

REDAKCJA
DAWID KOBYLAŃSKI

LUBELSKIE SEMINARIUM HUMANISTYCZNE

MATERIAŁY
Z OGÓLNOPOLSKIEJ
KONFERENCJI NAUKOWEJ

(I EDYCJA)

TOM II

ARCHAEOGRAPH
Wydawnictwo Naukowe

LUBELSKIE SEMINARIUM HUMANISTYCZNE
MATERIAŁY
Z OGÓLNOPOLSKIEJ KONFERENCJI NAUKOWEJ
(I EDYCJA)

TOM II

REDAKCJA
DAWID KOBYLAŃSKI

REDAKCJA
DAWID KOBYLAŃSKI

LUBELSKIE SEMINARIUM HUMANISTYCZNE

MATERIAŁY
Z OGÓLNOPOLSKIEJ
KONFERENCJI NAUKOWEJ

(I EDYCJA)

TOM II

ARCHAEGRAPH
Wydawnictwo Naukowe

KOMITET REDAKCYJNY:

DAWID KOBYLAŃSKI (PRZEWODNICZĄCY)
PIOTR BIAŁKOWSKI
ALEKSANDRA BOGUSZ
ALEKSANDRA JUSIAK
MICHAŁ KONDRAK
MAGDA ZALEWSKA

REDAKCJA TECHNICZNA:

MATEUSZ KOSZELUK
BEATA CHMIELEWSKA

RECENZENCI:

DR HAB. KATARZYNA SMYK, PROF. UMCS
DR BEATA MAKSYMUK-PACEK
DR MARCIN PŁOSKI,
DR MICHAŁ STACHURSKI

KOREKTA REDAKTORSKA, SKŁAD I PROJEKT OKŁADKI

KAROL ŁUKOMIAK

© COPYRIGHT BY AUTHORS & ARCHAEGRAPH

ISBN: 978-83-67959-10-0

WYDANIE PUBLIKACJI ZOSTAŁO DOFINANSOWANO ZE ŚRODKÓW
KONKURSU GRANTOWEGO SAMORZĄDU STUDENTÓW
UNIwersytetu MARII CURIE-SKŁODOWSKIEJ

WERSJA ELEKTRONICZNA DOSTĘPNA NA STRONIE INTERNETOWEJ WYDAWCY:

www.archaeograph.pl

ARCHAEGRAPH
Wydawnictwo Naukowe

ŁÓDŹ, WRZESIEŃ 2023

SPIS TREŚCI

Istota tekstu w muzeum	6
(Joanna Lenik)	
Po co komu humaniści?	20
(Paweł Oleksak)	
Sprzedawanie marzeń: moda przeciwko codzienności	27
(Kacper Andruszczak)	
Elektroniczne walentynki – źródło nowych stereotypów?	41
(Magdalena Piasecka-Chmielnik)	
Wizerunek (nie)stereotypowego grabarza we współczesnej kulturze	52
(Bogna Skrzypczak-Walkowiak)	
Autonomy in learner’s education versus teacher oriented approach	67
(Robert Zielonka)	
Twórczość Stanisława Moniuszki w świetle idei cecylianismu	80
(Karolina Pawlik)	
Współpraca filozofii i teologii. Wspólna droga ku szczęściu	91
(Marek Skoczowski)	
Uzależnienia młodzieży w ocenie moralności chrześcijańskiej	104
(Piotr Nowara)	
Saum i Post – rola ascezy żywieniowej w kulturze islamu i chrześcijaństwa ze szczególnym uwzględnieniem nauczania Kościoła Katolickiego	134
(Konrad Małkowski, Piotr Nowara)	

Joanna Lenik

Uniwersytet Rzeszowski, Akademia Tarnowska

ORCID: 0000-0002-5951-6154

e-mail: joa.len@op.pl

Istota tekstu w muzeum

Streszczenie: Tekst jest nieodzownym elementem wystawy muzealnej. W związku z tym, należy go odpowiednio sklasyfikować, wyznaczyć jego ramy. Również, warto zastanowić się czym jest tekst w muzeum, określić okoliczności jego powstania i to jak całościowo wpływa na przekaz wystawy. Wymienione kwestie zostały przebadane z perspektywy interesariusza muzeum, zwiedzającego. Wnioski nasuwają pewne rozwiązania: tekst w muzeum jest konieczny, aczkolwiek należy znać umiar pomiędzy nadawaniem kontekstu a wymuszaniem interpretacji oraz wykazywać się umiejętnością dostosowywania określonego tekstu do typu wystawy.

Słowa kluczowe: muzeum, muzeologia, tekst, interesariusz, etykieta

Muzeologia przeszła wiele znaczących ewolucji. Aż do lat 60. XX w. rozwijała się wokół pojęcia obiektu muzealnego (i zbioru). W swoim znanym tekście [...] Duncan Cameron przeciwstawił muzeologii skupionej na obiekcie refleksję koncentrowaną na komunikatach/treściach, które pragnie się przekazać, a więc także na zwiedzającym [Desvallées 2020: 729].

Muzeum współcześnie odgrywa szereg znaczących ról, począwszy od edukacyjnej, naukowej aż po pełnienie funkcji składnicy, istnej przechowalni świadectw człowieka [Gluziński 1980: 103]. Podobną koncepcją przyjęła *Ustawa o muzeach* z 1996 roku. Istnieje również szereg literatury naukowej

określającej sposoby zabezpieczania i konserwacji dzieł kultury i nauki, sposobu ich prezentacji, zaznaczającej znaczenie instytucji muzealnych w roli edukacji człowieka i wiele innych. Natomiast tematem podrzędnym wydaje się tekst w muzeum. Przykładowo, w katalogu Narodowej Biblioteki Cyfrowej po wpinaniu frazy *tekst w muzeum* pojawia się mnogość publikacji powstawienniczych, natomiast żadna z nich nie traktuje o istocie frazy.

„Nowa muzeologia to nie tylko wystawa. Kontakt z widzem powinien być pojmowany dość szeroko i obejmować także m.in. tekst muzealny w jego rozmaitych formach występujących w muzeach [...]” [Borusiewicz 2011: 104], dlatego warto przeanalizować jakiego kontaktu ów zwiedzający szuka w przestrzeni wystawienniczej, co ma do przekazania w komunikacji na poziomie zwiedzający – ekspozycja – pracownik muzeum lub co, i w jaki sposób chce mieć przekazane.

Słowo w przestrzeni muzealnej może być interpretowane na dwóch płaszczyznach: werbalnej i pisemnej. Trudnym jest uchwycenie każdej sentencji towarzyszącej wystawie, gdyż nie sposób podsłuchiwać, nagrywać i interpretować słowa kuratora, przewodnika muzealnego, czy bardziej lub mniej zaciekawionego zwiedzającego. O wiele bardziej osiągalnym zadaniem jest interpretacja słowa pisanego, tego dającego się uchwycić w określonych klasyfikacjach językowych. Zatem czym jest tekst w muzeum?

