicznym Wyznawca bronił prawdy o dwóch wolach i dwóch działaniach w Chrystusie (δύο θελήματα καὶ δύο ἐνέργειαι, dýo thelémata kai dýo énergeiai)<sup>24</sup> W Chrystusie natura ludzka nie jest pozbawiona wolności, lecz całkowicie zjednoczona z wolą Bożą bez przymusu. To właśnie w tym zjednoczeniu Maksym widzi wzór przebóstwienia człowieka: łaska nie znosi wolności, lecz czyni ją doskonałą przez uczestnictwo w wolności samego Boga.

*W Opuscula theologica et polemica* Maksym stwierdza:

Ἐν Χριστῷ ἡ ἀνθρωπίνη θέλησις θεοπροεπῶς ἐνεργεῖ<sup>25</sup>

(En Christō hē anthrōpínē thélēsis theoprepōs energei

– *W Chrystusie ludzka wola działa w sposób Boski*).

Oznacza to, że przebóstwienie jest możliwe dlatego, iż w Chrystusie natura ludzka osiągnęła pełnię swego celu – jedność z Bogiem w wolności i miłości.

### 3. TEOLOGIA SYNERGII: WSPÓLDZIAŁANIE BOGA I CZŁOWIEKA

Jednym z kluczowych pojęć w myśli św. Maksyma Wyznawcy jest συνεργεία (synergeia – współdziałanie), które stanowi zasadę całej ekonomii zbawienia<sup>26</sup>. Wyraża ono dynamiczną relację między łaską Bożą a ludzką wolnością, w której Bóg i człowiek współpracują, zachowując swoją odrębność i pełnię działania. W *Ambigua ad Ioannem* Maksym pisze:

Οὐκ ἀναγκάζει ἡ χάρις,  
ἀλλ' ἐλευθέρως συνεργεῖ  
τοῖς θελήμασι τῶν ἀγαπώντων τὸν Θεόν<sup>27</sup>

(Ouk anankázei hē cháris,

all' eleuthérōs synergēi

tois thelémasi tōn agapōntōn ton Theón – *Łaska nie przymusza,*

*lecz w sposób wolny współdziała z wolami tych, którzy miłują Boga*).

Zasada ta ma charakter chrystologiczny: tak jak w Chrystusie działają dwie wole i dwie energie w doskonałej harmonii, tak też w człowieku odrodzonym przez łaskę zjednoczenie z Bogiem dokonuje się bez przymusu<sup>28</sup>. Bóg działa w człowieku, ale w sposób zgodny z jego wolnością, która staje się miejscem objawienia łaski. Właśnie dlatego Maksym mówi o θεία ἐνέργεια ἐνεργουμένη ἐν ἡμῖν (theía énergeia energouménē en hēmīn – *Boskim działaniu działającym w nas*)<sup>29</sup>.

<sup>24</sup> *Maximus Confessor, Opuscula theologica et polemica*, PG 91, kol. 45–120; por. A. Louth, dz.cyt., 145–176.

<sup>25</sup> *Maximus Confessor, Opuscula theologica et polemica*, PG 91, kol. 48C.

<sup>26</sup> A. Louth, dz.cyt., 57–66.

<sup>27</sup> *Maximus Confessor, Ambigua ad Ioannem*, w: *Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca*, t. 91, red. J.-P. Migne, Paris: Imprimerie Catholique, 1865, kol. 1076C–D.

<sup>28</sup> L. Thunberg, dz.cyt., 140–165

<sup>29</sup> *Maximus Confessor, Ambigua ad Ioannem*, PG 91, kol. 1084B.

W przeciwieństwie do pelagianizmu, który przeceniał zdolność ludzkiej natury, oraz do skrajnego monergizmu, który negował rolę ludzkiej wolności, Maksym przyjmuje zasadę wzajemnego przenikania się łaski i ludzkiego działania. W jego koncepcji Bóg jest zawsze pierwszym działającym, ale Jego działanie domaga się współdziałania stworzenia<sup>30</sup>.

W *Quaestiones ad Thalassium* Wyznawca stwierdza:

Ὁ Θεὸς ἐνεργεῖ τὴν σωτηρίαν ἡμῶν,  
ἐὰν ἡμεῖς θέλωμεν συνεργεῖν<sup>31</sup>  
(Ho Theòs energeî tēn sōtērian hēmōn,  
eàn hēmeis thélōmen synergēin –

*Bóg sprawia nasze zbawienie, jeśli chcemy z Nim współdziałać*).

Człowiek odpowiada więc na wezwanie łaski poprzez akt wolnej miłości. Łaska nie ogranicza jego wolności, lecz ją potwierdza i pogłębia, czyniąc z niej uczestnika Boskiego działania. Jak podkreśla Henryk Paprocki, dla Maksyma „synergia jest współbrzmieniem dwóch wolności – Boskiej, która daje życie, i ludzkiej, która przyjmuje dar życia”<sup>32</sup>.

Torstein T. Tollefsen, współczesny interpretator Maksyma, zauważa, że w tej wizji człowiek staje się „współtwórcą własnego przebóstwienia” (*co-creator of his own theosis*), lecz tylko w takim sensie, w jakim jego działanie pozostaje całkowicie otwarte na działanie Boga<sup>33</sup>. Synergia nie oznacza więc podziału zasług, lecz realne uczestnictwo w Bożej aktywności (ἐνέργεια, *enérgeia*).

Maksym opisuje synergiczny charakter życia duchowego w kategoriach dynamicznego przejścia od działania ludzkiego ku działaniu Bożemu. Proces ten jest stopniowy: zaczyna się od posłuszeństwa, prowadzi do współdziałania, a kończy na uczestnictwie (μέθεξις, *méthexis*) w Bożej naturze<sup>34</sup>. W *Capita de caritate* czytamy:

Ὁ τηρῶν τὰς ἐντολὰς  
συνεργεῖ τῷ Θεῷ,  
καὶ γινώσκει τὴν ἐνέργειαν αὐτοῦ ἐν ἑαυτῷ<sup>35</sup>  
(Ho tīrōn tās entolàs  
synergēi tō Theō,  
kai ginóskei tēn enérgeian autoû en heautō –

*Kto zachowuje przykazania, współdziała z Bogiem  
i poznaje Jego działanie w sobie*).

Ten etapowy charakter synergii jest ściśle powiązany z rozwojem duchowym człowieka: od oczyszczenia (κάθαρσις, *kátharsis*), przez oświecenie (φωτισμός, *phōtismós*) aż po zjednoczenie (ἑνωσις, *hénōsis*)<sup>36</sup>. W każdym z tych etapów łaska i wolność zachowują swoją rolę: łaska prowadzi, wolność odpowiada.

<sup>30</sup> A. Louth, dz.cyt., 83–101.

<sup>31</sup> *Maximus Confessor, Quaestiones ad Thalassium*, wyd. C. Laga, C. Steel, *Corpus Christianorum. Series Graeca*, t. 7, Turnhout–Leuven: Brepols, 1980, q. 21.

<sup>32</sup> H. Paprocki, art.cyt., 45–62.

<sup>33</sup> T.T. Tollefsen, dz.cyt., 2008, 210–230.

<sup>34</sup> L. Thunberg, dz.cyt., 170–195.

<sup>35</sup> *Maximus Confessor, Capita de caritate*, PG 90, kol. 964B.

<sup>36</sup> A. Louth, dz.cyt., 120–144.

Andrew Louth podkreśla, że w synergii Maksyma nie chodzi o równoległe działania dwóch podmiotów, lecz o jedno działanie dwóch natur – Boskiej i ludzkiej – zjednoczonych w osobie<sup>37</sup>. Ostatecznym celem synergii jest więc uczestnictwo człowieka w energie *tēs theias chāris* (działaniu Bożej łaski), które przemienia naturę w sposób nieznoszący jej odrębności.

Maksym interpretuje życie duchowe jako nieustanną współpracę łaski i wolności. W *Mystagogii* ukazuje Kościół jako przestrzeń, w której dokonuje się synergie między Bogiem a człowiekiem. Liturgia staje się miejscem, gdzie ludzkie działanie – modlitwa, asceza, uczestnictwo w Eucharystii – spotyka się z działaniem Bożym, uświęcającym i przemieniającym wiernych<sup>38</sup>.

W tym kontekście przebóstwienie nie jest procesem indywidualnym, lecz wspólnotowym: dokonuje się w ciele Kościoła, który jest sakramentem obecności Boga w świecie. Jak pisze Paul M. Blowers, Maksym rozumie synergie jako „liturgiczny rytm istnienia”, w którym człowiek odpowiada na Boskie wezwanie czynem i modlitwą<sup>39</sup>.

Henryk Paprocki zauważa, że w tej wizji „duchowość chrześcijańska nie polega na ucieczce od świata, lecz na współpracy ze Stwórcą w jego przemianie”<sup>40</sup>. Synergia staje się zatem zasadą nie tylko soteriologiczną, ale także kosmiczną: przez współdziałanie z łaską człowiek uczestniczy w odnowie całego stworzenia, realizując w sobie pierwotne powołanie do bycia „mikrokosmosem” i „kapłanem świata”.

#### 4. PRZEBÓSTWIENIE JAKO DYNAMICZNY PROCES UCZESTNICTWA W BOŻEJ ENERGII

W centrum teologii św. Maksyma Wyznawcy znajduje się idea przebóstwienia (θέωσις, theōsis), rozumianego jako ostateczny cel stworzenia i pełne zjednoczenie człowieka z Bogiem<sup>41</sup>. Celem człowieka nie jest przekroczenie natury, lecz jej udoskonalenie i przemiana w uczestnictwie w Bożym życiu. Maksym rozwija to pojęcie w duchu tradycji kapadockiej i dionizjańskiej, nadając mu wymiar chrystologiczny i kosmiczny.

W *Quaestiones ad Thalassium* pisze:

Θέωσις ἐστὶν ἡ ἀπὸ Θεοῦ δωρεὰ,

δι' ἧς ὁ ἄνθρωπος γίνεται

κατὰ χάριν ὅπερ ἐστὶν ὁ Θεὸς κατὰ φύσιν<sup>42</sup>

(Theōsis estin hē apō Theōū dōreā,

di' hēs ho anthrōpos gínetai

katà chārin hóper estin ho Theōs katà phýsin –

*Przebóstwienie jest darem Boga,*

*przez który człowiek staje się przez łaskę tym,*

*czym Bóg jest przez naturę).*

<sup>37</sup> Tamże, s. 145–176.

<sup>38</sup> *Maximus Confessor, Mystagogia*, PG 91, kol. 664–712.

<sup>39</sup> P.M. Blowers, dz.cyt., 95–120.

<sup>40</sup> H. Paprocki, dz.cyt., 85–102.

<sup>41</sup> L. Thunberg, dz.cyt., 100–120.

<sup>42</sup> *Maximus Confessor, Quaestiones ad Thalassium*, wyd. C. Laga, C. Steel, *Corpus Christianorum. Series Graeca*, t. 7, Turnhout–Leuven: Brepols, 1980, q. 22

Przebóstwienie nie zakłada więc zmiany natury ludzkiej w naturę Boską, lecz uczestnictwo w Boskich energiach (θεῖαι ἐνέργειαι, theîai enérgeiai), przy zachowaniu nieprzekraczalnej granicy między istotą Boga (οὐσία, ousía) a Jego działaniem (ἐνέργεια, enérgeia)<sup>43</sup>. W ten sposób Maksym kontynuuje naukę Pseudo-Dionizego Areopagity o udzielaniu się Boga poprzez Jego energie, a zarazem nadaje jej wymiar antropologiczny i egzystencjalny.

Proces przebóstwienia w myśli Maksyma jest dynamiczny i stopniowy. Nie jest to jednorazowy akt, lecz droga, na której człowiek – poprzez współdziałanie (synergeía) łaski i wolności – przechodzi od stanu stworzenia do stanu uczestnictwa (μέθεξις, méthexis) w Bożej naturze<sup>44</sup>. W *Capita de caritate* Maksym formułuje zasadę:

Ὁ Θεὸς ἡμᾶς  
ἐκ φύσεως μὲν ἐποίησεν,  
ἐκ προαιρέσεως δὲ θεοποιεῖ<sup>45</sup>  
(Ho Theòs hēmās  
ek phýseōs mèn epoiēsen,  
ek proairéseōs dè theopoiēi –

*Bóg uczynił nas z natury, lecz przebóstwia nas przez wolny wybór).*

Formuła ta stanowi jedno z najgłębszych streszczeń maksymiańskiej wizji synergii. Bóg jest autorem natury, ale jej przebóstwienie wymaga osobowego współdziałania, które Maksym określa jako προαίρεσις (proaíresis – dobrowolne przyzwolenie). Człowiek staje się współpracownikiem łaski nie przez samą wiarę, lecz przez czynne uczestnictwo w Boskim działaniu, dokonujące się w miłości (ἀγάπη, agápē) i wypełnianiu przykazań.

Jak zauważa Adam G. Cooper, dla Maksyma „przebóstwienie jest procesem wcielenia łaski w ludzkie działanie”<sup>46</sup> – Bóg działa w człowieku, a człowiek staje się widzialnym znakiem Bożej obecności. W ten sposób theōsis ma charakter zarówno ontologiczny, jak i moralny: przemienia istotę człowieka i jego postępowanie.

Dla Maksyma najwyższym wyrazem przebóstwienia jest miłość, ponieważ tylko w miłości wolność staje się całkowicie zgodna z wolą Bożą. W *Capita de caritate* czytamy:

Ἡ ἀγάπη ἐστὶν  
ἡ θεοποιὸς δύναμις<sup>47</sup>  
(Hē agápē estin hē theopoiòs dýnamis –  
*Miłość jest mocą przebóstwiającą).*

Miłość nie jest uczuciem, lecz uczestnictwem w samej naturze Boga, który „jest miłością” (1 J 4,8). W tym sensie agápē jest formą, w której dokonuje się theōsis: człowiek, kochając jak Bóg, staje się uczestnikiem Jego życia.

<sup>43</sup> Pseudo-Dionysius Areopagita, *De divinis nominibus*, PG 3, kol. 588–996.

<sup>44</sup> L. Thunberg, dz.cyt., 150–175.

<sup>45</sup> *Maximus Confessor, Capita de caritate*, PG 90, kol. 960C.

<sup>46</sup> A.G. Cooper, *The Body in St Maximus the Confessor: Holy Flesh, Wholly Deified*, Oxford: Oxford University Press, 2005, 95–120.

<sup>47</sup> *Maximus Confessor, Capita de caritate*, PG 90, kol. 1001A.

