

HUBERT WIŚNIEWSKI

PRAWDA PRAWDZIE NIERÓWNA

Rec.: Tomasz Pawlikowski, *Prawda następstwem istnienia. Problem prawdy w interpretacji św. Tomasza z Akwinu*, Lublin: Wyd. KUL 2013, 514 s.

Jest rzeczą dobrze znaną, że prawda od zawsze stanowiła wyzwanie dla ludzkości. Droga jej odkrywania, sposób rozumienia oraz zasady jej afirmacji często prowadziły do konfliktów. Dla niektórych nie istnieje prawdziwa rzeczywistość, a jedynie percepcje czy idee. Ważne pozostaje jednak to, że człowieka określa prawda. Można zatem zadać pytanie, czy prawda determinuje ludzkie życie, czy jest dopuszczalna dobrowolność interpretacyjna prawdy, w końcu, czy istnieje tylko jedna prawda?

Książka dr. Tomasza Pawlikowskiego podejmuje kwestię rozumienia prawdy jako następstwa istnienia. Autor poddaje analizie koncepcję prawdy w ujęciu Tomasza z Akwinu i próbuje ukazać, że odejście od bytu jest jednoznaczne z porzuceniem prawdy.

Monografia została podzielona na dwie części: *Prawda przejawem bytu czy skutkiem działania intelektu? Rozwój teorii prawdy przed św. Tomaszem* oraz *Prawda jako następstwo istnienia ujawniające się intelektowi poznającemu. Problem prawdy w kontekście metafizyki egzystencjalnej św. Tomasza z Akwinu*. Pierwsza część publikacji zawiera historyczny przegląd filozoficznych stanowisk dotyczących rozumienia prawdy, druga natomiast przedstawia rozumienie prawdy w ujęciu Akwinaty.

W części pierwszej, składającej się z siedmiu rozdziałów, autor prezentuje rozwój pojmowania prawdy od czasów starożytnych aż do XIII wieku. Zanim wyodrębniło się *stricte* filozoficzne rozumienie prawdy, snuto raczej luźne refleksje na jej temat. Przykładowo Parmenides (ok. 540–470 przed Chr.) mówił o tzw. „drodze prawdy”, czyli drodze myślenia, którą należy przejść, by poznać, czym jest prawda. Przyjmując w swej ontologii istnienie bytu poznawanego intelektem, doszedł do przekonania, że każda prawdziwa myśl jest zarazem prawdziwym bytem (s. 52).

Dopiero Platon (427–347 przed Chr.), odnosząc się do poglądów Parmenidesa, poddał prawdę analizie czysto filozoficznej. W micie o Hiperuraniu posłużył się metaforą „równiny prawdy”, gdzie prawda jest czymś obiektywnym, oglądanym przez duszę – a dzięki jej poznaniu człowiek jest człowiekiem (s. 55). U Platona można rozróżnić prawdę rozumianą jako: 1) własność „rzeczywistej rzeczywistości” idei, bytów samych w sobie; 2) coś, co posiada moc, by wyzwolić duszę ze stanu uwięzienia w ciele; 3) coś, co stanowi naturalne otoczenie bytu duszy.

Pełną definicję prawdy logicznej podał Arystoteles (384–322 przed Chr.). Dostrzegł on zgodność istniejącą pomiędzy konkretnymi rzeczami doświadczanymi zmysłowo a tymi samymi rzeczami poznawanymi intelektualnie w aspekcie ogólnym. To powiązanie prawdy z intelektem podkreśla niemożliwość istnienia jakiegokolwiek fałszu w rzeczach, ponieważ ten może istnieć jedynie w intelekcie (s. 65).

Problem prawdy nieobcy był także ojcom Kościoła, którzy w swych rozważaniach zajmowali się nią w kontekście teologicznym. Św. Hilary z Poitiers (ok. 315–367 po Chr.) na tle sporu dotyczącego natury Syna Bożego, przedstawił swoje rozumienie prawdy jako własności bytu. Dostrzegł związek zachodzący między orzekaniem o Bogu a Jego autentyczną naturą.