Jeśli utworzyć by definicję „tekstu w muzeum” można określić, że jest to termin zbieżny z ogólnodostępnym określeniem, gdyż nie jest to nic innego jak „struktura utworzona z wyrażeń danego języka, zorganizowana zgodnie z regułami gramatyki” [Bajor 2002: 271], „zbiór zapisanych słów, układających się w logiczną lub artystyczną całość” [Dunaj 1996: 1125] zarejestrowany w instytucji muzealnej o charakterze edukacyjnym, kulturowym, użytkowym. Funkcje takiego tekstu są różnorakie, w zależności od typu tekstu, gdyż jak wynika z obserwacji¹ może to być opis określonego muzealium, tekst o charakterze ciągłym wprowadzający zwiedzającego w sferę narracyjną wystawy włącznie z jego tłumaczeniem na języki obce zaprezentowany w formie tablicy informacyjnej czy wyświetlany na odpowiednich ekranach, dłuższe wypowiedzi pisemne zawarte w broszurach czy publikacjach towarzyszących do wystawy, czy nawet oddzielny tekst (wcześniej odpowiednio nagrany) przeznaczony do odsłuchania przykładowo przez osoby z niepełnosprawnością wzroku². Po-

¹ Obserwacje względem muzeum zostały poczynione przy okazji zbierania materiału do pracy dyplomowej autorki tekstu.

² Zob. https://www.youtube.com/watch?v=pDee0NiTSds&list=PLIHHP6-5SMhs-tFJ1VMWp-OkGLH4CIC_q&index=8 [dostęp: 09.10.2022].

nadto, jeśli angażować w to zagadnienie strefę internetową tekst w muzeum to także każda publikacja tak zwanego postu internetowego w mediach społecznościowych typu Facebook czy Instagram oraz tekstu umieszczonego w witrynie internetowej określonego muzeum. Z ukazanych przykładów wyodrębniają się przejrzyste grupy: tekst opisowy i podpisy tak zwane „*etykiety nagrobkowe* (standardowy zestaw informacji zawierających imię i nazwisko autora/autorki, data urodzin śmierci, tytuł dzieła i data powstania)” [Szeląg 2019] występujące w przestrzeni wystawienniczej oraz tekst internetowy i publikacje.

Nierozsądnym byłoby zawężanie tekstu tylko do znaków konwencjonalnych. Przekazem kodu w komunikacji mogą być także obrazy, symbole czy indeksy³. Zatem wszelkiego rodzaju znaki pożarowe czy symbole strzałek wskazujące kierunek zwiedzania mogą być zaliczane jako forma komunikacji w muzeum. Jednakże taka komunikacja nie może być kwalifikowana do tekstu w muzeum. To bardziej pula znaków w muzeum, posiadająca ogólnodostępne znaczenia niekoniecznie określone ramami semantyki.

Do wszelkiego rodzaju komunikatów można zaliczać natomiast wizualne teksty kultury, a zatem towarzyszące określonej wystawie obrazy, grafiki, fotografie, widea, teledyski. „Niekktóre wystawy wydają się przeciążone tekstem...” [Matassa 2015: 16], z tego względu teksty mogą stać się szumem w przestrzeni schematu komunikacji interpersonalnej i jednocześnie zakłócić odbiór treści innego kodu, a nawet wpłynąć na przekaz i interpretację muzealiów. Z tego względu warto zastanowić się nad mankamentami tekstu w muzeum, procesem jakiego towarzyszy powstawanie tekstu do odpowiedniej wystawy, kto jest za niego odpowiedzialny i przede wszystkim, z jakich źródeł zaczerpnięta jest wiedza, która ma być przekształcona w tło narracyjne ekspozycji.

Obserwowalnym trendem wśród formułowanych tekstów opisowych bezpośrednio percypowanych podczas ekspozycji jest ich konstrukcja bezosobowa, z tego względu przykładowo dana kaplica została „dobudowana” i „zwieńczona” kopułą⁴. Prawdopodobnie ukazuje to chęć wyeksponowania najpierw obiektu a następnie, ewentualnie twórcy. Kolejnym spotykanym problemem jest brak określenia źródeł do tekstu usprawiedliwiany przez praktyków estetyką i przejrzystością – jest to odwrotne zjawisko do przesycenia zwiedzającego tekstem.

³ Tematyka ta została wyczerpująco określona we *Wstępie do językoznawstwa* z 2007 roku autorstwa Renaty Gregorczykowej.

⁴ Przykład został wzorowany na opisie Kaplicy i Krypty Grobowej Lubomirskich w Zamku w Wiśniczu (stan na dzień 15.05.2022).

Tablice informacyjne w muzeach zawierające odpowiednią treść do wystawy powinny być intertekstualne, ponieważ w swojej istocie muszą nawiązywać do literatury wcześniej już stworzonej oraz niekiedy do problemów, „możliwości przedstawienia, nadania kształtu lub znaczenia doświadczenia rzeczywistości” [Culler 1998: 45]; teksty takie są lub powinny być zatem literackie, zmuszać do refleksji a nie tylko służyć jako nośnik informacji. Natomiast niekiedy trudno doszukać się w nich literackości. Sprawia to, że ich analiza w świetle pięciu tez o naturze literatury Jonathana Cullera jest utrudniana lub niemożliwa. Wspomniane tablice informacyjne często są jedynie tekstami użytkowymi.

Jeśli komunikacja w muzeum polega na polemice pomiędzy zwiedzającym a szeroko rozumianym gospodarzem instytucji, warto tego pierwszego zaznajomić ze wspomnianą intertekstualnością. Proponowanym rozwiązaniem byłaby dodatkowa publikacja dostępna dla zwiedzającego określająca bibliografię. Ten krok pociągać może jednak za sobą kolejne kwestie: ekologiczną, etyczną, finansową. Jednak warto zaznaczyć, że nie można wspominać o intertekstualności podpisów, etykiet do muzealiów – niekiedy jest to zabieg niemożliwy, jak w przypadku obiektów archeologicznych, których kontekst przynależy tylko i wyłącznie do miejsca, w którym został wydobyty oraz czasu powstania. W związku z powyższym, tekst, etykieta w muzeum ma charakter ograniczony, co pociąga ze sobą stworzenie pewnej granicy poznawalności.

Odrębnym problemem są przekłady tekstów, które interesariuszom ukażywane są najczęściej w postaci powielonej kalki wykonanej przez nieokreślone indywiduum. Ekspozycja przygotowana przez określony zespół ludzi powinna mieć wykazaną osobę odpowiedzialną za merytoryczną treść przekazu, również w określonym języku obcym. Dodatkowo, obserwowanym problemem zdaje się długość tekstu oraz dostosowanie go do typu wystawy.