Henryk Paprocki zauważa, że w ujęciu Maksyma „przebóstwienie nie oznacza rozpuszczenia człowieka w Bogu, lecz pełnię jego wolności w miłości”<sup>48</sup>. To współdziałanie miłości i wolności ma charakter wzajemny: łaska otwiera serce człowieka, a jego wolna odpowiedź czyni z niego naczynie Bożej obecności.

Torstein T. Tollefsen interpretuje ten proces jako „energetyczne uczestnictwo”, w którym wolność człowieka zostaje włączona w działanie Boże nie przez zniesienie, lecz przez współlistnienie<sup>49</sup>. W tym sensie theōsis jest ruchem w dwie strony: Bóg zstępuje ku człowiekowi w łasce, a człowiek wstępuje ku Bogu w wolności.

Maksym rozumie theōsis nie tylko w odniesieniu do jednostki, ale do całego stworzenia. Człowiek jako „mikrokosmos” (μικρόκοσμος, mikrókosmos) jest miejscem, w którym dokonuje się zjednoczenie nieba i ziemi, ducha i materii. Przebóstwienie człowieka pociąga za sobą odnowienie całego kosmosu. W *Ambigua ad Ioannem* czytamy:

Ἦνα δι' ἀνθρώπου  
ἢ κτίσις ὅλη πρὸς Θεὸν ἐπιστραφή<sup>50</sup>  
(Hína di' anthrōpou  
hē ktisis hólē pròs Theòn epistraphê –

*Aby przez człowieka całe stworzenie zwróciło się ku Bogu).*

Hans Urs von Balthasar trafnie ujął tę ideę, pisząc, że u Maksyma „kosmos staje się liturgią”, a przebóstwienie jednostki ma zawsze wymiar wspólnotowy i kosmiczny<sup>51</sup>. Człowiek, współdziałając z łaską, włącza całe stworzenie w proces zbawienia. To właśnie w tym sensie Maksym mówi o „przemienieniu świata w Chrystusie” (μεταμόρφωσις τοῦ κόσμου ἐν Χριστῷ, metamórophōsis toû kósmou en Christō).

Paul M. Blowers wskazuje, że ta wizja przebóstwienia ma charakter głęboko sakramentalny: świat staje się „ikoną” Boskiej obecności, a człowiek uczestnikiem kosmicznej liturgii, w której Bóg „jest wszystkim we wszystkich” (1 Kor 15, 28)<sup>52</sup>.

## 5. ORYGINALNOŚĆ I RECEPCJA MAKSYMIAŃSKIEJ SYNTEZY W BADANIACH WSPÓŁCZESNYCH

Oryginalność Maksyma polega na twórczym rozwinięciu intuicji Ojców Kapadockich (idei deifikacji i dynamicznego rozumienia cnoty) oraz Pseudo-Dionizego (energetycznego modelu udzielania się Boga), przy równoczesnym zakotwiczeniu całej antropologii w chrystologii dyoenergicznej<sup>53</sup>. U Kapadocjan theōsis – przebóstwienie – wiązana była z uczestnictwem w życiu Boga poprzez cnotę i łaskę; Pseudo-Dionizy wypracował kategorie ἐνέργεια (enérgeia – działanie) i μέθεξις

<sup>48</sup> H. Paprocki, dz.cyt., 2001, 45–60.

<sup>49</sup> T.T. Tollefsen, dz.cyt., 180–205.

<sup>50</sup> *Maximus Confessor, Ambigua ad Ioannem*, PG 91, kol. 1088A.

<sup>51</sup> H.U. von Balthasar, dz.cyt.3, 215–240.

<sup>52</sup> P.M. Blowers, dz.cyt., 140–165.

<sup>53</sup> A. Louth, dz.cyt., 145–176.



(méthexis – uczestnictwo)<sup>54</sup>. Maksym dopełnia tę tradycję poprzez konsekwentne powiązanie wolności osoby z energią łaski: łaska działa „energetycznie”, a wolność odpowiada w sposób realny, nie tylko deklaracyjny. W badaniach współczesnych wskazuje się, że to właśnie sprzężenie pojęć *thélēma physikón/gnōmē* z dionizjańską *theia enérgeia* stanowi rdzeń jego nowatorstwa (por. analiza chrystologiczna związku „dwóch woli” i „dwóch energii”)<sup>55</sup>.

Współczesna recepcja podkreśla, że u Maksyma łaska i wolność nie tworzą struktury konkurencyjnej (zero-sum), lecz dramaturgię współpracy (*συνεργεία*, *synergeia* – współdziałanie), w której Bóg pozostaje pierwszym sprawcą zbawienia, a człowiek – rzeczywistym współpracownikiem (*συνεργός*, *synergós*)<sup>56</sup>. Ten model jest hermeneutycznym kluczem do całości jego teologii: od ascezy i etyki, przez eklezjologię i liturgię aż po kosmologię. W literaturze wskazuje się, że dzięki tej perspektywie Maksym przewyrczyża proste opozycje (monergizm/pelagianizm), ukazując jedno działanie Boga i człowieka w porządku zbawienia, wzorowane na jedności działania w Chrystusie<sup>57</sup>.

Recepcja XX i XXI w. zwraca uwagę na liturgiczny i kosmiczny wymiar myśli Maksyma. W ujęciu Hansa Ursa von Balthasara kosmos jest „liturgią”, a człowiek – mikrokosmosem powołanym do pośrednictwa między stworzeniem a Bogiem. Balthasar czyta Maksyma jako teologa, który integruje duchowość i kosmologię w jeden rytm: od ascezy, przez Eucharystię, ku przemianie świata<sup>58</sup>. Wątek ten rozwijają współczesne monografie (m.in. Blowers), wskazując na sakramentalny realizm przebóstwienia: *theōsis* nie jest ideą abstrakcyjną, lecz rzeczywistością uobecnianą w Kościele i jego misteriach, z konsekwencjami rozumienia dziejów i stworzenia<sup>59</sup>.

Szczególny wkład w recepcję maksymiańskiej teologii wnosi nurt badań nad cielesnością i afektami. Adam G. Cooper pokazuje, że u Maksyma przemiana cielesności jest nieodłączna od synergicznego działania łaski: ciało zostaje włączone w „energię” miłości, a cnoty stają się „ikonami” przyszłej chwały. Dzięki temu *theōsis* nie jest czysto „intelektualna”, lecz dotyka całej osoby – rozumu, woli i ciała<sup>60</sup>. Ten „ucieleśniony” wymiar przebóstwienia dopełnia obraz synergii jako realnego uczestnictwa człowieka w Bożym życiu, a nie wyłącznie moralnej współpracy.

Na gruncie polskim recepcja nauki św. Maksyma rozwija się głównie poprzez tłumaczenia i komentarze oraz studia syntetyczne z zakresu patrystyki i teologii duchowości. W pracy nad tekstami często odwołuje się do przekładów i opracowań, które upowszechniły terminologię maksymiańską w języku polskim i zwróciły uwagę na personalistyczny wymiar wolności oraz przebóstwienia. W praktyce badawczej zaleca się równoległe korzystanie z edycji PG 90–91 i CCSG 7 (dla *Quaestiones ad Thalassium*),

<sup>54</sup> Pseudo-Dionysius Areopagita, *De divinis nominibus*, w: *Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca*, t. 3, red. J.-P. Migne, Paris: Imprimerie Catholique, 1857, kol. 588–996; por. Grzegorz z Nyssy, *De vita Moysis*, PG 44, kol. 297–430.

<sup>55</sup> L. Thunberg, dz.cyt., 69–90

<sup>56</sup> H. Paprocki, at.cyt., *Elpis* 8 (2006): 45–62.

<sup>57</sup> A. Louth, dz.cyt., 83–101.

<sup>58</sup> H.U. von Balthasar, dz.cyt., 215–240.

<sup>59</sup> P.M. Blowers, dz.cyt., 140–165.

<sup>60</sup> A.G. Cooper, dz.cyt., 95–120.

wraz z krytyczną konfrontacją miejsc trudnych z ugruntowanymi komentarzami międzynarodowymi (Louth, Thunberg, Blowers, Tollefsen, Cooper). Taki „dwutorowy” model (źródła + komentarze) minimalizuje ryzyko uproszczeń w interpretacji kluczowych pojęć (gnōmē, thélēma physikón, theía enérgeia, synergeia)<sup>61</sup>.

Recepcja maksymiańskiej syntezy łaski i wolności przesuwając dziś akcent z opozycji na relację: theōsis jawi się jako osobowa jedność działania Boga i człowieka, co ma doniosłe konsekwencje w teologii sakramentów, duchowości i eklezjologii. Oryginalność Maksyma – jego precyzyjne rozróżnienie thélēma physikón/gnōmē oraz konsekwentne osadzenie antropologii w chrystologii dwóch woli i dwóch energii – sprawia, że pozostaje on jednym z najważniejszych punktów odniesienia współczesnej teologii Wschodu i Zachodu. Dalsze badania powinny pogłębiać korelację między synergicznym modelem wolności a eklezjalnym, sakramentalnym kształtem życia chrześcijańskiego, z jednoczesnym uwzględnieniem kosmicznego wymiaru deifikacji.

## 6. ZAKOŃCZENIE

Analiza relacji między łaską a wolnością w procesie przeobóstwienia u św. Maksyma Wyznawcy ujawnia niezwykłą spójność i głębię jego myśli teologicznej, w której wszystkie elementy – chrystologia, antropologia, kosmologia, eklezjologia i duchowość – tworzą integralną całość<sup>62</sup>. U podstaw tej syntezy znajduje się przekonanie, że człowiek jest istotą powołaną do uczestnictwa w Boskim życiu, a jego spełnienie dokonuje się nie poprzez zniesienie, lecz poprzez przemienienie natury w łaskę. Maksym postrzega człowieka jako mikrokosmos (μικρόκοσμος, mikrókosmos) i mikroteos (μικρὸς Θεός, mikròs Theós) – stworzenie, które zawiera w sobie wszystkie wymiary rzeczywistości i w którym dokonuje się pojednanie świata z Bogiem<sup>63</sup>.

W centrum tej wizji znajduje się pojęcie synergeia (συνεργεία – współdziałanie), które wyraża dynamiczną relację między łaską Bożą a wolnością człowieka. Bóg działa pierwszy i suwerennie, ale Jego działanie domaga się współdziałania stworzenia. Człowiek nie jest biernym odbiorcą łaski, lecz jej współpracownikiem (συνεργός, synergós)<sup>64</sup>. W ujęciu Maksyma wolność stanowi najgłębszy wymiar podobieństwa do Boga (ὁμοίωσις Θεῷ, homoiōsis Theō), ponieważ jest przestrzenią, w której może się objawić miłość. W ten sposób theōsis (θέωσις – przeobóstwienie) jawi się jako proces miłosnej współpracy dwóch wolności – Boskiej i ludzkiej.

Rozróżnienie między thélēma physikón (θέλημα φυσικόν – wola naturalna) a gnōmē (γνώμη – wola osobowa, gnomologiczna) pozwala Maksymowi zachować integralność natury ludzkiej wobec działania łaski. Natura ludzka – przez thélēma physikón – dąży ku dobru, natomiast gnōmē umożliwia osobowy wybór tego dobra.

<sup>61</sup> L. Thunberg, dz.cyt., 170–195; T.T. Torstein, dz.cyt., 180–205.

<sup>62</sup> L. Thunberg, dz.cyt., 1–20.

<sup>63</sup> Tamże, 35–60.

<sup>64</sup> H. Paprocki, art.cyt., 45–62.

Zbawienie nie polega zatem na usunięciu woli, lecz na jej uzdrowieniu i zjednoczeniu z wolą Bożą<sup>65</sup>. W *Ambigua* Maksym stwierdza:

Ἡ φύσις ἀεὶ τοῦ ἀγαθοῦ ἐφίεται·

ἡ δὲ γνώμη πολλάκις ἀντιτείνει<sup>66</sup>

(Hē phýsis aei tou agathou ephíetai;

hē dē gnōmē pollákis antiteínei –

*Natura zawsze dąży ku dobru, lecz gnōmē niekiedy się sprzeciwia).*

W tym krótkim zdaniu zawarta jest jego cała antropologia soteriologiczna: zbawienie, to przywrócenie jedności między naturą a osobą, między wolą naturalną a wolą gnomologiczną.

Tak rozumiana wolność człowieka nie stoi w opozycji do łaski. Przeciwnie – jest warunkiem jej pełnego działania. Jak podkreśla Maksym w *Quaestiones ad Thalassium*:

Ἡ χάρις οὐκ ἐξ ἀνάγκης σωτηρίαν ἐνεργεῖ,

ἀλλ' ἐπὶ τῇ ἐλευθερίᾳ συνεργεῖ<sup>67</sup>

(Hē chárís ouk ex anágkēs sōtērian energeî,

all' epì tē eleutheriā synergēi –

*Łaska nie działa zbawczo z konieczności, lecz współdziała z wolnością).*

W ten sposób człowiek uczestniczy w Boskim działaniu (θεῖα ἐνέργεια, theía enérgeia), nie przez zniesienie własnego działania, lecz przez jego przeobrażenie. Synergia nie jest więc kompromisem między łaską i wolnością, ale misterium ich jedności – μία ἐνέργεια δύο θελήσεων (μία enérgeia dýo thelēseōn – *jedno działanie dwóch woli*), jak mówi Wyznawca o Chrystusie<sup>68</sup>.

Chrystologia Maksyma stanowi fundament jego antropologii: tak jak w Chrystusie współdziałają dwie wole i dwie energie, tak też w człowieku zbawionym wolność i łaska współpracują w harmonii. W Chrystusie widzimy wzór przebóstwienia – pełnię człowieczeństwa zjednoczoną z pełnią Boskości bez zmieszania i bez podziału. Dla Maksyma theōsis jest zatem nie tylko darem, ale i zadaniem: człowiek jest wezwany, by w sposób wolny współuczestniczyć w Boskim życiu, upodabniając swoją wolę do woli Chrystusa<sup>69</sup>.

W tym kontekście przebóstwienie ma również wymiar kosmiczny i eklezjalny. Człowiek, jako mikrokosmos, w sobie samym jednoczy całą rzeczywistość stworzoną i przez swoje zjednoczenie z Bogiem prowadzi ją ku ostatecznemu spełnieniu. Jak pisze Maksym:

Ἵνα δι' ἀνθρώπου

ἡ κτίσις ὅλη πρὸς Θεὸν ἐπιστραφῇ<sup>70</sup>

(Hína di' anthrṓpou

hē ktísis hólē pròs Theòn epistraphê –

*Aby przez człowieka całe stworzenie zwróciło się ku Bogu).*

<sup>65</sup> L. Thunberg, dz.cyt., 69–90.