Św. Augustyn (354–430 po Chr.) uważał, że fundamentem koncepcji prawdy jest teoria idei, gdzie idee są wzorami rzeczy stworzonych. Autor *Soliloquiów* nazywa prawdę formą rzeczy prawdziwych, tzn. uznaje, że prawda jest zasadą tożsamości rzeczy. Dla niego idee są bezpośrednim źródłem prawdy rzeczy stworzonych, w taki sposób, iż każdy byt przygodny otrzymuje prawdę wraz ze swoją bytowością. Oprócz tego Augustyn mówi także o prawdzie poznania, która jest właściwością bytu poznawanego, odkrywanego przez umysł poznający. Rzeczy stworzone uczestniczą w Prawdzie Niestworzonej, tj. w Logosie – od Niego otrzymują prawdę, i o tyle są prawdziwe, o ile zawierają w sobie podobieństwo do Prawdy. W prawdziwości i fałszywości rzeczy może zachodzić gradacja w zależności od tego, na ile dokonuje się oddalenie od Absolutu. Rzeczy stworzone są prawdziwe, gdyż pochodzą od Absolutu, który jest samą Prawdą. W swych rozważaniach Augustyn podkreśla, że prawda może mieć znaczenie teoretyczne, na podstawie którego rozpoznaje się, jaka jest natura rzeczy oraz znaczenie praktyczne, gdzie prawda jest regułą odwiecznego prawa, które należy poznać i przestrzegać. Augustyn zajmuje się też problemem fałszu i błędu poznawczego, gdzie ten pierwszy jest pewnym brakiem w dziedzinie poznania. Prawda jest transcendentalna wobec świata – on jest prawdziwy właśnie dzięki odwiecznej prawdzie, która nie przemija. Sam fałsz jest błędem pojawiającym się w związku z niewłaściwym osądzeniem danych zmysłowych, przy czym Augustyn dokonuje rozróżnienia na dwa rodzaje fałszu: 1) gdy myśli się o czymś, że jest, a ono nie jest – i tutaj wyodrębnia kłamstwo oraz zmyślenia; 2) to, co wydaje się być czymś takim a takim, a takim nie jest – mowa tu o pozorach i złudzeniach. Augustyn rozróżnienia także prawdę (*veritas*) oraz o to, co prawdziwe (*verum*) – prawda nie przemija wraz z przemijaniem rzeczy prawdziwych. Całościową teorię prawdy wypracował św. Anzelm z Canterbury (1033–1109 po Chr.). Wedle niego „prawda jest to słuszność/prawidłowość samym tylko umysłem dostrzegalna”. Prawdę utożsamia się z Bogiem będącym Najwyższą Prawdą (*summa veritas*), nieposiadającą ani początku, ani kresu. Cała natura stworzona przejawia w swym działaniu prawdę. Jest ona dostrzegalna w rozmaitych dziedzinach: bytu, poznania, wypowiedzi czy postępowania. Prawda wypowiedzi twierdzącej potwierdza istnienie tego, co ona wyraża, natomiast prawda wypowiedzi przeczącej zaprzecza istnieniu tego, co nie istnieje. Anzelm podaje trzy warunki

prawdziwości obu rodzajów wypowiedzi. Biskup Canterbury podkreśla też, że w odniesieniu do poznania zmysły zewnętrzne informują prawdziwie o tym, co odbierają, ale żaden z tych zmysłów nie może ustalić natury przedmiotu, który podpada pod dany zmysł. Obok zagadnienia prawdy Anzelm stawia także kwestię sprawiedliwości. Dlaczego? Ponieważ sama prawda jest przejawem słuszności działania, to właśnie po czynach poznaje się prawdę. Oprócz tego wobec woli prawda ujawnia się jako słuszność wyboru wówczas, gdy pragnie się tego, czego należy pragnąć. Tutaj widoczne jest powiązanie rozumności z wolnością wyboru. Sprawiedliwy akt woli to taki, który służy wprost samej słuszności. Prawda i słuszność są obecne w rzeczach, ponieważ uzasadnienie swego istnienia mają zawsze w Najwyższej Prawdzie – Bogu Stwórcy.

Odwołując się z kolei do filozofii arabskiej i żydowskiej, można wyodrębnić trzy koncepcje prawdy, będące jednocześnie źródłem tzw. klasycznej definicji prawdy: *veritas est adaequatio rei et intellectus*. Izaak Izraeli (ok. 855–895 po Chr.), podobnie jak Arystoteles, podał definicję prawdy sądu/zdania, gdzie prawdą jest twierdzić coś o rzeczy, zgodnie z tym, jak ona się ma, albo zaprzeczyć o niej coś, czego w rzeczywistości ona nie zawiera (s. 126).