Margareta Ekarv proponuje szereg rad ułatwiających pracę nad tekstem w muzeum przeznaczonym do ekspozycji, to znaczy należy pisać prosto i bezpośrednio, co nie oznacza jednocześnie zbytowego infantylizowania stylu tegoż tekstu; należy unikać zdań podrzędnie złożonych, przydawek wyrażonych przymiotnikami; należy unikać zdań złożonych ale przede wszystkim należy pamiętać, że pisanie to proces złożony trwający na przestrzeni kilkumiesięcznej pracy – najlepszym rozwiązaniem, pisze, jest skondensowanie jak największej treści przy jak najmniejszym natężeniu słów w zdaniu [Ekarv 1999: 202]⁵.

⁵ Tłumaczenie własne.

Beverly Serrell natomiast wprowadza istne dziesięć przykazań tworzenia etykiet (podpisów) muzealnych o charakterze interpretacyjnym:

1. Oznaczenia powinny zaczynać się od konkretnych, wizualnych odniesień do obiektów, aby nadać im znaczenie.
2. Oznaczenia powinny odnosić się do głównej koncepcji eksponatu, a nie odnosić się bez precyzji i ukierunkowania lub odwoływać się do innych tematów.
3. Oznaczenia powinny skłaniać do własnej interpretacji a nie przekazywać jednostronną informację.
4. Oznaczenia powinny być skierowane do odpowiednich odbiorców i uwzględniać ich wiedzę, zainteresowania i/lub błędne przekonania.
5. Oznaczenia, które zawierają interrogację powinny być stawiane z perspektywy zwiedzającego.
6. Struktura i szata graficzna oznaczeń powinny być dopasowane do treści lub kontekstu oraz spójne ze standardowym systemem językowym.
7. Oznaczenia powinny uwzględniać słownictwo, które jest w zasięgu oddziaływania większości zwiedzających.
8. Oznaczenia powinny być krótkie i zwięzłe (przypominające tweet a nie tomiszcze).
9. Oznaczenia obiektów interaktywnych powinny posiadać instrukcje lub wyjaśnienia uporządkowane w logiczny, intuicyjny sposób.
10. Typografia (kroje pisma, rozmiary, design, kolory, oświetlenie, materiały i umieszczenie) nie powinna destruować czytelności i przejrzystości tekstu [Serrell 2015: 2-3]⁶.

Zaprezentowana koncepcja wydaje się być optymalna dla muzeów reprezentujących wysoki poziom merytoryczny oraz wydaje się być skierowana głównie do instytucji o odpowiednim finansowaniu wystaw. Przykładowo, prywatne muzea, jak na przykład Muzeum Historii Bieszczad w Czarnej Górnjej mogłyby mieć problemy z realizacją punktu trzeciego, gdyż odnośnie do niego można zastosować działania względem nowoczesnych dzieł sztuki, w których istotą bytu jest niekiedy sam kontekst powstania, natomiast przy wystawie na której „piec[owi] do wypalania węgla w warunkach leśnych”⁷ przypisana jest etykieta *retorta* z trudem można przyjąć wprowadzenie *etykiety interpretacyjnej*, gdyż jest to unikatowe słowo dla Bieszczad, które, gdy wcześniej nieznane, jest wręcz niemożliwe do wywnioskowania na podstawie

⁶ Tłumaczenie własne.

⁷ Informacja dostępna w Muzeum Historii Bieszczad w Czarnej Górnjej.

percepcji zmysłowej eksponatu. Nie należy przez to rozumieć, że punkt ten stanowi kontrowersję – należy go odpowiednio zastosować, by właściwie dobrany stanowił pole do szerszej dyskusji na płaszczyznach zwiedzający – zwiedzający, pracownik muzeum – zwiedzający, zwiedzający – pracownik muzeum. Wynika z tego kolejna funkcja tekstu w muzeum, funkcja interaktywna, czyli zorientowana na odbiorcę – w ujęciu literackości tekstu byłaby to funkcja konatywna, aczkolwiek nieegzekwowana jest poprzez rodzime tej funkcji środki językowe.

Podobnie, punkt dziewiąty nie jest możliwy do zrealizowania, póki dane muzeum nie będzie mogło mieć wkomponowanego i zastosowanego obiektu interaktywnego w przestrzeń wystawienniczą. Niekiedy taki zabieg jest niemożliwy z powodów nieadekwatnych do potrzeb dofinansowań, trudności adaptacyjnych budynku, lub nawet wiedzy i umiejętności teoretycznych i praktycznych pracowników. Dodatkowo, trudno byłoby niekiedy przekształcić pewne obiekty nieruchome względem tego punktu. Modernizacja muzeów zamkowych i pałacowych oraz wszelkimi budowlami wchodzącymi w skład rejestru zabytków powiązana jest z odpowiednimi zabiegami konserwatorskimi, co przekłada się na wydłużenie procesu dostosowywania i tworzenia odpowiednich kanałów obiegu tekstu w przestrzeni technologii komunikacyjno-informacyjnej.

Z przytoczonych przykładów wynika, że mankamenty tekstu występującego w przestrzeni wystawienniczej wynikają z licznych ograniczeń: ekonomicznych, architektonicznych, technologicznych, kadrowych. Oddzielnym spektrum są teksty nie bezpośrednio wyeksponowane w przestrzeni wystawienniczej: publikacje i sfera internetowa.

Po krótkiej analizie czym jest tekst w muzeum, warto pochylić się nad odbiorem tekstu wystawienniczego przez zwiedzających. Na przekór występującej ślepoty językowej objawiającej się fundamentalnym brakiem przebadania roli języka w kwestii dostępności i inkluzji, edukacji i uczenia się, uczoności i populizmu dominujących w muzeum [Blunden 2016: 3]⁸ w okresie od 5 października 2022 do 26 października 2022 zostało przeprowadzone badanie ankietowe skierowane do dorosłych – nie zostały określone wytyczne pod względem lat życia, płci, grupy społecznej, etnicznej, religijnej lub kulturowej ani te zależne od uwarunkowania geograficznego aczkolwiek znaczna większość ankietowanych pochodzi z terenów miejskich – w odpowiedziach odnotowano różne miasta: Katowice, Lublin, Mielec, Nysa, Szczecin,

⁸ Tłumaczenie własne.

Tarnów, Warszawa, Wrocław, Łomża. Zdecydowana większość, ponieważ aż 15 ankietowanych mieści się w przedziale wiekowym 20-30 lat, jedna osoba ankietowana wykracza poza tę skalę. Kwestionariusz został skonstruowany tak, by odpowiadający miał swobodę wypowiedzi, z tego względu nawet jeśli na pytanie można odpowiedzieć zwięzłym „tak”, nadal istnieje możliwość dłuższego wywodu.