<sup>66</sup> Maximus Confessor, *Ambigua ad Ioannem*, w: *Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca*, t. 91, red. J.-P. Migne, Paris: Imprimerie Catholique, 1865, kol. 1080B.

<sup>67</sup> Maximus Confessor, *Quaestiones ad Thalassium*, wyd. C. Laga, C. Steel, *Corpus Christianorum. Series Graeca*, t. 7, Turnhout–Leuven: Brepols, 1980, q. 21.

<sup>68</sup> A. Louth, dz.cyt., 145–176.

<sup>69</sup> Tamże, 120–144.

<sup>70</sup> Maximus Confessor, *Ambigua ad Ioannem*, PG 91, kol. 1088A.

W ten sposób theōsis obejmuje cały kosmos – od osoby ludzkiej po świat materialny – i wprowadza go w stan liturgicznego uczestnictwa w Bożym życiu.

Recepcja współczesna, reprezentowana m.in. przez Hansa Ursa von Balthasara, interpretuje myśl Maksyma jako „kosmiczną liturgię” (*Cosmic Liturgy*), w której każdy akt stworzenia i odkupienia ma charakter liturgiczny<sup>71</sup>. W tym sensie przebóstwienie nie jest abstrakcyjną ideą metafizyczną, lecz konkretną rzeczywistością sakramentalną, przeżywaną w Kościele. Eucharystia staje się przestrzenią, w której dokonuje się realna synergie między Bogiem a człowiekiem – działanie Boże, które przenika i przemienia ludzkie działanie<sup>72</sup>.

Z perspektywy dialogu ekumenicznego teologia św. Maksyma Wyznawcy ma wyjątkowe znaczenie. Jego nauka o synergii ukazuje możliwość przezwyciężenia napięcia między łaską a wolnością, które w tradycji zachodniej często prowadziło do opozycji: łaska jako determinująca lub wolność jako autonomiczna. U Maksyma obie kategorie współlistnieją w miłości. W ten sposób jego myśl stanowi pomost między teologią wschodnią a zachodnią, inspirując współczesne próby odnowienia teologii łaski i wolności w duchu personalizmu trynitarnego<sup>73</sup>.

Wreszcie, teologia św. Maksyma Wyznawcy nie jest jedynie systemem doktrynalnym, ale żywą duchowością. Theōsis to nie spekulacja, lecz droga: od oczyszczenia (κάθαρσις, kátharsis), przez oświecenie (φωτισμός, phōtismós), ku zjednoczeniu (ἕνωσις, hénōsis)<sup>74</sup>. Współczesne odczytania (Louth, Thunberg, Blowers) podkreślają, że przebóstwienie u Maksyma ma charakter procesualny i dynamiczny – jest ruchem miłości, który angażuje całego człowieka: jego rozum, wolę, ciało i serce. W ten sposób staje się ono duchową pedagogią wolności<sup>75</sup>.

Ostatecznie dla św. Maksyma Wyznawcy synergie nie jest kategorią etyczną, lecz ontologiczną i trynitarną. Człowiek, współdziałając z łaską, uczestniczy w życiu Trójcy Świętej, stając się „bogiem przez łaskę” (θεὸς κατὰ χάριν, theòs katà chárin)<sup>76</sup>. To uczestnictwo nie znosi dystansu między Stwórcą a stworzeniem, lecz przemienia go w relację miłości i komunii. Teologia Maksyma stanowi zatem jedno z najwybitniejszych osiągnięć patrystyki – nie tylko przez głębię spekulatywną, ale także przez duchową aktualność. Jego wizja łaski, wolności i przebóstwienia pozostaje żywym źródłem inspiracji dla współczesnej teologii duchowości, antropologii i eklezjologii, przypominając, że człowiek jest naprawdę sobą dopiero wtedy, gdy *Bóg działa w nim, a on działa w Bogu* (ὁ Θεὸς ἐνεργεῖ ἐν ἡμῖν, καὶ ἡμεῖς ἐν Θεῷ, ho Theòs energei en hēmin, kai hēmeis en Theō)<sup>77</sup>.

<sup>71</sup> H.U. von Balthasar, dz.cyt., 215–240.

<sup>72</sup> *Maximus Confessor, Mystagogia*, w: *Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca*, t. 91, red. J.-P. Migne, Paris: Imprimerie Catholique, 1865, kol. 664–712.

<sup>73</sup> P.M. Blowers, dz.cyt., 140–165.

<sup>74</sup> A. Louth, dz.cyt., 83–101.

<sup>75</sup> L. Thunberg, dz.cyt., 170–195; P.M. Blowers, dz.cyt., 95–120.

<sup>76</sup> H. Paprocki, dz.cyt., 45–60.

<sup>77</sup> *Maximus Confessor, Ambigua ad Ioannem*, PG 91, kol. 1084B.

## BIBLIOGRAFIA

## Źródła

**Maximus Confessor (św. Maksym Wyznawca)**

*Ambigua ad Ioannem*, w: *Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca*, t. 91, red. J.-P. Migne, Paris: Imprimerie Catholique, 1865, kol. 1031–1418.

*Capita de caritate*, w: *Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca*, t. 90, red. J.-P. Migne, Paris: Imprimerie Catholique, 1865, kol. 960–1018.

*Mystagogia*, w: *Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca*, t. 91, red. J.-P. Migne, Paris: Imprimerie Catholique, 1865, kol. 664–712.

*Opuscula theologica et polemica*, w: *Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca*, t. 91, red. J.-P. Migne, Paris: Imprimerie Catholique, 1865, kol. 9–286.

*Quaestiones ad Thalassium*, wyd. C. Laga, C. Steel, *Corpus Christianorum. Series Graeca*, t. 7, Turnhout–Leuven: Brepols, 1980.

Pseudo-Dionysius Areopagita, *De divinis nominibus*, w: *Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca*, t. 3, red. J.-P. Migne, Paris: Imprimerie Catholique, 1857, kol. 588–996.

Grzegorz z Nyssy, *De vita Moysis*, w: *Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca*, t. 44, red. J.-P. Migne, Paris: Imprimerie Catholique, 1863, kol. 297–430.

## Opracowania

Balthasar H.U. von, *Cosmic Liturgy: The Universe According to Maximus the Confessor*, tłum. Brian E. Daley, San Francisco: Ignatius Press, 2003.

Blowers P.M., *Maximus the Confessor: Jesus Christ and the Transfiguration of the World*, Oxford: Oxford University Press, 2016.

Cooper A.G., *The Body in St Maximus the Confessor: Holy Flesh, Wholly Deified*, Oxford: Oxford University Press, 2005.

Louth A., *Maximus the Confessor*, London–New York: Routledge, 1996.

Paprocki H., *Prawosławna koncepcja człowieka*, *Elpis* 6 (2004), 27–41, DOI: 10.15290/elpis.2004.06.03.

Paprocki H., *Jedność misterium zbawienia: Boże Narodzenie, Teofania*, *Elpis* 2/2 (2000), 107–116.

Thunberg L., *Microcosm and Mediator: The Theological Anthropology of Maximus the Confessor*, La Salle (IL): Open Court, 1995.

Tollefsen T.T., *The Christocentric Cosmology of St Maximus the Confessor*, Oxford: Oxford University Press, 2008.

## THE RELATIONSHIP BETWEEN GRACE AND FREEDOM IN THE PROCESS OF DEIFICATION IN THE THOUGHT OF MAXIMUS THE CONFESSOR

## Summary

The article analyzes the relationship between grace and freedom in the process of deification (θεωσις, theōsis) in the theology of St. Maximus the Confessor (†662). At the core of his reflection lies the concept of cooperation (συνεργεία, synergeia), which expresses the dynamic interaction between divine and human action within the economy of salvation. Based on a critical examination of the primary texts (*Ambigua*, *Quaestiones ad Thalassium*, *Capita de caritate*, *Mystagogia*), the study demonstrates that, for Maximus, grace does not abolish human freedom but perfects and empowers it, leading to participation in the divine life. The crucial distinction between the natural will (θέλημα φυσικόν,

thélēmapysikón) and the personal or gnostic will (γνώμη, gnōmē) enables Maximus to present an integral vision of the unity of nature and person in the process of salvation. Deification thus appears as a dynamic harmony of two freedoms – divine and human – realized in love (ἀγάπη, agápē). The paper concludes that Maximus' synthesis, uniting Christology, anthropology, and cosmology, offers one of the most complete expressions of the synergic model of Christian soteriology and remains relevant for contemporary theological discussions on grace, freedom, and human participation in the Trinitarian life.

**Key words:** St. Maximus the Confessor, grace, freedom, cooperation, synergeia, deification, theōsis, theological anthropology

**Wojciech SŁOMSKI** – prof. nauk humanistycznych, dr hab. filozofii, dr hab. teologii dogmatycznej, Uniwersytet Vizja w Warszawie. ORCID ID: 0000-0003-1532-0341  
Kontakt e-mail: slomski@autograf.pl

BARBARA ŁUCJA WOŃSKA

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

## BÓG CZY BÓG W CEREMONII OTWARCIA IGRZYSK OLIMPIJSKICH W PARYŻU 2024? PERFORMATYCZNA REKONSTRUKCJA WYSTĘPU DRAG QUEEN

1. Wprowadzenie. 2. Opis metodologii. 3. Występ z udziałem drag queen. 3.1. Kontekst wydarzenia i intencje twórcze- 3.2. Struktura i estetyka przebiegu. 3.3. Recepcja społeczna- 4. Podsumowanie

**Słowa kluczowe:** Igrzyska Olimpijskie, Paryż 2024, ceremonia otwarcia Igrzysk Olimpijskich, komunikacja artystyczna

### 1. WPROWADZENIE

Ceremonie otwarcia Igrzysk Olimpijskich od dziesięcioleci pełnią funkcję globalnych spektakli, łączących elementy teatru, rytuału i widowiska medialnego. Twórcy przedsięwzięć zyskują niepowtarzalną szansę, aby za pomocą wybranych przez siebie form wyrazu zbudować wizerunek kraju-gospodarza, zapoznać odbiorców z jego historią, kulturą i tradycjami, a także obok wartości olimpijskich, przedstawić uniwersalne idee, którymi kieruje się dany naród. Całość projektowana jest z myślą o dwóch typach publiczności – obecnej na miejscu wydarzenia i telewizyjnej – co wymusza tworzenie widowisk atrakcyjnych zarówno *na żywo*, jak i w przekazach medialnych.

Thomas Jolly, dyrektor artystyczny ceremonii otwarcia Igrzysk Olimpijskich w Paryżu 2024, pod wieloma względami wykorzystał swoją szansę w innowacyjny, przełomowy sposób. Przede wszystkim jako pierwszy „wyszedł” z widowiskiem poza mury stadionu, sytuując je na ulicach stolicy Francji jako spektakl *site specific* (czyli ściśle związany z miejscem)<sup>1</sup>. Posłużył się również artystycznymi formami ekspresji, które pierwszy raz w historii ceremonii olimpijskich tak wyraźnie

---

<sup>1</sup> Zob. M. Chaberski, *Doświadczenie (syn)estetyczne. Performatywne aspekty przedstawień site-specific*, Wydawnictwo Księgarnia Akademicka, Kraków 2015.

podzieliły opinię publiczną, doprowadzając do zaangażowanej debaty medialnej na temat natury etycznej widowiska artystycznego. Choć takich elementów w agendzie przedsięwzięcia było kilka, szczególnym potwierdzeniem tej tezy był występ drag queen – przez część nazywany parodią *Ostatniej Wieczery*, a innych sceną inspirowaną *Uczcią bogów* Giovanniego Belliniego – który stał się jednym z najbardziej kontrowersyjnych i dyskutowanych fragmentów przedstawienia.

Choć ukazało się już wiele komentarzy i interpretacji dotyczących tego fragmentu wydarzenia, brakowało dotąd próby prześledzenia samego działania z perspektywy performatyki – czyli, jak pisze Richard Schechner, analizy tego „co ludzie robią, kiedy to robią”<sup>2</sup>. W tym sensie celem pracy nie jest więc rozstrzyganie o wymiarze moralnym czy etycznym występu, ale rekonstrukcja jego przebiegu jako formy działań, będących narzędziami komunikacji artystycznej, którą zastosował reżyser, a także wpływu, jakie miały na to przewidziane i nieprzewidziane okoliczności.

Występ z udziałem drag queens, będący głównym punktem rozważań niniejszego badania, stanowi szczególnie interesujący przypadek ze względu na swój (nie) zamierzony prowokacyjny charakter i potencjał w generowaniu dyskusji w mediach. Analiza performatyczna tego fragmentu widowiska pozwala zatem uchwycić nie tylko samą dynamikę działań, ale także daje punkt wyjścia do analizy dyskursu – odbioru i przekształcania się sensu znaczeń w szerszym obiegu społecznym, zgodnie z koncepcją *afterlife performance*<sup>3</sup>, w której widowisko już po jego zakończeniu zyskuje *drugie życie* w przestrzeni medialnej. Analiza performatyczna pozwoli więc odpowiedzieć na pytanie: Jak podjęte działania negocjowały znaczenie narracji artystycznej w kontekście społecznych i kulturowych kodów odbioru?

W celu zbadania zagadnienia w pierwszej kolejności przybliżona zostanie sama metoda performatyczna, jej etymologia i cel. Następnie analizie performatycznej poddany zostanie wspomniany wyżej fragment ceremonii dostępny na oficjalnym profilu MKOI – Olimpycs, na platformie YouTube<sup>4</sup>. Badanie zostanie pogłębione materiałami źródłowymi oraz prześledzeniem dyskursu wyselekcjonowanych recenzji, które ukazały się na polskich portalach informacyjnych, dobranych zgodnie z przyjętym kluczem metodologicznym, zakładającym wybór czterech tytułów z każdej z dwóch dominujących grup interpretacyjnych – krytycznych oraz pochlebnych wobec wizji artystycznej (łącznie osiem artykułów). Do analizy włączono wyłącznie te portale, które spełniały wszystkie następujące kryteria: 1) miały ugruntowaną pozycję, rozumianą jako wysoki poziom rozpoznawalności i stałą, potwierdzoną badaniami branżowymi (m.in. PBI/Gemius, badania zasięgu mediów) obecność w czołówce najczęściej odwiedzanych polskich serwisów informacyjnych oraz szeroki zasięg w polskiej przestrzeni medialnej, 2) w sposób bezpośredni i szczegółowy odnosiły się do analizowanej sceny w ceremonii, 3) reprezentowały jeden z dwóch

<sup>2</sup> R. Schechner, *Performatyka. Wstęp*, tłum. M. Sugiera, M. Borowski, Instytut im. Jerzego Grotowskiego, Wrocław, 2006, 43–44.