Awicenna (980–1037 po Chr.) wyodrębnił trzy sposoby przejawiania się prawdy: 1) w samej sobie, 2) w bytach jednostkowych, 3) w wypowiedzi. Warto podkreślić, że Awicenna zwraca uwagę na zależność prawdy od istnienia. Twierdził on, że prawda jest własnością istnienia, w sposób szczególny zaś Istnienia Koniecznego, z którym jest tożsama (s. 130).

Niektórzy historycy filozofii za autora klasycznej definicji prawdy uznają Awerroesa (1126–1198 po Chr.). Zajmował się on m.in. problemem odróżnienia wypowiedzi prawdziwej od fałszywej. Posługiwał się przy tym zasadą wyłączonego środka, wskazywał na relacje zachodzące między treścią intelektu a rzeczą, która pozwala odkryć prawdę w poznaniu. Awerroes dokonał także rozróżnienia wśród bytów, gdzie byt w intelekcie ujawnia się jako prawda, a poza intelektem jako dobro (s. 136).

Jednym ze średniowiecznych autorów, który opowiadał się za metafizyczną koncepcją prawdy, był Wilhelm z Auxerre (zm. 1231 po Chr.). Jego dzieło *Summa Aurea* uchodzi też za jedno z pierwszych w zachodnioeuropejskiej scholastyce, gdzie prawda jest definiowana jako *adaequatio intellectus ad rem*. Wilhelm uważał, że możliwe są trzy interpretacje prawdy: 1) prawda przysługująca rzeczom stworzonym, 2) prawda wypowiedzi oraz 3) prawda przysługująca intelektowi Bożemu. Filozof z Auxerre dużo uwagi poświęcił prawdzie wypowiedzi, którą rozpatrywał jako 1) prawdę negacji, gdzie sądowi przeczącemu nie odpowiada nic w naturze; 2) prawdę twierdzeń o brakach, gdzie prawda posiada pośredni status, tzn. w danej wypowiedzi prawda po części zachodzi, a po części nie; 3) prawdę twierdzeń, która w sposób bezpośredni odnosi się do istnienia rzeczy potwierdzonego w wypowiedzi. Każdy prawdziwy sąd, w którym stwierdza się istnienie bytu przygodnego, ma swoją podstawę w samym istnieniu rzeczy oraz w istnieniu przynależnym tylko

Bogu. Zachodzi bowiem ścisła zależność prawdy od umysłu Stwórcy. W intelektualnych i wolitywnych dążeniach człowieka to Bóg stanowi przedmiot właściwy dający dwojakie zaspokojenie: 1) jako światło oświecające intelekt, Bóg-Dobro, 2) jako czynnik zaspokajający właściwe pożądanie. W ten sposób prawda okazuje się dobrem, które pociąga ku sobie intelekt (s. 153).

Bardzo interesującym myślicielem, mającym swój wkład w rozumienie prawdy, był Filip Kanclerz (1170–1236 po Chr.), który w swej *Summa de bono* podał bardzo ogólną definicję, gdzie prawdziwe jest to, co jest (s. 162). „To, co jest” prawdopodobnie odnosi się do nazwy substancji, przedmiotu bytującego (s. 165). W swoich rozważaniach sięgał do wielu poprzedników, najwięcej zaczerpnął z nauk Arystotelesa, Augustyna i Boecjusza. Wyodrębnił trzy odmiany prawdy: 1) prawdę bytu, gdzie niezwykle istotnym dokonaniem było umieszczenie prawdy wśród transcendentaliów, w ten sposób prawda została rozumiana jako własność przysługująca każdemu bytowi przygodnemu; 2) prawdę znaków, czyli sądów i wypowiedzi w jej klasycznym rozumieniu; oraz 3) Prawdę Pierwszą, tożsamą z Pierwszą Przyczyną i Prawdą Najwyższą, dzięki której wszystkie rzeczy są prawdziwe.