Zostało nadesłanych 30 odpowiedzi, z których 16 zostało zakwalifikowanych do badania; przesądzała o tym treść merytoryczna odpowiedzi, która w przypadku ankiet odrzuconych była skąpa, momentami nienadająca się do analizy. Kolejno, 7 ankietowanych określa, że posiada wykształcenie średnie, natomiast reszta uczestników to jednostki, które ukończyły stopień edukacji na poziomie co najmniej VI Polskiej Ramy Kwalifikacji.

Pierwszym i nadrzędnym pytaniem zostało – Czym według Ciebie jest tekst w muzeum? – i na które odpowiadano: „opis wystaw muzealnych”, „tekst pisany, środek przekazu”, „wypowiedź pisemna”. Zatem bezpośrednio odnoszono się do tekstu w przestrzeni wystawienniczej. Instygującą wydaje się następująca odpowiedź:

Ciężko powiedzieć, może to być podpis i opis eksponatu, ekspozycji. Myślę, że opowiadanie przewodnika (osoby, nagrania, lub broszury) też można uznać za tekst w muzeum już nie mówiąc o muzeach, w których sam tekst jest eksponatem (stare książki, zapisy, notatki, dokumenty, ale i muzeum druku czy typografii).

Ten wywód wskazuje na to, że interesariusz jest świadom otaczającej go rzeczywistości. Co więcej, wskazuje na ciekawe zjawisko, kiedy to tekst staje się muzealium – nie jest wytworem pracownika, lecz zaświadcza o dziedzictwie literackości. Te tak zwane „stare książki” są tekstem autotelicznym, historycznym i użytkowym jednocześnie. Spełniają zatem różnorakie role.

Drugie pytanie – Czy według Ciebie tekst w muzeum to także różnego rodzaju publikacje, tzw. posty internetowe publikowane przez muzea czy informacje umieszczane w witrynach internetowych danego muzeum? – odnosi się do sfery internetowej, wyróżniającej się tym, że w muzeum jest zjawiskiem nowym i jeszcze nie do końca opanowanym. Trudno określić jasną odpowiedź na to pytanie, ponieważ odnotowano 4 odpowiedzi jako ‘tak’, 4 odpowiedzi jako ‘nie’, reszta ankietowanych natomiast nie określa jasno swojego stanowiska. Przykładem takiej odpowiedzi jest choćby „może tak być”, „nie wiem”. Z tego względu można wywnioskować, że ważne są dalsze badania pod względem określenia relacji tekstu internetowego w muzeum. Należy

znać jego relacje, odmiany, a nawet interpretacje, by móc definitywnie określić jego istotę.

Pytanie trzecie – Niejednokrotnie wystawom towarzyszy tekst zaprezentowany przykładowo w formie plakatu. Czy uważasz, że to zbędny zabieg? Czy czytasz tego typu teksty podczas zwiedzania muzeum? Uzasadnij odpowiedź. – odnosi się do zwracania uwagi zwiedzającego na tekst w muzeum; wartym jest odnotowanie, czy wcześniej określiła ślepotę językową ma odzwierciedlenie w praktycznym spektrum. Skutkiem pytania są: „Czytam. Ale taki plakat musi być wyważony. Tekstu nie może być za dużo.”, „Czytam. Plakaty są łatwiejszą i szybszą metodą dowiedzenia się ciekawych rzeczy w związku z prezentacją graficzną”, „Uważam, że tego typu tekst urozmaica moją wizytę w muzeum a także informuje mnie o wydarzeniach, datach, postaciach historycznych. Innymi słowy, nadaje kontekst do wystawy.”. Najobszerniejszą wypowiedzią jest:

Jako że muzeum przedstawia w sporej większości obiekty/eksponaty o wartości artystycznej wkomponowanie tekstu czy też opisu w formie plakatu może mieć pozytywny efekt jako jednorodnej części całej wystawy. Jednocześnie uważam, że lepszym rozwiązaniem jest aby tekst nie próbował konkurować z eksponatami (poprzez barwną formę) które są celem wystawy. Podsumowując uważam to za ciekawy ale zbędny zabieg.

Odpowiadający jasno określają, że ich postawa jest sprzeczna z koncepcją ślepoty językowej. Tekst w muzeum jest dostrzegany, natomiast nie może on stwarzać konkurencji dla eksponatów. Jeśli jest skomponowany pod postacią tekstu wizualnego, nie może, wnioskując po odpowiedziach, być istotniejszy dla struktury wystawy niż muzealium. Wniosek ten wydaje się to być logiczny, natomiast jak wynika z obserwacji własnych praktyczne odzwierciedlenie jest notorycznie sprzeczne z wyżej zaprezentowanym.

Kolejno – Czy tekst towarzyszący danej wystawie może wpłynąć na Twoją interpretację wystawy lub obiektu muzealnego? Czy zauważyłeś/ zauważyłaś kiedykolwiek zależność między narracją wystawy a jej odbiorom? – odpowiedzi wskazują na to, że zależność między interpretacją a tłem narracyjnym jest zauważana. Świadczą o tym odpowiedzi skłaniające się do ogólnego określenia „tak”. „Tak”, czyli tekst wpływa na interpretację i „tak”, czyli istnieje wspomniana zależność. Wyczerpująca zdaje się odpowiedź:

W sztuce współczesnej niejednokrotnie liczą się okoliczności powstania dzieła, które należy równomiernie interpretować z eksponatem/

obiektem, więc jak najbardziej trzeba poznać kontekst poprzez treść tekstu zamieszczoną obok. W mojej ocenie opis/tekst nie powinien narzucać odbiorcy interpretacji, powinien być prosty, krótki i określający same fakty. Moja odpowiedź to tak, bo opis (zależnie od obiektu) może wpłynąć na odczuwanie eksponatu/dzieła/utworu. Zwykle jednak sam w sobie obiekt jest interpretowany. Podsumowując tak uważałem taką relację.

Ankietowany odniósł się do określonej sytuacji, czyli do wystawy sztuki współczesnej. Wypowiedź jasno określa, że istotne jest to, żeby w przypadku posiadania danych o choćby okolicznościach stworzenia dzieła artystycznego należy je interesariuszowi przedstawić, by poznał kontekst, niejednokrotnie będący nadrzędną wartością dzieła. Istnieje natomiast cienka linia pomiędzy informacją a interpretacją. Przez to należy rozumieć, że twórca tekstu do wystawy nie powinien ani gloryfikować, ani degradować wartości jaką niesie dzieło, obiekt muzealny, bądź nawet twórca ów obiektu.