<sup>3</sup> N. Macdonald, S. Steinhäuser, *Introduction: Performative Afterlife. Parallax*, 24(1), 2018, online: <https://doi.org/10.1080/13534645.2017.1415266> (dostęp: 12.07.2025).

<sup>4</sup> Zob. International Olympic Committee (IOC), oficjalny profil „Olympics”, YouTube, <https://www.youtube.com/watch?v=onP5-DKSbI4&t=1s> (dostęp: 12.07.2025).



głównych sposobów interpretacji pojawiających się w polskim dyskursie – narracje krytyczne lub narracje kontekstualizujące performans w ramach sztuki, estetyki i symboliki kulturowej.

## 2. OPIS METODOLOGII

W przypadku odczytywania performatywności aktu scenicznego, takiego jak fragment ceremonii otwarcia Igrzysk Olimpijskich, ważne jest dokładne nakreślenie, czym w istocie jest performatyka. Ta stosunkowo nowa dyscyplina naukowa (konstytuująca się od lat 60. XX w. w Stanach Zjednoczonych), swoje początki na gruncie polskim odnotowała wraz z pojawieniem się w 2006 r. przekładu książki Richarda Schechnera, *Performance Studies: An Introduction*<sup>5</sup>. Publikacja, która upowszechniła się dzięki Ośrodkowi Badań Twórczości Jerzego Grotowskiego i Poszukiwań Teatralno-Kulturowych we Wrocławiu, była inspiracją stworzenia konferencji *Performatyka – perspektywy rozwojowe/Performance Studies: and Beyond*. To ją właśnie uznaje się za oficjalny początek tej dziedziny badań w Polsce<sup>6</sup>.

Podstawy teoretyczne performatyki wywodzą się z filozofii i językoznawstwa: John Langshaw Austin jako pierwszy wprowadził pojęcie wypowiedzi performatywnych, a więc aktów werbalnych, które nie tylko opisują rzeczywistość, ale zmieniają ją, przybierając formę realnego działania<sup>7</sup>. Anglojęzyczne *performance studies*, które ukształtowały się jako odrębna dziedzina wiedzy z końcem XX w., dzięki Schechnerowi, były odpowiedzią na rosnące poczucie wszechobecności performansu w ludzkim życiu, a w konsekwencji zasadne wykorzystanie określenia *performans* nie tylko w przypadku badania samych wyrażen werbalnych, ale również w analizie i interpretacji ludzkich działań czy wytworów<sup>8</sup>. Jak zauważa Laura Levin z York University, performans należy traktować jako „pryzmat, przez który zauważa się cały wachlarz różnych rodzajów ucieleśnionych praktyk kulturowych, w tym rytuały, tańce, rozrywkę popularną, wydarzenia sportowe i inscenizacje ‘ja’ w codziennym życiu”<sup>9</sup>.

Niniejsze podejście harmonizuje sposób myślenia o widowisku jako o akcie kulturowym, medialnym czy społecznym, implikując szereg zagadnień dotyczących intencji, kontekstu, doboru form i przekazów, zastosowania kolorystyki, muzyki, strojów, symboli czy aluzji. W ujęciu Schechnera performans nie jest więc wyłącznie formą ekspresji artystycznej, ale także strukturą działania zakorzenioną w kulturze, polityce

<sup>5</sup> R. Schechner, dz.cyt.

<sup>6</sup> T. Kubikowski, *Performatyka*. hasło w: *Encyklopedia Teatru Polskiego*, online: <https://encyklopediateatru.pl/hasla/364/performatyka> (dostęp: 14.07.2025).

<sup>7</sup> A. Kułacka, *Wypowiedzenia performatywne i konstytatywne. Teoria aktów mowy*, Acta Universitatis Wratislaviensis. Kształcenie Językowe 9 (19), nr 3328, 2011, 83–84.

<sup>8</sup> T. Kubikowski, dz.cyt.

<sup>9</sup> D. Taylor, *Performans*, tłum. M. Borowski i M. Sugiera, Dialog. Miesięcznik poświęcony dramaturgii współczesnej, 6(727), 2017, online: <https://www.dialog-pismo.pl/w-numerach/performans> (data dostępu: 2.08.2025).

i codziennych rytuałach wspólnotowych<sup>10</sup>. Jak sam pisze: „Performatyka zaczyna się tam, gdzie większość określonych dyscyplin się kończy. Performatyka nie bada tekstu, architektury, sztuk pięknych ani żadnego innego produktu sztuki czy kultury jako takiego, lecz jako element ciągłej gry związków i relacji – jako performans”<sup>11</sup>. Jak zauważy Dariusz Kosiński – protagonista tej dziedziny badań w Polsce – nie jest to tekst do odczytania, ale przestrzeń aktywności, który opisać można tylko w ramach konkretnego fragmentu na podstawie sieci odwołań, gier, aluzji czy ech. Ważne jest to, co próbuje wywołać w odbiorcy, a także co w rezultacie wywołuje, a nie co dokładnie oznacza<sup>12</sup>. Pokazuje to, że analiza performatyczna wymaga innych narzędzi niż znana powszechnie krytyka, badanie dyskursu czy analiza treści. W badaniu widowiska w duchu performatycznym nie chodzi tylko o interpretację gotowego dzieła, lecz o uchwycenie całego procesu wraz z zachodzącymi w nim relacjami i interakcjami, które w danej chwili tworzą znaczenia i wpływają w konkretny sposób na odbiorców.

Chociaż zgodnie z pierwotnym ujęciem performans pozostaje wydarzeniem ulotnym i intencjonalnie zakorzenionym w teraźniejszości<sup>13</sup>, nieuchronnie wchodzi współcześnie w obieg medialny. Wszechobecność mediów powoduje, że ludzie częściej obcuja z performansem w sposób zapośredniczony niż poprzez obserwację uczestniczącą. Co więcej, transmisje dają możliwość obserwacji działania bez względu na ograniczenia – głównie odległość, ale również limit miejsc – z czym mamy do czynienia w przypadku ceremonii Igrzysk Olimpijskich. Zapśredniczony przez media dostęp do wydarzeń sprawia, że jego zapisy i dalsze cyrkulacje stają się integralną częścią doświadczenia performatycznego, otwierając pole jego „afterlife” w dyskursie – komentarzach, recenzjach, a także w formach recepcji obecnych w mediach społecznościowych (np. memach, postach, reelsach). To sprawia, że działania nie kończą się wraz z chwilą wykonania, lecz zostają poddane procesowi dyskursywizacji, w którym prezentowane formy zaczynają funkcjonować często niezależnie od intencji artysty, a więc ich znaczenia mogą być naturalnie przekształcane i zniekształcane<sup>14</sup>. W odpowiedzi na tę rzeczywistość Monika Nowicka<sup>15</sup> proponuje pojęcie performansu dyskursywnego, rozumianego jako sytuację, w której działanie – zarówno słowne, jak i niewerbalne – staje się próbą zmiany rzeczywistości społecznej, a jednocześnie uruchamia proces dyskursywizacji, czyli przekształcania tego działania w reprezentację w dyskursie, nie zawsze zgodną z intencjami autora. W niniejszym artykule to właśnie w tym ujęciu – zjawiska rozdartego między działaniami a ich medialnymi reprezentacjami – będzie analizowany performans, co pozwoli uchwycić dyskurs jako swoistą kontynuację w przestrzeni komunikacyjnej współczesnych mediów.

<sup>10</sup> R. Schechner, dz.cyt., 16.

<sup>11</sup> Tamże.

<sup>12</sup> D. Kosiński, *Performatyka w(y)prowadzenia*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2016, 37.

<sup>13</sup> P. Phelan, *Unmarked: The Politics of Performance*, Taylor & Francis Group, 1993, 146-147.

<sup>14</sup> M. Nowicka, *Tworzenie rzeczywistości w studio telewizyjnym. Analiza dyskursu medialnego z elementami analizy performatycznej*, w: *Kategorialne aspekty komunikacji. Rozmowy o komunikacji 5*, (red. G. Habrajska), Primum Verbum, Łódź 2011, 111.

<sup>15</sup> Tamże.

### 3. WYSTĘP Z UDZIAŁEM DRAG QUEEN

Badacze performansu (praktycy) nie starają się analizować wyłącznie samych działań, ale zwracają uwagę na „czynności”, w kontekście których tworzy się, realizuje i trwa działanie<sup>16</sup>. W celu nakreślenia klucza do badania zastosowanego w tym artykule, sięgnięto do pytań, które w kontekście performansu stawia Richard Schechner<sup>17</sup>. Zaproponowane kryteria podzielone zostały na trzy sekcje tematyczne, którym poświęcone zostaną trzy oddzielne podrozdziały:

#### Kontekst wydarzenia i intencje twórcze

1. Where does the behavior take place? In what circumstances?  
– Gdzie zachowanie się odbywa? W jakich okolicznościach?
2. How is it generated? – Jak jest generowane?<sup>18</sup>

#### Struktura i estetyka przebiegu

1. What is the behavior? What is its sequences?  
– Jakie zachowanie jest prezentowane? Jaka jest kolejność działań?
2. What costumes/closets people wear? – Jakie kostiumy/ubrania noszą ludzie?

#### Recepcja społeczna

1. How is it evaluated? – Jak jest oceniane?<sup>19</sup>

Odpowiedzi na te pytania docelowo doprowadzić mają do ukazania pełnego obrazu kontekstu i zamysłu zaprojektowanej przez reżysera komunikacji artystycznej, informacji jak na tę wizję wpłynęły okoliczności (zamierzone i niezamierzone), jakie formy wyrazu artystycznego zostały zaprezentowane oraz w efekcie, jak całość stworzonego performansu odebrana została przez opinię publiczną w mediach?

### 3.1. Kontekst wydarzenia i intencje twórcze

Scena z udziałem drag queen była jednym z elementów części artystycznej podczas trwającej blisko cztery godziny ceremonii otwarcia XXXIII Igrzysk Olimpijskich

---

<sup>16</sup> E. Jeleń-Kubalewska, *Cierpienie i śmierć jako współczesny performans medialny. Perspektywa performatyczna*, praca doktorska, Wydział Nauk Społecznych, Instytut Kulturoznawstwa, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, Poznań 2014, 6.

<sup>17</sup> R. Schechner, *Performance Studies: An Introduction – What is Performance?*, YouTube, online: <https://www.youtube.com/watch?v=rfAM9dftV1A&list=PLdcZm2zqorOExoxtJ6DrePIDEnsFNmiPl&index=2> (dostęp: 2.08.2025).

<sup>18</sup> Użyte w tym kontekście słowo „generować”, pochodzące od łacińskiego słowa *generāre* „rodzić, rozmnażać, wytwarzać”, potraktowane zostało jako ogólne określenie procesu tworzenia działań. Odpowiedź na wskazane pytanie ma więc za zadanie przybliżyć: kto jest inicjatorem, jakie są źródła pomysłu, jaka była zamierzona narracja i jakie wartości miały być docelowo zaprezentowane zgodnie z intencją twórcy.

<sup>19</sup> W kontekście niniejszego artykułu pytanie o ocenę performansu („How is it evaluated?”) odnosi się do sposobu, w jaki wydarzenie funkcjonuje w jego późniejszym obiegu społecznym. Współcześnie to właśnie media — zwłaszcza portale internetowe — stanowią główne miejsce kształtowania i utrwalania recepcji społecznej. Z tego powodu analiza w tej pracy nie dotyczy bezpośrednich, indywidualnych reakcji widzów podczas ceremonii, lecz jej medialnego oddźwięku.

w Paryżu. Program wydarzenia został zrealizowany na sześciokilometrowym odcinku Sekwany, gdzie parada sportowców płynących na barkach pokazywana była naprzemiennie z widowiskiem artystycznym, a całość uhonorowało uroczyste zapalenie znicza olimpijskiego pod Wieżą Eiffła. Występ drag queen był rozpoczynającym i finalnym fragmentem ósmego z dwunastu aktów, na które podzielony został program wydarzenia: Prologue (19:30–19:39), 1. Enchanté (19:39–20:04), 2. Synchronicité (20:04–20:13), 3. Liberté (20:13–20:22), 4. Égalité (20:22–20:28), 5. Fraternité (20:28–20:54), 6. Sororité (20:54–21:01), 7. Sportivité (21:01–21:21), 8. Festivité (21:21–22:06), 9. Obscurité (22:06–22:13), 10. Solidarité (22:13–22:34), 11. Solennité (22:34–23:05), 12. Éternité (23:05–23:24), Epilogue (23:24–23:29).

Sekwencja Festivité, której nazwę tłumaczyć można jako „obchody, uroczystości, zabawy”<sup>20</sup> odbyła się na Passerelle Debilly – jednym z mostów na trasie parady narodów, prowadzącej od wiaduktu Austerlitz do Ogrodów Trocadéro. Otwarta forma architektoniczna mostu, umożliwiająca pełny wgląd w otoczenie (w tym na symbol Paryża – wieżę Eiffła), pełniły dla występu funkcję scenograficzną. Łączyły działania na scenie z krajobrazem miejskim, tworząc powierzchnię obserwacji dla wielowarstwowej publiczności, usytuowanej po obu stronach rzeki. Ponieważ cały akt odbywał się wieczorem, po zachodzie słońca, głównym kolorem tła performansu była ciemność paryskiej nocy, która dodatkowo podkreślała dramaturgię spektaklu. Scenografię na moście stanowił biały wybieg, na środku którego usytuowany był czerwony dywan, barokowe, szklane żyrandole oraz długie pasy świetlne LED, umieszczone wzdłuż konstrukcji, które migotały w rytm muzyki i zmieniały kolory, tworząc spektakl iluminacji. Dodatkowo most oświetlony był punktowo pulsującym światłem reflektorów, które również tworzyły kompozycję mocnych, kolorowych barw, a to w połączeniu z remiksowaną na bieżąco muzyką Eurodance przywodziło na myśl dynamiczny, rozrywkowy klimat *rave* – odpowiadający nazwie sekwencji.

Scena z udziałem drag queens była tylko i aż jednym z elementów znacznie szerszej opowieści stworzonej przez twórców ceremonii otwarcia. Jej sens i znaczenie odczytać można jedynie w perspektywie ogólnej wizji Thomasa Jolly’ego – dyrektora artystycznego francuskiego widowiska, który od początku podkreślał, że ceremonia w 2024 r. ma być czymś więcej niż tylko pokazem artystycznym – w zamyśle miała stanowić manifest francuskiej tożsamości, historii, ale również różnorodności i inkluzywności, splecionych z powszechnie znanymi wartościami olimpijskimi<sup>21</sup>.