Filozofem, który odrzucił augustyńską koncepcję prawdy, był Wilhelm z Owernii (1181–1249 po Chr.). Byty przygodne, czyli rzeczy prawdziwe, zawierają w sobie prawdę. Natomiast błędem jest mówić o prawdziwości rzeczy przyszłych (s. 186). O prawdzie w rozumieniu ontycznym można mówić jedynie w odniesieniu do rzeczy istniejących aktualnie. Wilhelm odrzucił tezę, jakoby prawda w rzeczach pochodziła od Prawdy Pierwszej, ponieważ gdyby prawda pochodziła od Boga, wówczas byłby On odpowiedzialny za wszelkie przyszłe spustoszenia i działania destrukcyjne (s. 191). Tym samym nie istnieje odwieczna prawda stworzona. W swoich interpretacjach Wilhelm posłużył się kilkoma pobocznymi definicjami prawdy, po to, by w konsekwencji uwypuklić doniosłość prawdy logicznej. Uważał bowiem, że 1) ani prawda utożsamiana ze znakiem, 2) ani prawda w odniesieniu do ludzkiego poznania, 3) ani prawda jako coś, co nie posiada domieszki czegoś jej przeciwnego, 4) ani prawda jako istnienie rzeczy, 5) ani prawda tożsama z Bogiem Stwórcą, nie odgrywają tak doniosłej roli, jak 6) prawda logiczna rozumiana jako zgodność wypowiedzi i rzeczy. Jedynie prawda logiczna ma powszechne, uniwersalne zastosowanie i stanowi podstawę dla prawdziwego orzekania o każdym bycie, co ciekawe, również o tym, który aktualnie nie istnieje.

W drugiej części monografii T. Pawlikowski przedstawia problematykę rozumienia prawdy przez św. Tomasza. W pierwszym rozdziale zostały zestawione dzieła św. Tomasza dotyczące prawdy, a wśród nich wyodrębnione trzy: 1) *Kwestia o prawdzie z Komentarza do Sentencji* (1252–1256), 2) *Kwestie problemowe O prawdzie* (1256–1259), 3) *Kwestie 16 i 17 z I części Summa theologiae* (1256–1267).

W kolejnym rozdziale autor przystępuje do omówienia treści każdej z wymienionych wcześniej kwestii, a następnie analizuje źródła tez św. Tomasza dotyczące prawdy i zauważa, że Akwinata posługiwał się dostępnymi mu definicjami, np. zaczerpniętymi od Arystotelesa, Hilarego z Poitiers, Augustyna z Hippony, Awi-

cenny, Anzelma z Canterbury, Wilhelma z Auxerre czy Filipa Kanclerza. Autor zaznacza również, że Tomaszowa teza o prawdzie będącej następstwem istnienia tak naprawdę została uwyraźniona dopiero w XX wieku w dwu wersjach – wąskiej, zaprezentowanej przez G.B. Phelana i J. Maritaina, oraz szerokiej, wypracowanej przez A. Maryniarczyka (s. 284–285).

Kolejnych siedem rozdziałów książki to analiza prawdy w rozumieniu Doktora Anielskiego. Najpierw zostaje ukazana prawda jako własność transcendentalna bytu, gdzie jest ona pochodną ich istnienia. Z jednej strony Akwinata umieszcza prawdę wśród transcendentaliów, pokazując tym samym związek prawdy z bytem, a z drugiej traktuje prawdę jako zamienną z bytem. Oryginalnością św. Tomasza jest koncepcja prawdy rzeczy znajdującej się pomiędzy intelektem Bożym i ludzkim, gdzie rzecz stworzona pozostaje w relacji do idei-wzoru znajdującej się w intelekcie Bożym. Przy czym idea rozumiana jest nie na sposób platoński – jako coś najbardziej ogólnego, ale jako to, co jest indywidualnym wzorcem. Idąc dalej, Akwinata podkreśla, że każdy byt realny jest poznawalny przez to, iż ujawnia swoją *quidditas* (istotę ujętą intelektem) i jest nosicielem prawdy, a prawda o danym bycie wyrażana jest w sądzie, czy też, mówiąc inaczej, w czynności łączenia i dzielenia (s. 297). Prawda pojawia się zatem tam, gdzie jest istnienie, tzn. w istniejącej rzeczy. Źródłem prawdy rzeczy i intelektu jest natomiast sam Bóg, będący Pierwszym Bytem i Pierwszą Prawdą.