Odpowiedzi na pytanie – Tekst w muzeum to nie tylko dłuższa forma pisemna, ale też odsyłające do dat, postaci czy wydarzeń historycznych podpisy. Czy uważasz taką formę za konieczność? Uzasadnij odpowiedź. – mają scharakteryzować kwestię czy tekst w muzeum jest potrzebny. Większość, bo aż 13 interesariuszy kwestionariusza wyraża opinię, że tekst w muzeum to konieczność. Poniższa wypowiedź natomiast określa, że niekoniecznie tekst w muzeum to konieczność, ze względu na krótkotrwałość pamięci ludzkiej o przetwarzanej informacji:

Uważam, że wielu osobom pomaga to w zrozumieniu wystawy. Dzięki temu, Osoby dobrze znające historię mogą szybko poukładać sobie nowe rzeczy w głowie. Niestety ja, jako osoba nieprzyswajająca do mózgu dat historycznych, nie traktuje tej formy podpisu jako najlepszej konieczności, a co najwyżej jako dodatek, który po 5 minutach i tak wyleci mi z głowy.

Następne pytanie jest dość zawile – Opisy eksponatów często są związane do artysty, daty powstania i ewentualnie materiału z jakiego zostały utworzone. Czy wolałbyś/wolałabyś by został również prezentowany opis szczegółowy muzealiów? Przez szczegółowy opis rozumie się przykładowo zawierający przekaz nadany mu przez artystę (jeśli jest on bezpośrednio wskazany) czy opis skomponowany przez określonego specjalistę. Uzasadnij odpowiedź. – aczkolwiek daje możliwość wyrażenia przez odpowiadającego, czy jeśli już percypuje tekst w muzeum, i uważa, że jest w danej mierze konieczny,

to czy także chce się tymże zbiorem zdań nasycić, czy chce mieć podany pełen kontekst. Zdecydowana większość odpowiedzi jest w tonie pozytywnym, gdyż aż 9 ankietowanych wyraziła chęć odbioru rozszerzonych etykiet odnoszących do danego obiektu. Trzeba zauważyć, że odpowiedzi są wysoce subiektywne a te przychylnie pomysłowi szczegółowych etykiet, czyli choćby *etykiet interpretacyjnych* przytoczonych w niniejszym tekście, są argumentowane tym, że byłaby to dobra praktyka w przypadku, gdyby zwiedzający był zainteresowany danym obiektem muzealnym (zawsze istnieje możliwość, że jest on również niezainteresowany danym tematem, epoką, autorem i z tego względu może pominąć taki tekst). Następnie, argumenty określają, że byłoby to pomocne w przypadku poznania przekazu wykreowanego przez artystę, czy stanowiłoby to ułatwienie w przypadku interpretacji dzieła. Znaleźć można też odpowiedzi przejawiające pejoratywny stosunek do *etykiet interpretacyjnych*. Argumentacja jest następująca: „Nie każdy chce sugerować się cudzą interpretacją. Elementem sztuki jest jej dowolność rozumienia.”, „[...] to może zniechęcić do zapoznania z dziełem.”, „[...] zamysł artystyczny jak najbardziej, ale opis skomponowany przez specjalistę może narzucić interpretację, więc byłabym z tym ostrożna, zwłaszcza w muzeach sztuki”. W związku z powyższym, określić można, że szczegółowa analiza dzieła prezentowana w przestrzeni muzealnej jest pomysłem dobrym, lecz należy umieć zachować etykę pracy i nie zmuszać do przyjęcia danej, określonej analizy dzieła odbiorcy. Proponowanym rozwiązaniem byłoby umieszczenie kodów QR odsyłających do szczegółowego opisu dzieła. W ten sposób zwiedzający jest w stanie dobrowolnie zgodzić się na przyjęcie nowego schematu percepcyjnego danego obiektu.

Pytanie 7. – Czy uważasz, że opis szczegółowy obiektu muzealnego wpłynąłby na Twoją percepcję danego dzieła? Uzasadnij odpowiedź. – spotkało się z jedenastoma odpowiedziami „Tak”; jedna to odpowiedź jest negatywna, reszta natomiast nie jest jednoznaczna. Analizując odpowiedzi, można określić, że zdecydowana większość ankietowanych jest świadoma mocy przekazu słów, tego co może za nimi się skrywać. Z tego względu warto zastanowić się nad przeciwieństwem tekstu. Co byłoby, gdyby nie było go w przestrzeni wystawienniczej a w zamian mógłby być dostępny wyłącznie, przykładowo w postaci katalogu do wystawy.

Na tę dywagację próbuje odpowiedzieć pytanie 8. – Czy jako interesariusz muzeum byłbyś zainteresowany czystym przekazem płynącym z formy muzealiów do którego nie odnosi się żaden tekst? Uzasadnij odpowiedź. – które w niektórych wariantach spotyka się z „Nie wiem.”. Pocięszająca wydaje się odpowiedź: „Nie byłoby pełnego doświadczenia, lecz jedynie skrawek.

Widząc coś starego często przechodzimy obojętnie. Nie sam przedmiot, lecz historia czyni go ciekawym.” lub „To zależy od typu wystawy.”. Powyższe słowa oddają prostotę problemu. Niekiedy tekst jest zbyteczny, w innych przypadkach jest konieczny. Tekstowi w muzeum potrzebna jest klasyfikacja, zbiór rad, które odnosiłyby się do typów wystaw. Również, należałoby ów ramy dostosować do odpowiednich typów muzeów lub/i wystaw.

Odnosząc się do kodów QR, pytanie 9. powinno ugruntować opinię publiczności względem tego zabiegu. Czy wyobrażasz sobie muzeum, w którym wystawom nie towarzyszyłby żaden tekst? Czy w takim przypadku chciałbyś/ chciałybyś by został on zastąpiony przykładowo kodem QR dzięki któremu będziesz móc wyświetlać treść dotyczącą wystawy na telefonie? Uzasadnij odpowiedź. – w tym przypadku większość, bo 9 na 16 ankietowanych wyraziła negatywny stosunek względem istnienia tylko kodu QR w przestrzeni muzealnej. Z odpowiedzi, „[...] kody QR to ciekawy dodatek do tekstu...”, „[...] wolałabym, aby tekst znajdował się przy dziełach, telefon to zbyt nowoczesny i dodatkowy rozpraszacz uwagi.” wywnioskować można, że kod QR byłby tylko dodatkiem do tekstu właściwego towarzyszącego eksponatom. Gdyby już taki zabieg miałby być stosowany to na przeszkodzie staje stosunek współczesnego człowieka do nowoczesnej technologii:

[...] myślę że to dość ciekawy koncept jedynie zastanawiający w formie czytnika kodu QR. Do muzeum niekiedy idzie się by odpocząć od nowoczesnego świata a taka forma gdzie dalej, na równi z codziennością trzeba by było używać nowoczesnej technologii niekoniecznie jest przekonująca.

Kolejne pytania cztery konstruuja sekcję odnoszącą się do przedstawionego, przykładowego, nieodnoszącego się szczegółowo do określonej wystawy opisu, który jest przytoczony poniżej.