Jolly twierdził, że jego celem było nadanie ceremonii rangi „najpopularniejszej w historii ceremonii otwarcia igrzysk”, zdolnej zgromadzić ponad miliardową widownię przed ekranami<sup>22</sup>. Inauguracja była zarówno dla niego, jak i całego narodu szczególnie, ponieważ odbywała się w roku upamiętniania trzech wielkich wydarzeń w historii Francji: setnej rocznicy organizacji Letnich Igrzysk Olimpijskich w Paryżu

<sup>20</sup> Zob. *Festivités*, w: Globe, słownik francusko-polski, online: <https://pl.glosbe.com/s%C5%82ownik-francusko-polski/festivit%C3%A9s> (dostęp: 6.08.2025).

<sup>21</sup> UNESCO. Thomas Jolly on the opening ceremony of the Olympics at the heart of a UNESCO World Heritage site, 20.07.2024, <https://www.facebook.com/watch/?v=1025740345844399> (dostęp: 7.08.2025).

<sup>22</sup> Tamże.

oraz Zimowych Igrzysk Olimpijskich w Chamonix, stutrzydziestolecia utworzenia Międzynarodowego Komitetu Olimpijskiego przez francuskiego historyka i pedagoga Pierre De Coubertaina oraz dwieście trzydziestej piątej rocznicy wybuchu Rewolucji Francuskiej<sup>23</sup>. W warstwie ideowej wydarzenie miało więc obrazować nieodzowne dla Francuzów republikańskie wartości: wspólnotowości, solidarności, inkluzywności, hojności i troski<sup>24</sup>. „Przed wszystkim chcę, aby ta ceremonia obejmowała wszystkich. Wszyscy musimy celebrować tę różnorodność”<sup>25</sup> – podkreślał Jolly. Widowisko już w zamyśle miało łączyć przeciwieństwa i być zbudowane na zasadzie kontrastów: od muzycznego występu Lady Gagi, nawiązującego do tradycji Music Hall, przez zestawienie zespołu metalowego Gojira z operowym głosem Mariny Viotti, po wykonanie *Hymne à l’amour* przez Céline Dion na szczycie Wieży Eiffła. Twórcy świadomie odwołali się do różnych gatunków artystycznych, gdzie obok sztuki wyższej – np. teatru czy opery, pojawiały się elementy popkultury m.in. pop, hip-hop, muzyka klubowa, odniesienia do gier wideo (*Assassin’s Creed*), elementów bajkowych (*Minionki*, *QuasiModo*), a także innych, bardzo różnorodnych w formie elementów związanych z Francją<sup>26</sup>.

Wyzwanie organizacyjne skupiało się na odejściu od konwencji stadionu jako miejsca odbywania się tego typu uroczystości i uczynieniu ze stolicy Francji – ze wszystkimi jego pomnikami i urbanistyką – rozbudowanej, wielowarstwowej sceny. Luwr, Grand Palais czy Wieża Eiffła stały się tłem narracji o historii, kulturze i tożsamości miasta miłości. „Francja to historia, która nigdy nie przestaje być konstruowana, dekonstruowana i rekonstruowana. Żyje, pozostaje żywa”<sup>27</sup> – mówił Jolly, dodając, że chce obalać francuskie stereotypy znane na całym świecie z popkultury. Planował podważać wyobrażenia na temat Paryża, znanymi międzynarodowemu odbiorcy z takich dzieł audiowizualnych jak *Emily w Paryżu* czy *Amelie*<sup>28</sup>. Zarówno dla reżysera, jak i twórców kluczowe było więc oparcie spektaklu na dwóch

<sup>23</sup> F. Jóźwicki, *Dekonstrukcja paryskiej dekonstrukcji. Ceremonia otwarcia na chłodno*, Instytut Tertio Millennio, 29.08.2024, online: <https://tertio.pl/dekonstrukcja-paryskiej-dekonstrukcji-ceremonia-otwarcia-na-chlodno/> (dostęp: 7.08.2025).

<sup>24</sup> L. Bronner, *Thomas Jolly, the Olympic opening ceremony’s director: ‘Last night was all about republican ideas, inclusion, caring, generosity and solidarity’*, Le Monde, 27.07.2024, online: <https://www.lemonde.fr/en/sports/article/2024/07/27/thomas-jolly-director-of-the-olympic-opening-ceremony-last-night-was-all-about-republican-ideas-inclusion> (dostęp: 7.08.2025).

<sup>25</sup> Z. Ibnouzahir, *La cérémonie des JO de Paris: génie créatif ou subversion inutile?*, „Le360 Sport”, 28.07.2024, online: <https://sport.le360.ma/autres/la-ceremonie-des-jo-de-paris-genie-creatif-ou-subversion-inutile-113352/> (dostęp: 7.08.2025).

<sup>26</sup> G. Gressani, F. Louis, *«Oui, ça ira». Une conversation fleuve avec Patrick Boucheron, co-auteur de la cérémonie d’ouverture des JO de Paris 2024*, Le Grand Continent, 30.07.2024, online: <https://legrandcontinent.eu/fr/2024/07/30/oui-ca-ira-une-conversation-fleuve-avec-patrick-boucheron-co-auteur-de-la-ceremonie-douverture-des-jo-de-paris-2024/> (dostęp: 8.08.2025).

<sup>27</sup> O. Pick, *Why the Paris 2024 opening ceremony will be like nothing the Olympics has seen before*, The Independent, 27.07.2024, online: <https://www.independent.co.uk/sport/olympics/olympics-opening-ceremony-paris-2024-seine-b2586220.html> (dostęp: 7.08.2025).

<sup>28</sup> T. Nouvian, *How Olympics opening ceremony artistic director Thomas Jolly is capturing the essence of France*, AP News, 20.07.2024, online: <https://apnews.com/article/olympics-2024-opening-ceremony-thomas-jolly-165c4ed071be5e65fd854dedef693a0f> (dostęp: 7.08.2025).

zasadniczych elementach: podkreśleniu dziejów samego miasta oraz przedstawieniu historii poprzez żywą rekonstrukcję obrazów znanych z francuskiej historii sztuki, w których zaprezentowane zostaną elementy francuskiego know-how – m.in. *haute couture*, wykwintne wino, czy francuska technologia<sup>29</sup>. Te wątki miały tworzyć razem ogólny portret całego kraju.

Nierozzerwalnym elementem całej wizji ceremonii była odgrywająca podwójną rolę rzeka Sekwana. Stanowiła nie tylko fizyczną oś przebiegu widowiska, ale także symboliczną przestrzeń, na której tle artyści mogli prezentować kolejne obrazy performatyczne. Zgodnie z paryską legendą, przepływająca przez centrum miasta rzeka opisywana jest jako nimfa/bogini – uciekająca przed Neptunem, co zgodnie z założeniem twórców miało niejako odgórnie odsyłać do mitologii antycznej, a tym samym nadawać akwenowi wodnemu olimpijskiego wyrazu<sup>30</sup>. Jednocześnie obecność Sekwany w samym sercu Paryża umożliwiała opowiadanie historii Francji w sposób nielinearny i rozproszony, nadając ruchowi i lokalizacji performansu dramatyczny wymiar. Choć twórcy niejednokrotnie „wychodzili” z biegu rzeki, kierując uwagę widzów w głąb miasta lub w stronę innych charakterystycznych miejsc, pozostawała ona stałym punktem odniesienia – osią, do której konsekwentnie powracano. Dzięki temu Sekwana funkcjonowała jak żywe płótno: tło stanowiące ramę ekspozycji symbolicznych obrazów, których znaczenie stopniowo ujawniało się w kolejnych sekwencjach widowiska.

Okolicznością, której nikt nie był w stanie przewidzieć, a więc swego rodzaju performatycznym zakłóceniem, które wpłynęło na całokształt ceremonii, były opady deszczu. Zjawisko atmosferyczne wprowadziło typowy dla performansu na żywo element zaskoczenia, ale i autentyczności, w których tego typu nieprzewidziane „przeszkody” nie rujnują dzieła, ale nadają mu nową warstwę znaczeniową. W kontekście plenerowego charakteru widowiska, deszcz stał się znakiem wspólnotowego doświadczenia – zarówno artyści, jak i widzowie (w tym również publiczność przed ekranami, ponieważ na ujęciach kamery niejednokrotnie widać było spływające krople deszczu, które modyfikowały obraz) zostali poddani tej samej niekontrolowanej sile natury.

Thomas Jolly skomentował deszcz w kontekście łacińskiego motta Paryża *fluctuat nec mergitur* (miotany falami, lecz nie tonie), interpretując je jako połączenie się paryskiego ducha z duchem olimpijskim<sup>31</sup>. W ten sposób deszcz został odczytany jako element metafizyczny. W narracji widowiska stał się nieoczekiwanym, lecz twórczo zawłaszczonym elementem scenografii. Choć z organizacyjnego punktu widzenia stanowił niewątpliwie utrudnienie, w perspektywie performatycznej nadał przedstawieniu dramaturgii i stawał się ozdobą – odbijając światła reflektorów i wprowadzając ruch na taflę Sekwany.

<sup>29</sup> G. Gressani, F. Louis, dz.cyt.

<sup>30</sup> G. Wood, *Thomas Jolly is Masterminding the Most Complex Olympics Opening Ceremony of All Time*, Vogue, 30.05.2024, online: <https://www.vogue.com/article/thomas-jolly-profile-paris-olympics-opening-ceremony> (dostęp: 10.08.2025).

<sup>31</sup> L. Bronner, art.cyt.

Widzowie transmisji telewizyjnej i internetowej widzieli tyle, ile ukazało im oko kamery, ponieważ to właśnie jej ruchy selekcjonowały obrazy, a tym samym siłą rzeczy sugerowały sposób interpretacji. W efekcie odbiorca nie otrzymywał całościowego obrazu wydarzenia – wszystkiego co działo się podczas opisywanych scen na żywo, ale jego przetworzoną wersję, podporządkowaną wizji twórców i realizatorów telewizyjnej transmisji.

### 3.2. Struktura i estetyka przebiegu

Analizowana scena zawarta jest w klamrze kompozycyjnej, obejmującej dwa fragmenty – otwierający (38 sekund, podczas których na ekranie pojawia się sygnujący sekwencję napis *Festivité*) oraz zamykający (blisko 80 sekund, na końcu którego wyświetlane jest na ekranie słowo *Obscurité*, sygnalizujące przejście do kolejnego aktu wydarzenia). To właśnie początek tej części wydarzenia wzbudził największe kontrowersje wśród odbiorców. Sam reżyser Thomas Jolly, podkreślał jednak, że kluczowe dla jego koncepcji było ukazanie boga wina – Dionizosa, odgrywanego przez aktora i muzyka Philippe’a Katerine’a<sup>32</sup>, który pojawił się z kolei dopiero na końcu segmentu. Sugeruje to, że całość należy traktować jako jedną, dwuczęściową strukturę kompozycyjną, spinającą akt *Festivité* klamrą i podkreślającą ideę uczty, zabawy i wspólnotowego świętowania.

W zapisie wideo (YouTube, oficjalny kanał Igrzysk<sup>33</sup>) pierwsza scena rozpoczyna się w 1:55:17 minucie przedstawienia. Na centralnym planie mostu, za białym wybiegiem dla modeli, pokrytym czerwonym, mokrym od deszczu dywanem – niczym za nakrytym stołem – widoczna jest Barbara Butch, francuska DJ-ka i aktywistka społeczności queer – w granatowej sukni ze srebrnymi zdobieniami, w wieczorowym makijażu i fryzurze ozdobionej koroną, która przypomina aureolę. Jej statyczna poza z dłońmi ułożonymi w kształt serca nadaje figurze posągowego charakteru, a słuchawki na uszach przypominają o jej DJ-skiej profesji i wpisują w rozrywkowy wymiar sekwencji. Przy jej boku stoi Giselle Palmer – modelka i tancerka queerowa – w czerwonej sukni i blond peruce. Kiedy kamera się oddala, ukazuje kolejne postacie w bogatych, teatralnych kostiumach: Palomę – zwycięzcę pierwszej edycji Drag Race France, w różowej sukni zdobionej kwiatami i rudej peruce inspirowanej barokową estetyką; Piche’a – uczestnika drugiego sezonu tego samego programu, w androgenicznym stroju łączącym gorset i przezroczystą siateczkę; oraz Nicky Doll – prowadzącego Drag Race France – w srebrnym, geometrycznym kostiumie utrzymanym w futurystycznej stylistyce, wysadzany kryształami. Intensywne makijaże drag queens, zbudowane na kontrastach i mocnym konturowaniu, podkreślają teatralny i rzeźbiarski charakter postaci.

Na scenie obecne są także inne osoby, które później występują w roli tancerzy i modeli. Ich stroje, choć mniej spektakularne od kostiumów drag queens, są utrzymane

<sup>32</sup> Zob. Paris Olympics organizers say sorry for offense, but insist opening ceremony did not depict „The Last Supper”, CBS News, 29.07.2024, online: <https://www.cbsnews.com/news/paris-olympics-organizers-apologize-last-supper-tableau-religious-conservatives/> (dostęp: 11.08.2025).

<sup>33</sup> Zob. International Olympic Committee (IOC), oficjalny profil „Olympics”, YouTube, <https://www.youtube.com/watch?v=onP5-DKSbI4&t=1s> (dostęp: 12.07.2025).

w duchu francuskiego *haute couture*. Jak tłumaczył Patrick Boucheron, historyk sztuki i współautor scenariusza ceremonii, celem twórców było wplatanie w widowisko elementów francuskiej tożsamości kulturowej w sposób „nieilustracyjny”<sup>34</sup>. *Haute couture* nie zostało więc ukazane jako sam temat sceny, lecz jako narzędzie kreacji. Kostiumy opracowane przez Daphné Bürki i Oliviera Bériota<sup>35</sup> opierały się na unikatowości, rękodzielniczej precyzji i ekskluzywności, stanowiących fundament francuskiego, zmonopolizowanego krawiectwa. Tancerze mieli więc na sobie kolorowe, oryginalne, często błyszczące stroje, które również nadawały odświętnego charakteru tej scenie.

W najszerszym kadrze, po płynnym oddaleniu kamery widać łącznie osiemnaście osób. Z głośnika rozbrzmiewa piosenka France Gall i Michela Bergera – *Ça balance pas mal à Paris*, która mówi o paryskiej codzienności i artystycznym życiu miasta. Osoby widoczne w rozszerzającym się kadrze poruszają się do jej rytmu – ich ruchy są powolne, dramatyczne, przypominające *slow motion*, a ekspresja twarzy stonowana. Wyjątek stanowi Barbara Butch, pozostająca bez ruchu i wpatrzona prosto w kamerę, z konsoletami mikerskimi ustawionymi przed sobą. Jej obecność nadaje scenie ton – pełni rolę strażniczki rytmu, opiekunki, a wręcz królowej zabawy, co dodatkowo akcentuje lśniąca, wysadzana błyskotkami korona. Ten kadr, utrzymany w statycznej kompozycji, stanowi wizualny prolog do pokazu mody – hołdu dla francuskiej tradycji *haute couture* – który następuje chwilę później.