Zgodnie z założeniem św. Tomasza, by zrozumieć, czym jest prawda, konieczne jest zrozumienie tego, czym jest byt. Idąc tym tokiem myślenia, prawda intelektu jest skutkiem wpływu bytu, tzn. jest otwartością bytu wobec intelektu (s. 309–311). Z kolei to, co prawdziwe w intelekcie, utożsamia się z sądem o rzeczy. Rzecz nie jest zależna od intelektu ludzkiego, a jedynie poznawalna przez ludzki umysł, natomiast w aspekcie swego istnienia zależna jest od intelektu Bożego. W intelekcie ludzkim zaszczerpione jest światło intelektualne oraz sprawność poznawania pierwszych zasad – możliwe jest to dzięki oddziaływaniu intelektu Bożego, który uzdalnia człowieka do poznawania prawdy i wydawania sądów, lecz go nie ogranicza, tzn. pozostawia mu, jako podmiotowi, zupełną autonomię.

Pawlikowski przechodzi następnie do związku prawdy poznania i prawdy wypowiedzi, analizując najpierw *Komentarz do Sentencji* (I, dist. 19, q. 5, a. 1). Prawdę, bardziej niż istotę (treść), rzeczy ukazuje jej istnienie. Czynnością ujmującą istnienie jest sądenie, co oznacza, że sądowi przynależy prawda. Następnie na podstawie q. 1, a. 3 *Questiones disputatae De veritate* oraz I, q. 16, a. 2 *Summa theologiae*, zwraca uwagę na własność intelektu polegającą na posiadaniu czegoś, czego nie ma w poznawanych rzeczach, istniejących poza duszą, a która przysługuje czynności sądenia (s. 333). Istotę poznaje intelekt, który tworzy jednocześnie pojęcie o rzeczy – dzieje się to dzięki tzw. „prostemu ujmowaniu rzeczy”. Św. Tomasz konkluduje, że prawda w jakiś sposób przynależy do czterech elementów: 1) do czynności sądenia, 2) do czynności intelektu, który tworzy pojęciowe odpowiedniki rzeczy lub ich definicje, 3) do rzeczy oraz 4) do człowieka dokonującego wyboru tego,

co prawdziwe lub do samej jego wypowiedzi. W *Komentarzu do „Hermeneutyki”* (I, lect. 3) Akwinata koncentruje się na semantycznych aspektach wypowiedzi i twierdzi, że to, jak rozpoznaje się daną rzecz, będzie decydować także o tym, jak zostanie ukształtowany język. Podkreśla, że kategorie prawdy i fałszu odnoszą się do sądów i zdań. Do tego dołącza się również refleksja towarzysząca, dzięki której można uzasadnić twierdzenie o prawdziwości jakiegoś sądu, oraz refleksja wyrażna, odnosząca się do prawdy jako do swego przedmiotu (s. 343–345).

Klasyyczna definicja prawdy w ujęciu św. Tomasza została sformułowana w dwu postaciach jako *adaequatio intellectus et res* oraz *adaequatio rei et intellectus*. Poza tym występują u Akwinaty także opisowe określenia prawdy – filozofowi bowiem nie tyle chodziło o podanie konkretnej definicji, co o wyodrębnienie pewnych zasad czy też racji jej ustalenia. Istnieje pewna analogia pomiędzy uzasadnieniem (racją) i przyczyną prawdy – prawda jest własnością analogiczną, która przysługuje rzeczom oraz intelektom. Analogia zachodzi pomiędzy uzasadnieniem prawdy w intellekcie a przyczyną prawdy w rzeczach. Byt w kontakcie z intelektem jawi się jako prawdziwy przez to, że ujawnia się w poznaniu. Autor wymienia następujące terminy synonimiczne do *adaequatio* – zbieżność (*convenientia*), zrównanie (*comparatio*), zjednanie (*concordia*), wspólnota formy (*conformitas*), współmierność (*commensuratio*) i podobieństwo do istnienia (*similatio ad esse*).

Dzięki przyjęciu analogii transcendentalnej proporcjonalności właściwej, tzn. pojęciowo-bytowej, możliwe jest stwierdzenie, że analogatem głównym jest sam Byt Absolutny. Analogia ma również zastosowanie w dziedzinie prawdy języka, gdzie struktury językowe są analogiczne w stosunku do struktur aktów poznawczych (s. 395).