Do najczęściej znajdowanych zabytków z tego okresu datowanego na schyłek XII wieku należą skorupy glinianych flakonów, narzędzia wykonane z rzadkiego stopu miedzi a także garnce. Zdarzają się także znajdowane pojedynczo przedmioty związane z rybołówstwem: narzędzia haczykowate, strzępki sznurów a nawet fragmenty sieci rybackich. Znależiska te odnaleziono w niewielkiej miejscowości na terenie obecnego Podlasia, gdzie badano wioskę pierwszych rolników parających się jednocześnie rybołówstwem śródlądowym.

Jest to tekst stworzony przez autorkę artykułu na potrzebę skonstruowania niniejszego artykułu. Zakładana sytuacja ma charakter hipotetyczny i nie

odnosi się bezpośrednio do określonego muzeum lub wystawy. Można wnioskować, że opisywany jest dany okres historyczny na podstawie znalezisk związanych z rybołówstwem śródlądowym na danym obszarze.

Pierwsze z czterech pytań odnośnie do wyżej określonego tekstu – Czy jako zwiedzający/zwiedzająca muzeum przeczytałbyś/przeczytałabyś powyższy tekst, czy może Twoją uwagę przykułyby wyłącznie muzea? Innymi słowy, czy zwróciłbyś/zwróciłabyś uwagę na tego typu tekst towarzyszący wystawie? – ma na celu określenie, czy percepcja jest spójna z zaświadczeniami ankietowanych. Ankietowani określili, że „tak”, zwróciliby uwagę na ten lub temu podobny tekst. Taką odpowiedź określiło aż 10 ankietowanych, reszta osób zaznaczyła, że „nie” ze względu na nieinteresującą ich tematykę.

Pytanie 2. to – Czy uważasz tego typu tekst jako interesującą formę narracyjną wystawy? – wyrażenie opinii o formie narracyjnej, czy taka a nie inna mogłaby być uznana za tekst wystawowy. Zdecydowana większość odpowiadających stwierdziła, że taka forma wypowiedzi pisemnej jest interesująca, jedna osoba stwierdziła, że „nie za długa”, inna że „przeciętnie interesująca”, kto inny uznał natomiast że „może być”.

Następne pytanie odnosiło się do stworzenia pewnej ramy, czy takiego typu tekst może być jednocześnie tekstem kultury – Czy klasyfikujesz taki tekst jako użytkowy a może jako tekst kultury? – bądź schematem i treścią przypomina bardziej tekst użytkowy. Z odpowiedzi wynika, że 7 na 16 ankietowanych określa, że jest to tekst użytkowy nie podawszy jednak argumentacji. Inni ankietowani (4) uznali natomiast, że jest to tekst kultury, ponieważ to „tekst niosący wartość historyczną”, „ponieważ tekst nie analizuje obserwowanego zjawiska”. Ostatnia grupa, najmniej liczna, uznała, że przytoczony powyżej przykład to kondensacja obu rodzajów tekstu: „Według mnie to i tekst użytkowy, ponieważ informuje mnie o określonym temacie, ale jednocześnie to tekst kultury ponieważ w dany sposób daje świadectwo kulturowe.”

Ostatnie pytanie zmusza do refleksji nad wpływem przytoczonego tekstu na percepcję zwiedzającego – Czy uważasz, że taki tekst wpływa na odbiór wystawy? Jeśli tak, to czy odbierasz to pozytywnie czy pejoratywnie? – i jednocześnie narzuca ustosunkowanie się ankietowanego do tego problemu. Tylko trzy osoby określiły, że przytoczony tekst nie wpływa na odbiór wystawy, ponieważ „jest czystą informacją”; co więcej osoby te ustosunkowują się do tego neutralnie. Natomiast pozostali odpowiadający stwierdzają, że „tak” taki tekst wpływa na odbiór. Ich stosunek do tego jest, pozytywny. Można to tłumaczyć w taki sposób, że gdyby ów tekst byłby zaprezentowany w przestrzeni wystawienniczej to nie mieli by oni problemów z jego akceptacją. Stwarza to

dość szerokie pole do popisu twórcom treści merytorycznych, ponieważ przyzwala na brak odnoszenia się do źródeł tekstu i może wynikać z przekonania, że za ów tekst odpowiada osoba wykształcona, osoba nieomylna, której wyników pracy nie trzeba w żaden sposób audytować.

Konkludując, tekst w muzeum jest głównie utożsamiany z tym ekspozycyjnym w przestrzeni muzealnej. Jego istnienie jest koniecznością, również jest pewnego rodzaju dodatkiem od obiektu muzealnego; może być wyekspozycyjonowany za pomocą kodu QR, aczkolwiek wydaje się to być kwestią kontrowersyjną. Należy przeprowadzić szczegółowe badania względem tekstu w sferze internetowej i rozwinąć jego klasyfikację na równi z tekstem w fizycznej przestrzeni percypowanej w budynku muzeum tak by był on intermedialny. Zabiegiem zalecanym przy konstruowaniu tekstu byłoby dostosowanie go do przestrzeni muzeum, zwiedzającego i typu wystawy. Należy jednak zwrócić uwagę na odpowiednie nadanie muzealnemu kontekstu, tak by interpretacja osoby odpowiedzialnej za treść merytoryczną nie była jedyną jaką mogłaby być. Lepiej by tekst w muzeum zmuszał do refleksji. Musi on być odpowiednio wyważony, skonstruowany w taki sposób by odzwierciedlał potrzeby wszystkich interesariuszy.

W związku z powyższym, warto również zastanowić się nad etyką tekstu muzealnego. Tę kwestię warto przeanalizować w odrębnym badaniu, a odpowiednią propedeutyką do tej problematyki jest artykuł Mirosława Borusiewicza w publikacji *Muzeum Etyczne. Księga dedykowana profesorowi Stanisławowi Waltosowi w 85. Rocznice urodzin a także Kodeks Etyki ICOM dla Muzeów*.

BIBLIOGRAFIA

- Bajor B., 2002, *Słownik Encyklopedyczny informacji, języków i systemów informacyjno-wyszukiwawczych*, Warszawa.
- Blunden J., 2016, *The Language with Displayed Art(efacts): Linguistic and Sociological Perspectives on Meaning, Accessibility and Knowledge-Building in Museum Exhibitions*, Sydney.
- Borusiewicz M., 2011, *Nauka czy rozrywka? Nowa muzeologia w europejskich definicjach muzeum*, Kraków.
- Culler J., 1998, *Teoria Literatury*, Warszawa.
- Desvallées A., Mairesse F., 2020, *Słownik encyklopedyczny muzeologii*, Warszawa.
- Dunaj B., 1996, *Słownik współczesnego języka polskiego*, Warszawa.
- Ekarv M., 1999, *Combating redundancy: writing texts for exhibitions*, [w:] *The Educational Role of the Museum*, red. E. Hooper-Greenhill, wyd. 2, Londyn-Nowy Jork, s. 201-204.