Kulminacją aktu *Festivité*, a zarazem kontynuacją sceny będącej przedmiotem analizy, jest finał z udziałem Philippe’a i Katherine’a. W trzeciej godzinie widowiska (2:39:09 minucie) widzimy po raz kolejny Barbarę Butch, drag queens i tancerzy-modeli, tym razem zastygłych w bezruchu. W tym samym czasie na stole-wybiegu pojawia się przykryty, srebrny półmisek sugerujący, że wewnątrz jest potrawa do odkrycia. Pokrywa zostaje szybko podniesiona, ukazując niemal nagą (posiadającą na sobie jedynie dolną część bielizny) postać Katherine – pomalowanego w całości na niebiesko, z rudymi włosami i brodą, udekorowanego wiankiem i szarfą przypominającymi winne latorośle bądź czerwone róże. Kolor niebieski, pokrywający ciało muzyka, przywołuje na myśl błękit nieba, który na przestrzeni lat kojarzył się duchowością, spokojem i harmonią<sup>36</sup>. Inna symbolika tej barwy mówi o „ziemskich uciechach i pozaziemskim zbawieniu”<sup>37</sup>, a więc elementach związanych z religijnością i mitologią. Naturalnie kojarzy się również z wodą. Zastosowanie tej kolorystyki nie wynika jednak z żadnej klasycznej ikonografii Dionizosa i bachanaliów, którymi inspirował się Thomas Jolty. Interpretacja pozostaje kwestią otwartą. Wokół artysty, na półmisku umieszczona jest kompozycja składająca się z kolorowych kwiatów, owoców – cytryn czy winogron – a nawet francuskiego sera. Przypomina to

<sup>34</sup> G. Gressani, F. Louis, dz.cyt.

<sup>35</sup> Tamże.

<sup>36</sup> Zob. *Symbolika i znaczenie kolorów w malarstwie oraz sztuce*, toTu, online: <https://totu.net.pl/blog-totu-krakow/symbolika-i-znaczenie-kolorow-w-malarstwie-oraz-sztuce> (dostęp: 16.08.2025).

<sup>37</sup> K. Wagner, *Jak niebieski stał się ulubionym kolorem świata mody*, Vogue Polska, 30.04.2024, online: <https://www.vogue.pl/a/historia-i-symbolika-koloru-niebieskiego-w-modzie-i-w-sztuce> (dostęp: 16.08.2025).



wykwintną ucztę, która kojarzy się z bachanaliami i tradycjami greckimi, ale również tęczę, będącą symbolem społeczności LGBTQ+.

Katerine wykonuje piosenkę *Nu* (tłum. *Nagość*), w której autor przekonuje, że w pierwotnym, ewolucyjnym myśleniu wszyscy ludzie są do siebie podobni – będąc nagimi, obnażonymi każdy jest tak samo niewinny. W refrenie utworu pada pytanie: *Czy byłyby wojny, gdybyśmy pozostali nadszy? Gdzie ukrylibyśmy broń, gdybyśmy byli nadszy?* – te obrazowe pytania sugerują, że w sytuacji nagości/obnażenia nie ma miejsca na przemoc czy agresję. W tym kontekście piosenka staje się antywojennym manifestem, szczególnie silnym w kontekście olimpijskiej idei pokoju. Wpisuje się również jawnie w republikańską ideę równości, która w zamyśle stanowiła jeden z filarów budowania znaczeń w całej artystycznej koncepcji.

Przez część utworu artysta leży na półmisku w pozie, w jakiej przedstawia greckiego boga europejska ikonografia, następnie klęka, nawiązując cały czas kontakt wzrokowy z kamerą, uśmiechając się i gestykulując w rytmie spokojnej linii melodycznej. Śpiewając, wykonuje gesty świadczące o swoim pokojowym podejściu – m.in. upuszczając mikrofon, jakby symbolicznie „tracąc” broń i podnosząc ręce do góry w geście poddania się i pokazania pokojowego nastawienia. W końcowej części na słowa *Vivons comme on est né* (tłum. *Żyjmy tak, jak się urodziliśmy*) drag queens i reszta artystów dołączają do śpiewu, wykonując powolne, taneczne ruchy i okazując sobie nawzajem czułość – przytulając się i głaszcząc, co wzmacnia atmosferę pokoju i tolerancji. Scena kończy się w 2:40:30 minucie, przechodząc płynnie w kolejną sekwencję – *Obscurité*.

Mocny efekt wizualny i napięta, dobrze zaplanowana dramaturgia to cechy charakterystyczne badanej sekwencji. Zestawienie bogactwa kostiumów, teatralnych póz oraz zbiorowej dynamiki tworzy obraz wspólnotowego świętowania, gdzie celebrowane są różnorodność, tolerancję i braterstwo. Estetyka drag wpisuje się w tym kontekście w tradycję olimpijskich otwarć jako spektakli manifestujących wartości organizatora, stając się narzędziem do ich realizacji – przede wszystkim do podkreślenia inkluzywności i otwartości. Z drugiej strony, wnosi nową jakość poprzez performatyczną grę kategoriami płci i tożsamości. Idea drag queens stała się bowiem rozpoznawalną formą scenicznego wyrażenia w środowisku gejowskim XX w. Swoje podstawy ma zarówno w świecie teatru<sup>38</sup>, jak i w samej kulturze queer, gdzie przerysowane, odważne kostiumy i wyraziste, ekstrawaganckie makijaże stały się formą artystycznego i społecznego wyrażenia w walce o zauważenie mniejszości i ich prawa<sup>39</sup>.

Ustawienie postaci obok siebie wzdłuż stołu, skierowanych twarzami do kamery w obu przytoczonych scenach można odczytać jako swoisty „obraz w ruchu”, w którym świadomie wykorzystano kompozycję znaną z malarstwa. Odsyła to intuicyjnie do ikonograficznych wzorców: od słynnej *Ostatniej Wieczery* Leonarda da Vinci,

<sup>38</sup> Początki drag queen sięgają tradycji teatralnych, w których kobiety nie mogły występować na scenie, przez co role kobiece odgrywali mężczyźni. Praktyka ta, choć wynikająca z ograniczeń obyczajowych, stworzyła podstawy późniejszej estetyki drag – opartej na świadomej stylizacji, przerysowaniu i performatycznej teatralności.

<sup>39</sup> Zob. M. Moncrieff, P. Lienard, *A Natural History of the Drag Queen Phenomenon*, *Evolutionary Psychology* April-June 2017, 1–14.

przez barokową *Ucztę bogów* Jana van Bijlerta, po przedstawiane niejednokrotnie w sztuce sceny bachanalijne (szczególnie w tradycji włoskiej i francuskiej), w których stół staje się centrum kompozycji. Najistotniejszy dla późniejszych interpretacji tej sceny wydaje się więc sam symbol stołu, który stworzył klimat wspólnego przebywania, biesiadowania i celebrowania – element fundamentalny zarówno w mitologicznych przedstawieniach Dionizosa, jak i wieczerzy, którą Jezus odbywał z apostołami przed pojmaniem. Taka konstrukcja scenograficzna naturalnie otwiera przestrzeń różnym interpretacjom.

Widz nie dostaje jednak spójnej, opowiedzianej w linearnym porządku historii, ale intensywne doświadczenie wizualne oparte na grze symbolami i znakami rozpoznawczymi, które przywodzą na myśl Paryż i Francję. Ta fragmentaryczność nie ma jednak nic wspólnego z przypadkowością, ale jest zgodna z założeniami twórców, którzy proponują kalejdoskop obrazów i symboli zamiast tradycyjnej, jednolitej stadiowej narracji.

### 3.3. Recepcja społeczna

Scena z udziałem drag queen podczas ceremonii otwarcia Igrzysk Olimpijskich w Paryżu 2024 wywołała natychmiastowy i silny rezonans w mediach, stając się – obok wątku algierskiej bokserki Imane Khelif – jednym z najbardziej dyskutowanych elementów całego wydarzenia<sup>40</sup>. Dane Atlas Lab z Wydziału Dziennikarstwa i Komunikacji Uniwersytetu Florydzkiego, obejmujące niemal 100 mln wpisów dotyczących Igrzysk w mediach społecznościowych od 26 lipca do 12 sierpnia 2024 r., wskazują, że choć ogólny odbiór Igrzysk był przede wszystkim pozytywny, to właśnie sekwencja *Festivité* z udziałem społeczności LGBTQ+ generowała znaczącą część komentarzy krytycznych<sup>41</sup>. To szersze tło stało się punktem wyjścia analizy jakościowej polskiego dyskursu medialnego, opartej na dobranym korpusie tekstów z portali internetowych. W doborze zastosowano klucz metodologiczny, zakładający (1) duży zasięg danego medium i jego ugruntowaną pozycję w polskiej przestrzeni publicznej, (2) bezpośrednią relewancję tematyczną – obecność szczegółowej relacji i interpretacji analizowanej sceny – oraz (3) reprezentatywność dominujących w polskim dyskursie sposobów jej odczytywania. W efekcie do analizy włączono te tytuły, które nie tylko opisywały scenę, ale także w widoczny sposób współtworzyły obieg interpretacji, stając się punktami odniesienia dalszych komentarzy.

W tym ujęciu szczególnie interesujący jest przypadek „Przeglądu Sportowego” (tytuł artykułu: fr. *Zniewaga, parodia, komunizm*» – wrze po ceremonii otwarcia igrzysk w Paryżu), który jako medium profilowane sportowo, w relacji z ceremonii otwarcia wykroczył poza czysto informacyjny opis, wchodząc w sferę wyraźnie wartościującej interpretacji<sup>42</sup>. W przekazie tym scena z udziałem drag queen została

<sup>40</sup> Zob. IOC’s Positive Social Media Shift: Paris 2024 Online Reactions, UF College of Journalism and Communications, online: <https://www.jou.ufl.edu/insights/iocs-positive-social-media-shift-paris-2024-online-reactions/> (dostęp: 16.08.2025).

<sup>41</sup> Tamże.

<sup>42</sup> Polska Agencja Prasowa, *‘Zniewaga, parodia, komunizm’ – wrze po ceremonii otwarcia igrzysk*

osadzona w ramach narracji o „rozbijaniu na kawałki korzeni Zachodu i laickości”. Tego typu sformułowania – z jednej strony, obrazowe, z drugiej, silnie aksjologiczne – przenoszą odbiorcę z poziomu opisu estetycznego na poziom fundamentalnego sporu o tożsamość cywilizacyjną. Choć portal zasadniczo zajmuje się sportem, przywołanie tego typu kategorii wskazuje na rozszerzenie pola interpretacji: otwarcie Igrzysk przestaje być jedynie widowiskiem sportowo-artystycznym, a staje się miejscem symbolicznego konfliktu o to, „kim jesteśmy” jako wspólnota Zachodu. Dodatkowo wzmocnieniem tej ramy jest wykorzystanie wypowiedzi Matteo Salvini. Cytat włoskiego polityka pełni funkcję legitymizującą: ma pokazać, że krytyczny odbiór nie jest wyłącznie lokalną reakcją części polskiej opinii publicznej, lecz wpisuje się w szerszy europejski sprzeciw wobec rzekomego „dewaluowania” tradycji. W dyskursie „Przeglądu Sportowego” można zatem dostrzec połączenie rejestru sportowego z językiem polityczno-kulturowej diagnozy, co czyni z portalu ważny głos w polu medialnym – nie ze względu na deklarowaną linię ideową, lecz ze względu na sposób, w jaki przekształca widowisko w argument w sporze o wartości.

Podobnie wygląda to w tekście portalu Do Rzeczy (tytuł artykułu: *«Bezczelne», «wstrętna inscenizacja». Burza po ceremonii otwarcia igrzysk w Paryżu, gdzie scena z udziałem drag queen*) wielokrotnie pojawia się w otoczeniu słów-kluczy: „zniewaga”, „wstrętna inscenizacja”, „skandal”<sup>43</sup>. Dominujące jest tu moralne oburzenie i przedstawianie wydarzenia jako przekroczenia granic tego, co dopuszczalne w przestrzeni publicznej. Co istotne, w relacjach tego typu scena nie funkcjonuje jako samodzielne zjawisko artystyczne, ale jako kolejny dowód w szerszej narracji o „ataku na chrześcijaństwo” i kryzysie kultury europejskiej. Odwołanie do *Ostatniej Wieczery* Leonarda da Vinci – jako domniemanego punktu odniesienia do kompozycji sceny – ma tutaj charakter silnie perswazyjny: przywołuje jedno z najbardziej rozpoznawalnych przedstawień ikonografii chrześcijańskiej, automatycznie działając na emocje wyznawców religii. Nawet jeśli wizualne podobieństwa są w dużej mierze efektem interpretacji odbiorcy, sam fakt ich powtarzania w dyskursie wzmacnia przekonanie, że doszło do świadomej profanacji. Struktura argumentacji opiera się na powtarzaniu tej ramy – scena jest dowodem, że „to, co święte”, zostało publicznie zbanalizowane i wyśmiane, a Igrzyska, zamiast jednoczyć, stają się narzędziem ideologicznego nacisku.

Portal wPolityce.pl (tytuł artykułu: *„Obrzydliwe! «Tęczowa» parodia Ostatniej Wieczery podczas otwarcia igrzysk w Paryżu. Świadomie obrażają uczucia tylu wierzących”*) wzmacnia ten sposób widzenia, posługując się szczególnie silnym językiem wartościującym<sup>44</sup>. Określenie sceny jako „obrzydliwej, tęczowej parodii

---

w Paryżu, Przegląd Sportowy, 27.07.2024, online: <https://przegladSPORTOWY.onet.pl/igrzyska-olimpijskie/paryz-2024/zniewaga-parodia-komunizm-wrze-po-ceremonii-otwarcia-igrzysk-w-paryzu/ycbryj6> (dostęp: 16.08.2025).

<sup>43</sup> M. Bugaj, „Bezczelne”, „wstrętna inscenizacja”. *Burza po ceremonii otwarcia igrzysk w Paryżu*, Do Rzeczy, 27.07.2024, online: [https://dorzeczy.pl/opinie/617091/burza-po-ceremonii-otwarcia-igrzysk-w-paryzu.html?utm\\_source=chatgpt.com](https://dorzeczy.pl/opinie/617091/burza-po-ceremonii-otwarcia-igrzysk-w-paryzu.html?utm_source=chatgpt.com) (dostęp: 17.08.2025).