Jedynie Bóg jest swoim własnym istnieniem, wszelkie pozostałe byty istnieją dzięki niemu. On jest przyczyną sprawczą, dzięki której każdy z bytów przejawia swój sposób bytowania – dotyczy to zarówno istnienia, jak i prawdy. Ta ostatnia przejawia się w rzeczach stworzonych jako efekt wzorczonego oddziaływania idei zawartych w intelekcie Bożym (s. 408).

Obszerny rozdział dziesiąty poświęcony został teorii partycypacji zarówno bytu, jak i prawdy w bycie i intelekcie. Partycypacja międzybytowa w prawdzie jest związana, tzn. jest uczestnictwem bytu stworzonego we wzorze idealnym znajdującym się w intelekcie Bytu Absolutnego (s. 429), i jest ona wtórna wobec partycypacji w istnieniu (s. 431). Tomaszowa teoria partycypacji ukazuje autentyczną wielkość prawd, zarówno bytów, intelektów, jak i wypowiedzi.

Monografia T. Pawlikowskiego jest dziełem niezwykłym lub mówiąc inaczej – nie jest zwyczajnym przewodnikiem po myśli Akwinaty. Precyzja, z jaką autor przeprowadza czytelnika poprzez często zawile filozoficzne korytarze, jest godna naśladowania. Wydaje się, że żaden szczegół nie jest zbędny – od ukazania początków kształtowania się idei prawdy w starożytności, poprzez rozwój na płaszczyźnie myśli chrześcijańskiej i arabskiej, aż po filozofów z pierwszego okresu działalności Uniwersytetu Paryskiego.

Autor swobodnie posługuje się specjalistycznym nazewnictwem filozoficznym oraz z łatwością porusza się w omawianej tematyce. Na szczególne podkreślenie zasługuje metodologiczne dopracowanie rozprawy. Poza ogólnym wprowadzeniem (s. 15–31), obie części publikacji opatrzone są wstępem i zakończeniem, podobnie każdy z rozdziałów zawiera swój własny wstęp i podsumowanie. Dbalność o język oraz poprawność stylistyczną widoczna jest na każdej stronie recenzowanej książki. Analizowane w pracy fragmenty z dzieł św. Tomasza mają w przypisach swoje odpowiedniki w języku oryginalnym, co w dużym stopniu ułatwia zrozumienie interpretowanych treści.

Uporządkowany, przejrzysty układ bibliografii (s. 479–493) jest podzielony na literaturę źródłową w języku oryginalnym, w przekładach, literaturę przedmiotu oraz słowniki i leksykony niefilozoficzne. Zostawione są także nazwiska autorów w dwu indeksach: autorów starożytnych i średniowiecznych (s. 495–496) oraz nowożytnych i współczesnych (s. 497–499). Dostępny jest również indeks ważniejszych terminów filozoficznych (s. 500–504). Na samym końcu publikacji zamieszczone jest streszczenie w języku angielskim (s. 505–514).

Cóż można zarzucić autorowi? Nic. Wartość pracy wydaje się nie do przecenienia. Publikacja jest bardzo interesującym i rzetelnym opracowaniem oraz ważną pozycją nie tylko dla współczesnych badaczy myśli św. Tomasza z Akwinu, ale także dla tych wszystkich, którzy pragną pogłębić rozumienie prawdy. Związek człowieka z prawdą jest bardzo silny i nie odnosi się jedynie do sądów logicznych, nie dotyczy wyłącznie etycznych żądań oraz nie kończy się na samym akcie intelektualnym. Pragnienie prawdy mobilizuje ludzi do jej odkrywania i staje się w pewnym sensie sposobem bycia. Intelektualne pochylenie się nad prawdą w interpretacji św. Tomasza z Akwinu zapewne pozwoli wyraźniej uchwycić jej znaczenie i pobudzi do własnych refleksji.

WIESŁAW ROMANOWICZ

Recenzja referatów wygłoszonych podczas II Lubelskich Spotkań Antropologicznych 17 kwietnia 2013 roku na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim Jana Pawła II

Przemiany kulturowe, które obecnie przybierają intensywny charakter oraz wypełniają szczególną przestrzeń funkcjonowania współczesnego człowieka, stają się przedmiotem analiz i refleksji wielu badaczy reprezentujących różne dyscypliny naukowe. Są one niezwykle istotne z punktu widzenia funkcjonowania pojedynczego człowieka, jak również tendencji zmian współczesnych społeczeństw. W perspektywie aktywności ludzkiej wytwory kulturowe są odbiciem kondycji