Gluziński W., 1980, *U podstaw muzeologii*, Warszawa.

Matassa F., 2015, *Organizacja wystaw. Podręcznik dla muzeów, bibliotek i archiwów*, Kraków.

Serrell B., 2015, *Exhibit Labels: An Interpretative Approach*, Londyn.

Źródła internetowe:

Szeląg M. 2019, *Papierek lakmusowy w edukacji w muzeach sztuki*, [w:] <https://epale.ec.europa.eu/pl/blog/papierek-lakmusowy-edukacji-w-muzeach-sztuki> [dostęp: 09.10.2022].

The essence of text in a museum

Summary: The text is an essential component of a museum exhibition. Therefore, it is important to classify it properly, to establish its framework. Also, it is worth considering what a text in a museum is, the circumstances of its creation and how it affects the overall message of the exhibition. These issues have been examined from the perspective of the museum visitor. The conclusions suggest certain solutions: a text in a museum is necessary, although it is important to know the balance between providing context and imposing interpretation, and to be able to adapt a certain text to the type of exhibition.

Keywords: museum, museology, text, participant, label

Paweł Oleksak

Uniwersytet Kazimierza Wielkiego

ORCID: 0000-0002-6184-0797

email: p.oleksak@abs.umk.pl

Po co komu humaniści?

Streszczenie: Artykuł koncentruje się na identyfikacji współczesnych kłopotów wizerunkowych, z jakimi zmagają się nauki humanistyczne. Zestawiając humanistykę z naukami przyrodniczymi, autor spekuluje na temat przyszłości. Wykazuje, że humanistyka jest w istocie praktyczna, choć zwykle nie dostrzega się tego w sposób intuicyjny. Jednakże trudność w postrzeganiu humanistyki jako nauki praktycznej nie zostaje uznana za jej największy obecnie problem. W świecie, w którym prym wiedzie towar i pieniądź, humaniści są zmuszeni walczyć o przetrwanie ze względu na swą relatywnie znikomą zdolność do wytwarzania materialnego kapitału. Autor usiłuje wskazać powody, dla których warto zadbać o należyty dialog i przekaz tak, aby powszechnie świadome stały się konsekwencje ewentualnego zawężenia nauki wyłącznie do wiedzy ścisłej.

Słowa kluczowe: przyszłość humanistyki, uniwersytet przyszłości, utylitaryzm nauki, postęp technologiczny

Tytułowe pytanie, choć tu celowo zadane w prowokacyjnym tonie, pojawia się dosyć często w przestrzeni publicznej. Nierzadko też zostaje zadane w tonie prześmiewczym lub z wyrzutem. Niestety, nie sposób jednym prostym zdaniem w przekonujący sposób na nie odpowiedzieć. W celu udzielenia odpowiedzi, niniejszy artykuł przedstawia więc zarys obecnej sytuacji humanistyki oraz potencjalne wyzwania przed nią stojące.

Na potrzeby tego artykułu nauki humanistyczne zostaną zdefiniowane jako przedmiot badań i sposoby ekspresji, które są wytworami ludzkimi. Jak zauważa Don Habibi w swoim opracowaniu, są one zwykle przedstawiane jako przeciwieństwo nauk przyrodniczych, które podlegają ścisłym rygorom

metod naukowych, pomiarów i obiektywnej obserwacji [zob. Habibi 2016: 1]. Nie jest to najprecyzyjniejsza definicja, ale również granica między tymi dwoma pojęciami nie jest ostra, stąd przyjęty podział jest również dość umowny.

Kwestionowanie znaczenia humanistyki dzieje się już od czasów starożytnych [zob. Habibi 2016: 1]. Wszyscy zgodnie uznają, że do pewnego poziomu konieczna jest edukacja i w różnym stopniu łączą ją ze sztuką, muzyką, opowiadaniem, architekturą, historią, rytuałami religijnymi itd. Jednak już porównywanie, które spośród nich wnoszą większą wartość, powodowało zawsze niezliczone różnice w opiniach [zob. Habibi 2016: 2]. Taki właśnie brak obiektywizmu stanowi zasadniczą różnicę między humanistyką a naukami ścisłymi. Już sama istota humanistyki polega na jej subiektywnym charakterze, zostawiając tym samym pole do dyskusji czy wręcz kontrowersji. W skrócie można zatem przyjąć, że wszyscy doceniają humanistykę do pewnego stopnia, ale już zakres owego docenienia jest kością niezgody. Przekłada się to między innymi na problem z przydziałem publicznych środków, zwłaszcza kiedy zachodzi konieczność cięć w wydatkach. W takiej sytuacji zazwyczaj nauki humanistyczne padają ofiarami jako pierwsze [zob. Habibi 2016: 2]. Dzieje się tak ze względu na problem z przekonaniem ludzi, że humanistyka to nie tylko ekstrawagancja, lecz również konieczność [zob. Habibi 2016: 2].

Warto zatem przyjrzeć się, w jaki sposób humanistyka może okazać się niezastąpiona dla ludzkości. Należy pamiętać, że społeczeństwo powinno nie tylko przetrwać, ale również dążyć do bezustannego rozwoju [zob. Habibi 2016: 2]. Nie powinno się też ślepo podporządkowywać wszystkich działań utylitaryzmowi, ale w miarę możliwości dążyć do eudajmonii. Aby więc prawdziwie rozkwitnąć, ludzie muszą rozwijać swoje talenty, gusta i zdolności. Zatem kluczem do polepszania jakości życia ludzi jest edukacja, a to, czego nauczać już w czasach starożytnych głosił Arystoteles [zob. Habibi 2016: 2]. Forsował on pogląd, aby nauczać i rozwijać przede wszystkim te zdolności, które odróżniają nas od innych gatunków, w celu doświadczania doskonalszych form szczęścia. Potrzeby intelektualne i estetyczne stawiał więc wyżej niż uciechy cielesne. Jest to propozycja przysługująca każdemu i to już od chwili narodzin. Nie mają więc znaczenia pochodzenie, status materialny czy warunki fizyczne, bo każdy człowiek jest potencjalnie w stanie doświadczać wyższych form przyjemności, o ile tylko będzie odpowiednio edukowany [zob. Habibi 2016: 2].

W obecnych czasach istotną rolę w postrzeganiu nauk humanistycznych odgrywa galopujący postęp technologiczny. Jak przestrzega Al Gore w swej publikacji, tempo i skala odkryć naukowych są w ostatnich dekadach

bezprecedensowe [zob. Al Gore: 38-39]. Nie mamy przez to nawet czasu, na gruntowne przemyślenie wprowadzanych rozwiązań, nie mówiąc już o aspektach etycznych. Być może jesteśmy nawet na progu radykalnej zmiany znaczenia tego co ludzkie. Już w tej chwili człowiek jest na przykład w stanie pominąć prawa biologii i ingerować w naturalną selekcję gatunków [zob. Habibi 2016: 3].