<sup>44</sup> Obrzydliwe! „Tęczowa” parodia Ostatniej Wieczery podczas otwarcia igrzysk w Paryżu. „Świadomie obrażają uczucia tylu wierzących”, W Polityce, 27.07.2024, online: <https://wpolityce.pl/swiat/700416-obrzydliwe-drwiny-z-chrzescijanstwa-podczas-otwarcia-io> (dostęp: 17.08.2025).

*Ostatniej Wieczery*” łączy kilka istotnych elementów dyskursywnych. Przymiotnik „obrzydliwa” lokuje performans w sferze nie tyle tego, co „kontrowersyjne”, ile tego, co moralnie odrażające. Przymiotnik „tęczowa” staje się skrótem myślowym odsyłającym do całego zestawu wyobrażeń związanych ze społecznością LGBTQ+, postrzeganą tu jako nośnik ideologicznego zagrożenia. Termin „parodia” sugeruje intencję szyderstwa z *sacrum*. Portal, cytując ostre sformułowania polityków (np. Patryka Jakiego) oraz publicystów, buduje narrację, w której twórcy sceny jawią się jako świadomi sprawcy obrazy uczuć religijnych, a sama ceremonia – jako symbol „ideologicznego zawłaszczenia” globalnego wydarzenia sportowego.

Polsat News (tytuł artykułu: *Fala komentarzy po ceremonii otwarcia. Elon Musk oburzony*) natomiast konstruuje swoją narrację w dużej mierze wokół reakcji Elona Muska<sup>45</sup>. W artykule to właśnie jego komentarz – o „skrajnym braku szacunku wobec chrześcijan” – staje się osią tekstu, wokół której buduje się cały przekaz. Ten wybór jest znamieny z dwóch powodów. Po pierwsze, wskazuje na rosnącą rolę celebrytów i przedsiębiorców technologicznych jako istotnych głosów w dyskursie. Po drugie, przyznanie Muskowi centralnego miejsca w narracji wzmacnia wrażenie, że oburzenie wobec performansu jest globalne, a nie lokalne, co uwiarygodnia krytyczną interpretację.

Drugą ważną grupę źródeł stanowią portale, które – spełniając te same kryteria doboru: zasięgu, bezpośredniej relewancji i reprezentatywności – proponują odmienną, bardziej kontekstualizującą interpretację analizowanej sceny. W „Forbes Polska” (tytuł artykułu: *„Drag queen i «Ostatnia wieczerza»? Po krytyce ze strony środowisk konserwatywnych organizatorzy igrzysk przepraszają urażonych”*), czytelnicy otrzymują narrację, w której performans wpisany jest w logikę współczesnej sztuki widowiskowej oraz strategii wizerunkowych państwa-gospodarza<sup>46</sup>. Podkreślane jest, że forma sceny odpowiada estetyce znanej z innych wielkich wydarzeń kulturowych, w których obecne są elementy campu, ironicznego przetworzenia tradycji oraz gry z konwencją. Dyskurs ten neutralizuje moralny alarm, przenosząc ciężar z kategorii „obrazy” na kategorię „konwencji artystycznej”. Słownictwo używane w tego typu materiałach – *estetyka, konwencja, język współczesnego performansu* – sygnalizuje porzucenie oceny moralnej na rzecz analizy formy.

Podobną strategię przyjmuje portal oko.press (tytuł artykułu: *Olimpiada jako kulturowa rewolucja. Ceremonia otwarcia igrzysk w Paryżu – przeżyjmy to jeszcze raz*), który odwołuje się do kontekstu społecznego i kulturowego, w jakim pojawia się drag performance<sup>47</sup>. W tekstach tego typu scena nie jest opisywana jako „incydent”

<sup>45</sup> Polska Agencja Prasowa, *Fala komentarzy po ceremonii otwarcia. Elon Musk oburzony*, Polsat News, 27.07.2024, online: <https://www.polsatnews.pl/wiadomosc/2024-07-27/io-2024-fala-komentarzy-po-ceremonii-otwarcia-elon-musk-oburzony/> (dostęp: 18.08.2025).

<sup>46</sup> M.W. Roeloffs, *Drag queen i „Ostatnia wieczerza”? Po krytyce ze strony środowisk konserwatywnych organizatorzy igrzysk „przepraszają urażonych”*, Forbes Polska, 28.07.2024, online: <https://www.forbes.pl/life/wydarzenia/drag-queen-i-ostatnia-wieczera-po-krytyce-organizatorzy-igrzysk-przepraszaja/s7jb2dg> (dostęp: 18.08.2025).

<sup>47</sup> A. Araszkiewicz, *Olimpiada jako kulturowa rewolucja. Ceremonia otwarcia igrzysk w Paryżu – przeżyjmy to jeszcze raz*, Oko Press, 11.08.2024, online: <https://oko.press/ceremonia-otwarcia-olimpiada-jako-kulturowa-rewolucja> (dostęp: 18.08.2025).

na osi religia–bluźnierstwo, lecz jako gest wpisany w dłuższą historię obecności osób LGBTQ+ w przestrzeni publicznej i w kulturze popularnej. Podkreśla się, że osadzenie drag queens w konwencji uczty i świętowania pozostaje spójne z tradycją performansu jako narzędzia kwestionowania sztywnych norm płciowych i obyczajowych. To przesunięcie ogniska interpretacyjnego – od „obrazy” ku „widoczności” i „reprezentacji” – otwiera miejsce na inne pytania: kto ma prawo występować na scenie olimpijskiej, jakie tożsamości są na niej reprezentowane i w jaki sposób.

Istotne są również materiały publikowane przez *Gazeta.pl*<sup>48</sup> (tytuł artykułu: *Oburzenie po ceremonii otwarcia igrzysk. „Kicz, szyderstwo, ironia. Te wszystkie rzeczy już były”*), i *Wyborcza.pl*<sup>49</sup> (tytuł artykułu: *Urażeni „Ostatnią Wieczerzą” z Paryża pomylili bogów*), które w większym stopniu niż inne portale wprowadzają do dyskursu głosy ekspertów oraz refleksję nad mechanizmami interpretacji. Wywiad z prof. Tadeuszem Bartosiem w *Gazeta.pl* stawia pod znakiem zapytania samą ideę „obrazy uczuć religijnych”, wskazując, że przetwarzanie symboli religijnych jest od dawna obecne w tradycji kultury europejskiej, a ich przerysowane przedstawienia nie muszą być rozumiane jako akt agresji wobec wspólnoty wierzących. Zamiast tego proponuje się odczytywanie ich w perspektywie estetycznej, symbolicznej, a czasem ironicznej. *Wyborcza.pl* z kolei eksponuje wątek błędnego rozpoznania ikonografii – „mylenia bogów” – sugerując, że część odbiorców automatycznie przełożyła scenę na znany sobie kod chrześcijański, choć twórcy odwoływali się do mitologii greckiej i postaci Dionizosa. Ten trop interpretacyjny jest kluczowy z punktu widzenia analizy dyskursu: pokazuje, że kontrowersja powstaje nie tyle z samej treści przedstawienia, ile z nakładania na nie określonego klucza interpretacyjnego przez odbiorców i media.

Zestawienie wszystkich opisanych źródeł ujawnia wyraźną polaryzację dyskursu. Z jednej strony mamy narracje, w których scena z drag queen funkcjonuje głównie jako sygnał kryzysu wartości, ataku na religię i „ideologizacji” igrzysk. Z drugiej – narracje, które starają się osadzić ją w logice sztuki, mitologii, historii kultury i współczesnych praktyk performatycznych. W obu przypadkach polskie media nie ograniczają się do prostego opisu tego, co wydarzyło się na scenie, lecz aktywnie uczestniczą w produkowaniu znaczeń: dobierają cytaty, akcentują wybrane aspekty, pomijają inne, wpisują scenę w szersze opowieści o religii, polityce, tożsamości i tolerancji. W tym sensie dobrany korpus tekstów pokazuje, jak *afterlife performance* – życie po wystąpieniu – rozgrywa się przede wszystkim w dyskursie: to tam ustala się, czy dane przedstawienie zostanie zapamiętane jako „skandaliczne bluźnierstwo”, czy jako „spójny z tradycją sztuki” gest artystyczny.

<sup>48</sup> J. Różycka, *Oburzenie po ceremonii otwarcia igrzysk. „Kicz, szyderstwo, ironia. Te wszystkie rzeczy już były”*, *Gazeta.pl*, 27.07.2024, online: <https://wiadomosci.gazeta.pl/wiadomosci/7,114881,31178680,duchowni-oburzeni-ceremonia-otwarcia-igrzysk-dlaczego-by-nie.html> (dostęp: 19.08.2025).

<sup>49</sup> W. Szot, *Urażeni „Ostatnią Wieczerzą” z Paryża pomylili bogów*, *Gazeta Wyborcza*, 29.07.2024, online: <https://wyborcza.pl/7%2C112588%2C31181150%2Curazeni-ostatnia-wieczerza-z-paryza-pomylili-bogow.html?> (dostęp: 19.08.2025).

#### 4. PODSUMOWANIE

Analiza performatyczna wykazała, że działania zastosowane w scenie z udziałem drag queens przez twórców ceremonii otwarcia Igrzysk Olimpijskich były spójne z ich pierwotnym zamysłem. Opisywany fragment ceremonii spełnił swój podstawowy, zamierzony cel – stał się artystycznym wyrazem idei różnorodności, a zarazem inscenizacją silnie zakorzenioną w odwołaniach do sztuki francuskiej i idei republikańskich, która starała się ukazać Francję jako przestrzeń spotkania uniwersalnych wartości. Znaczenie badanej sceny nie wyczerpało się jednak w samym momencie przedstawienia jej podczas ceremonii, lecz zostało znacząco poszerzone w późniejszym obiegu medialnym. W tym sensie performans zaistniał więc nie tylko 26 lipca 2024 r., ale trwał w przestrzeni medialnej (w nagłówkach prasowych, komentarzach internetowych i dyskusjach społecznościowych), gdzie zyskał nowe znaczenia, często niezależne od zamysłu autora.

Z punktu widzenia performatyki szczególnie istotne jest, że fragment ten wywołał zarówno liczne komentarze krytyczne (w znacznej większości), jak i głosy wspierające, ponieważ sam rezonans przyczynił się do uruchomienia procesu sprawczego – zmiany rzeczywistości, co stanowi główny punkt wyjścia w badaniach nad performansami. Scena w spektakularny sposób zapoczątkowała proces dyskursywizacji – działania artystyczne przekształciły się w obiekty analiz, zachęciły do wyrażania opinii, ale także były przyczyną sporów i prób reinterpretacji, które ukształtowały „drugie życie” wydarzenia w przestrzeni medialnej. W tym sensie performans, zgodnie z koncepcją *afterlife performance*, nie zakończył się wraz z wyłączeniem kamer, lecz zaczął funkcjonować jako wielowymiarowe zjawisko społeczne, rezonujące w mediach i pobudzające do dyskusji nie tylko o tej scenie, ale również całości widowiska.

Badanie wykazało, że plan Thomasa Jolly’ego: ukazanie różnorodności, zabawy schematami, formami i elementami francuskiego know-how został zrealizowany, a także znalazł zastosowanie w działaniach podjętych przez wykonawców występujących w opisywanej scenie. Jednocześnie otwarta została przestrzeń dla różnorodnych, niekiedy skrajnych interpretacji – od tych widzących w scenie obraz wspólnotowej biesiady, nawiązującej do mitologicznej uczty bogów, po te, które interpretowały ją w kluczu parodii chrześcijańskiej Ostatniej Wieczerzy. Ta różnorodność percepcji nie tylko nie zubaża artystycznego wymiaru spektaklu, ale nawet dodatkowo go wzbogaca, pokazując zdolność sztuki performatycznej do przekraczania granic, barier i stawiania się niejako katalizatorem debaty na temat tożsamości kulturowych, politycznych, religijnych, czy nawet współczesnych podziałów społecznych.

Ostatecznie można więc stwierdzić, że opisywany performans w trakcie ceremonii otwarcia Igrzysk Olimpijskich spełnił swoją funkcję nie tylko w wymiarze estetycznym, lecz przede wszystkim w wymiarze komunikacyjnym. Stał się punktem wyjścia debaty, inspiracją dla odbiorców po drugiej stronie ekranu, zmuszając do krytycznego zastanowienia się nad znaczeniami przypisywanymi formom wyrazów artystycznych, zapoczątkowując dyskusję na temat różnorodności – czego nie spowodowała przecież w takim stopniu żadna inna scena ceremonii otwarcia. Tym samym dopełniła się idea widowiska jako aktu artystycznej komunikacji, którego

wartość mierzy się nie tylko wrażeniem estetycznym w chwili jego trwania, ale również – a może przede wszystkim – w dynamice i bogactwie emocji i przemysłów, jakie wyzwała. Właśnie w tej zdolności do kontynuacji i transformacji sensów ujawnia się pełny wymiar performansu – tworzenie rzeczywistości, który w niniejszym badaniu został uchwycony zarówno w jego wymiarze scenicznym *na żywo*, jak i w jego przedłużeniu w przestrzeni medialnej.

## BIBLIOGRAFIA

### Monografie i książki naukowe

- Chaberski M., *Doświadczenie (syn)estetyczne. Performatywne aspekty przedstawień site-specific*, Wydawnictwo Księgarnia Akademicka, Kraków 2015.
- Kosiński D., *Performatyka w(y)prowadzenia*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2016.
- Phelan P., *Unmarked: The Politics of Performance*, Taylor & Francis Group, 1993.
- Schechner R., *Performatyka. Wstęp*, tłum. M. Sugiera, M. Borowski, Instytut im. Jerzego Grotowskiego, Wrocław, 2006.

### Artykuły naukowe i rozdziały

- Jeleń-Kubalewska E., *Cierpienie i śmierć jako współczesny performans medialny. Perspektywa performatyczna*, praca doktorska, Wydział Nauk Społecznych, Instytut Kulturoznawstwa, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, Poznań 2014.
- Kułaćka A., *Wypowiedzenia performatywne i konstytatywne. Teoria aktów mowy*, Acta Universitatis Wratislaviensis. Kształcenie Językowe 9 (19), nr 3328, 2011.
- Macdonald N., Steinhäuser S., *Introduction: Performative Afterlife*, Parallax, 24(1), 2018, online: <https://doi.org/10.1080/13534645.2017.1415266> (dostęp: 12.07.2025).
- Moncrieff M., Lienard P., *A Natural History of the Drag Queen Phenomenon*, Evolutionary Psychology, April-June 2017.
- Nowicka M., *Tworzenie rzeczywistości w studio telewizyjnym. Analiza dyskursu medialnego z elementami analizy performatycznej*, w: *Kategorialne aspekty komunikacji. Rozmowy o komunikacji 5*, (red. G. Habrajska), Primum Verbum, Łódź 2011.
- Taylor D., *Performans* (tłum. M. Borowski & M. Sugiera), Dialog. Miesięcznik poświęcony dramaturgii współczesnej, 6(727), 2017, online: <https://www.dialog-pismo.pl/w-numerach/performans> (dostęp: 2.08.2025).

### Media i portale internetowe

- Araszkiewicz A., *Olimpiada jako kulturowa rewolucja. Ceremonia otwarcia igrzysk w Paryżu – przeżyjmy to jeszcze raz*, Oko Press, 11.08.2024, online: <https://oko.press/ceremonia-otwarcia-olimpiada-jako-kulturowa-rewolucja> (dostęp: 18.08.2025).
- Autor nieznany, *IOC's Positive Social Media Shift: Paris 2024 Online Reactions*, UF College of Journalism and Communications, online: <https://www.jou.ufl.edu/insights/iocs-positive-social-media-shift-paris-2024-online-reactions/> (dostęp: 16.08.2025).
- Autor nieznany, *Obrzydliwe! „Tęczowa” parodia Ostatniej Wieczery podczas otwarcia igrzysk w Paryżu. „Świadomie obrażają uczucia tylu wierzących”*, W Polityce, 27.07.2024, online: <https://wpolityce.pl/swiat/700416-obrzydlive-drwiny-z-chrzciscijanstwa-podczas-otwarcia-io> (dostęp: 17.08.2025).

- Bugaj M., „Bezczelne”, „wstrętna inscenizacja”. *Burza po ceremonii otwarcia igrzysk w Paryżu*, Do Rzeczy, 27.07.2024, online: [https://dorzeczy.pl/opinie/617091/burza-po-ceremonii-otwarcia-igrzysk-w-paryzu.html?utm\\_source=chatgpt.com](https://dorzeczy.pl/opinie/617091/burza-po-ceremonii-otwarcia-igrzysk-w-paryzu.html?utm_source=chatgpt.com) (dostęp: 17.08.2025).
- Ibnouzhair Z., *La cérémonie des JO de Paris: génie créatif ou subversion inutile?*, Le360 Sport, 28.07.2024, online: <https://sport.le360.ma/autres/la-ceremonie-des-jo-de-paris-genie-creatif-ou-subversion-inutile-113352/> (dostęp: 7.08.2025).
- Jóźwicki F., *Dekonstrukcja paryskiej dekonstrukcji. Ceremonia otwarcia na chłodno*, Instytut Tertio Millennio, 29.08.2024, online: <https://tertio.pl/dekonstrukcja-paryskiej-dekonstrukcji-ceremonia-otwarcia-na-chlodno/> (dostęp: 7.08.2025).
- Matoga J., *Kościół skrytykował ceremonię otwarcia igrzysk. „Ośmieszenie chrześcijaństwa”*, RMF24, 27.07.2024, online: <https://www.rmf24.pl/raporty/raport-igrzyska-paryz-2024/news-kosciol-skrytykowal-ceremonie-otwarcia-igrzysk-osmieszenie-c,nld,7725390> (dostęp: 17.08.2025).
- Nouvian T., *How Olympics opening ceremony artistic director Thomas Jolly is capturing the essence of France*, AP News, 20.07.2024, online: <https://apnews.com/article/olympics-2024-opening-ceremony-thomas-jolly-165c4ed071be5e65fd854dedef693a0f> (dostęp: 7.08.2025).
- Polska Agencja Prasowa, *‘Zniewaga, parodia, komunizm’ – wrze po ceremonii otwarcia igrzysk w Paryżu*, Przegląd Sportowy, 27.07.2024, online: <https://przegladsportowy.onet.pl/igrzyska-olimpijskie/paryz-2024/zniewaga-parodia-komunizm-wrze-po-ceremonii-otwarcia-igrzysk-w-paryzu/ycbryj6> (dostęp: 16.08.2025).
- Polska Agencja Prasowa, *Fala komentarzy po ceremonii otwarcia. Elon Musk oburzony*, Polsat News, 27.07.2024, online: <https://www.polsatnews.pl/wiadomosc/2024-07-27/io-2024-fala-komentarzy-po-ceremonii-otwarcia-elon-musk-oburzony/> (dostęp: 18.08.2025).
- Roeloffs M.W., *Drag queen i „Ostatnia wieczerza”? Po krytyce ze strony środowisk konserwatywnych organizatorzy igrzysk „przepraszają urażonych”*, Forbes Polska, 28.07.2024, online: <https://www.forbes.pl/life/wydarzenia/drag-queen-i-ostatnia-wieczera-po-krytyce-organizatorzy-igrzysk-przepraszaja/s7jb2dg> (dostęp: 18.08.2025).
- Różycka J., *Oburzenie po ceremonii otwarcia igrzysk. „Kicz, szyderstwo, ironia. Te wszystkie rzeczy już były”*, Gazeta.pl, 27.07.2024, online: <https://wiadomosci.gazeta.pl/wiadomosci/7,114881,31178680,duchowni-oburzeni-ceremonia-otwarcia-igrzysk-dlaczego-by-nie.html> (dostęp: 19.08.2025).
- Szot W., *Urażeni „Ostatnią Wieczerzą” z Paryża pomylili bogów*, Gazeta Wyborcza, 29.07.2024, online: <https://wyborcza.pl/7%2C112588%2C31181150%2Curazeni-ostatnia-wieczera-z-paryza-pomylili-bogow.html?> (dostęp: 19.08.2025).
- Wagner K., *Jak niebieski stał się ulubionym kolorem świata mody*, Vogue Polska, 30.04.2024, online: <https://www.vogue.pl/a/historia-i-symbolika-koloru-niebieskiego-w-modzie-i-w-sztuce> (dostęp: 16.08.2025).
- Wood G., *Thomas Jolly is Masterminding the Most Complex Olympics Opening Ceremony of All Time*, Vogue, 30.05.2024, online: <https://www.vogue.com/article/thomas-jolly-profile-paris-olympics-opening-ceremony> (dostęp: 10.08.2025).

### Materiały wideo

- International Olympic Committee (IOC), oficjalny profil „Olympics”, YouTube, <https://www.youtube.com/watch?v=onP5-DKSbI4&t=1s> (dostęp: 12.07.2025).
- Schechner R., *Performance Studies: An Introduction – What is Performance?*, YouTube, online: <https://www.youtube.com/watch?v=rfAM9dfV1A&list=PLdcZm2zqorOExoxTj6DrePIDEnsFNmiP1&index=2> (dostęp: 2.08.2025).
- UNESCO, *Thomas Jolly on the opening ceremony of the Olympics at the heart of a UNESCO World Heritage site*, 20.07.2024, <https://www.facebook.com/watch/?v=1025740345844399> (dostęp: 7.08.2025).



### Słowniki i encyklopedie

Encyklopedia Teatru Polskiego. (n.d.). *Performatyka*. W *Encyklopedia Teatru Polskiego*, online: <https://encyklopediateatru.pl/hasla/364/performatyka> (dostęp: 14.07.2025).

Globe, słownik francusko-polski, Festivités, online: <https://pl.glosbe.com/s%C5%82ownik-francusko-polski/festivit%C3%A9s> (dostęp: 6.08.2025).

Autor nieznany, *Symbolika i znaczenie kolorów w malarstwie oraz sztuce*, toTu, online: <https://totu.net.pl/blog-totu-krakow/symbolika-i-znaczenie-kolorow-w-malarstwie-oraz-sztuce> (dostęp: 16.08.2025).

## GOD OR GOD AT THE OPENING CEREMONY OF THE PARIS 2024 OLYMPIC GAMES? A PERFORMATIVE RECONSTRUCTION OF A DRAG QUEEN PERFORMANCE

### Summary

The article examines the scene featuring a drag queen during the opening ceremony of the 2024 Paris Olympic Games, treating it as an example of performative actions functioning as artistic communication. Reconstructing this sequence makes it possible to reveal the means and strategies employed by the director in shaping the meanings embedded in the inaugural spectacle. At the same time, the text discusses the broad social and media resonance triggered by the event, with particular attention to debates concerning cultural identity, values, and the boundaries of art in public space. The aim of the article is to juxtapose the performative analysis with the image that emerged in media discourse, in order to demonstrate how meanings surrounding this controversial scene were dynamically negotiated.

**Key words:** Olympic Games, Paris 2024, opening ceremony of the Olympic Games, artistic communication

### Nota o Autorce

**Barbara Lucja WOJŃSKA** – doktorantka w Szkole Doktorskiej Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, przygotowuje dysertację w dyscyplinie nauki o komunikacji społecznej i mediach. Absolwentka studiów magisterskich z zakresu dziennikarstwa i komunikacji społecznej. Jej zainteresowania badawcze koncentrują się wokół komunikacji medialno-kulturowej, komunikowania wizualnego, kultury w mediach, performatyki, wizerunków medialnych oraz relacji między mediami, sztuką i praktykami kulturowymi.

ORCID: 0009-0002-4157-816X

Kontakt e-mail: [barbara.wojnska@gmail.com](mailto:barbara.wojnska@gmail.com)



## SPOSÓB CYTOWANIA oraz PRZYGOTOWANIE TEKSTU DO DRUKU W KWARTALNIKU ŁST

- I. Odwołania do literatury prosimy podawać w przypisach na dole strony, **bez znaku „s.”** przed numerami stron.

### Wzór

1. **Artykuł z czasopisma:** inicjał imienia, nazwisko, tytuł kursywą, czasopismo (w pełnym brzmieniu, bez cudzysłowu), rocznik, rok wydania w nawiasie, numer lub zeszyt, strony, np.

A.B. Stępień, *Pochwała dobrego scholastyka*, *Ethos* 22 (2009) 1–2, 215–217.

2. **Artykuł z dzieła zbiorowego:** inicjał imienia, nazwisko, tytuł kursywą, znak ‚w:’ tytuł dzieła zbiorowego kursywą, po skrócie ‚red.’ inicjały imion i nazwiska redaktorów, miejsce i rok wydania, strony, np.:

S. Szczyrba, *Religia a nowoczesność: ku autentycznej laickości*, w: *Tradycja a nowoczesność*, red. E. Woźniak, Łódź 2008, 29–38.

3. **Książka:** inicjał imienia, nazwisko, tytuł kursywą, miejsce i rok wydania, strony, np.:

A. Perzyński, *Włoska antropologia teologiczna*, Łódź 2012, 70–85.

4. **Jeśli tekst jest tłumaczeniem**, po tytule artykułu lub książki należy podać inicjał imienia i nazwisko **tłumacza**, poprzedzony skrótem ‚tłum.’ i odwołaniem do języka oryginału, np.:

A. Besançon, *Święta Ruś*, tłum. z fr. Ł. Maślanka, Warszawa 2012, 60–63 .

- Kolejne cytowanie tej samej pozycji sygnalizuje się odpowiednio skrótami art.cyt. lub dz.cyt., umieszczanymi po nazwisku autora, jeśli wyżej cytowana była tylko jedna pozycja tego autora, bądź po nazwisku i tytule (możliwe jest użycie skróconego tytułu) – jeśli wyżej cytowane były różne prace tego samego autora.
- Odwołanie do pozycji cytowanej w przypisie bezpośrednio poprzedzającym sygnalizuje się słowem Tamże.
- W przypadku następujących bezpośrednio po sobie odwołań do różnych prac tego samego autora, inicjał imienia i nazwisko zastępuje się słowem tenże lub taże.

- II. Na końcu artykułu prosimy zamieścić **bibliografię załącznikową** w układzie alfabetycznym i formacie opisanym powyżej, z następującymi różnicami:

- nazwisko autora pracy przed inicjałem imienia (nie dotyczy to nazwisk redaktorów i tłumaczy podawanych w dalszej części opisu)

- w przypadku artykułu z czasopisma lub pracy zbiorowej – zakres stron całego artykułu
- po miejscu wydania, po dwukropku – nazwa wydawnictwa, np.:

S. Szczyrba, *Religia a nowoczesność: ku autentycznej laickości*, w: *Tradycja a nowoczesność*, red. E. Woźniak, Łódź: Archidiecezjalne Wydawnictwo Łódzkie 2008, 29–38.

**III. Streszczenie w języku angielskim** (wraz z angielskim tytułem artykułu!), **słowa kluczowe** w języku polskim i języku angielskim (4–10 słów kluczowych). Styl streszczenia winien być bezosobowy. Wskazane jest też streszczenie w języku polskim (do korekty językowej). W przypadku artykułu w języku obcym, obowiązkowe jest streszczenie polskie, obok streszczenia w języku angielskim.

#### IV. Przygotowanie tekstu do druku:

1. Teksty prosimy nadsyłać drogą elektroniczną, w formacie Word 97–2003 (\*.doc) lub rtf, a także – gdy artykuł zawiera niestandardową czcionkę lub rysunki – w formacie pdf.
2. Wielkość czcionki: 12 pt., w przypisach: 10 pt., interlinia: 1,5 wiersza, marginesy: 2,5 cm.
3. W tekście należy unikać wyróżnień (czcionka pogrubiona, podkreślenie, druk rozstrzelony itp.) z wyjątkiem kursywy, stosowanej w przypadku cytowanych tytułów oraz terminów i wyrażeń obcojęzycznych. Cytaty należy pisać czcionką prostą, w cudzysłowie, cytaty wewnętrzne (cytat w cytacie) – w cudzysłowie «niemieckim».
4. **W przypadku używania znaków specjalnych (np. symbole logiczne, matematyczne, alfabet grecki) należy dołączyć plik z zastosowaną czcionką. Od kiedy jest jednak w użyciu czcionka Times New Roman opentype (16 bitów) są w niej zawarte także litery greckie, hebrajskie, cyrylica. Najlepiej więc pisać w tej czcionce, przedstawiając się przy pisaniu takich tekstów na odpowiednią klawiaturę w Panelu Sterowania, a więc np. na klawiaturę grecką przy pisaniu po grecku.**
5. Pierwszą stronę tekstu należy rozpocząć od imienia i nazwiska Autora, w następnej linii – afiliacja (jednostka zatrudniająca), następnie (po stosownym odstępie) – tytuł pracy. Dodatkowe informacje o Autorze (zwłaszcza kontaktowy e-mail) prosimy podać w Nocie o Autorze na ostatniej stronie tekstu.
6. Objętość tekstu do 40 tys. znaków (licząc przypisy i spacje), tylko wyjątkowo uzasadnione większe teksty.
7. Ewentualne schematy i rysunki powinny stanowić jedną całość (jako „rysunek zgrupowany” czy „ramka”), by uniknąć ich zniekształcenia w trakcie formatowania tekstu do druku.