Jeśli chodzi o dzisiejszą popularność nauk humanistycznych, to z jednej strony nauki humanistyczne nadal cieszą się popularnością wśród studentów; z drugiej jednak na poziomie akademickim uniwersytety coraz częściej traktują priorytetowo nauki ścisłe. Zwłaszcza przy ograniczonych budżetach odbywa się to kosztem humanistyki, co później może sprawiać wrażenie, że nauki humanistyczne są niepraktyczne lub nieistotne a ich profesorowie mniej ważni [zob. Habibi 2016: 3]. Ponadto, jeśli ktoś jest zmuszony wziąć kredyt, aby zainwestować w edukację, to biorąc pod uwagę obecne trendy na rynkach pracy [zob. Habibi 2016: 2], kierunek humanistyczny daje zdecydowanie mniejsze szanse na znalezienie pracy w zawodzie i spłacenie kredytu z takiej pensji.

Humanistyka ma również problem tożsamościowy, wynikający ze wspomnianej wcześniej dyskusji na temat zakresu jej nauczania i rozwijania w ramach kanonu. Pojawiają się przez to wciąż nowe gałęzie badań, które stoją w opozycji do tradycji. Przykładowo, w wielu kursach kultura zachodnia została zastąpiona kulturą globalną, a z takiego szerszego punktu widzenia wypływają kontrowersyjne zagadnienia związane z kolonializmem, wojnami, rasizmem, seksizmem czy kapitalizmem. Zatem obecna humanistyka nie jest tą samą, której uczeni byli nasi dziadkowie [zob. Habibi 2016: 6]. Z kolei konsekwencją subiektywizmu badań jest pokusa zastąpienia go politycznym interesem. Tego typu utarczki nie sprzyjają przychylnym opiniom o humanistyce. Można przez to przypuszczać, że takie opinie będą dryfować w kierunku czegoś bardziej stabilnego i obiektywnego, czegoś obiektywnego, na czym można się oprzeć i polegać, czyli w stronę na przykład nauk ścisłych. Powodować to może niepokoje związane z niepewną przyszłością ludzkości. Jak zauważa D. Habibi, pilną potrzebą dla ludzkości jest unikanie katastrofalnych w skutkach wojen i degradacji środowiska [zob. Habibi 2016: 8]. Bez spełnienia tych warunków ludzkość może czekać niezbyt długa przyszłość. Dlatego, aby planeta nadawała się do życia, należy chronić biosferę. Życie ludzi może stać się zagrożone, choć niektórzy twierdzą, że ludzie będą w stanie kolonizować inne planety. Jednak, aby to nastąpiło, musi najpierw nastąpić jeszcze szereg odkryć, a więc będzie to przyszłość daleko wykraczająca poza

dwudziesty pierwszy wiek [zob. Habibi 2016: 8]. Ludzkość może zatem nie zdążyć, jeśli zaniedbamy środowisko, w którym żyjemy.

Oprócz zagrożenia istnienia w sensie fizycznym można również się dopatrywać zagrożenia niepodległości, wolności i ogólnie rozumianego dobrobytu w sensie psychologicznym [zob. Habibi 2016: 9]. Nie chodzi tutaj o ścieranie się poglądów liberalnych z tradycją, ale o to, że w skrajnych przypadkach mogą rozkwitać trendy nacjonalistyczne lub autorytarne do tego stopnia, że na poziomie systemowym spróbują ograniczać wolność jednostki. Uzurpują sobie one prawo do narzucania ich prawdy, zamiast zachęcać do jej odkrywania [zob. Habibi 2016: 9]. Toczy się jednakże niekończąca się debata czy i gdzie leżą granice wolności słowa oraz tolerancji, w szczególności w kontekstach religijnych [zob. Habibi 2016: 10]. Tego typu głębokie konflikty na tle ideologicznym są tak istotne, ze względu na swój potencjał do wywoływania globalnych konfliktów i masowego zniszczenia.

Jak pisze Derek Parfit w swojej książce, można przyjąć za dziewiętnastowiecznym filozofem Henrym Sidgwickiem, że rozwój człowieka powinien następować równomiernie w nauce i sztuce, ale również nadążać z postępem moralnym, dążąc do równego, sprawiedliwego, globalnego społeczeństwa [zob. Parfit: 453-454]. Kiedy owa równowaga zostanie zachwiana, może się zdarzyć, że postęp technologiczny ułatwi dostęp do działań skutkujących zagładą ludzkości, zanim jeszcze największe wynalazki zostaną stworzone. Zatem, aby temu zapobiec, ludzie powinni korzystać ze swej zbiorowej mądrości płynącej z historii, filozofii i innych gałęzi humanistyki. Wśród największych postępów, które dokonają się w przyszłości, należy się spodziewać leczenia obecnie nieuleczalnie chorych poprzez rozwiniętą technologię. Zresztą, część rozwiązań funkcjonuje już teraz, na przykład wszczepiane są rozruszniki serca, a zastawki pobierane są od zwierząt [zob. Habibi 2016: 13-14]. Można się spodziewać, że tego typu wymiana wadliwych organów będzie postępować w kolejnych dekadach. Wszczepianie urządzeń mechanicznych i elektronicznych z kolei zbliży nas do cyborgów, które obecnie znane są tylko z science-fiction. Innym ważnym krokiem byłaby możliwość edytowania genomu, co otworzyłoby to szereg nieznanych dotąd możliwości [zob. Habibi 2016: 14]. Należy jednak pamiętać, że usprawnianie ludzi mogłoby następować nie tylko dla dobrych wyników w nauce lub w pracy. Można próbować sobie wyobrazić zastosowanie takiego wynalazku w wojsku i w sporcie; sztucznie przesuwalibysmy granice ludzkich możliwości na masową skalę w imię rywalizacji. Brnąc tą ścieżką zmierzającą ku poprawie ludzi przez technologię, możemy w pewnym momencie zatracić emocje, poczucie humoru, prawdziwe zrozumienie

takich typowo ludzkich cech. Choć z drugiej strony osoby po edycji genomu prawdopodobnie posiadałyby też mniej negatywnych cech takich jak: okrucieństwo, zazdrość, złośliwość czy pycha [zob. Habibi 2016: 15]. Zresztą, być może naukowcy w przyszłości stwierdzą, że uczucia ludzkie należy całkowicie wyeliminować tak, aby zawsze działać całkowicie racjonalnie, a to z kolei upodobni nas do robotów. Jak widać siły, które napędzają rewolucję technologiczną, nie czekają na nas, abyśmy mogli je dogonić z moralną refleksją i mądrością. Wkraczamy na niezbadany grunt, zupełnie nieprzygotowani, bez planu, strategii czy wsparcia [zob. Habibi 2016: 19].

Niestety, istnieje niewielka szansa na osiągnięcie globalnej współpracy lub stworzenie zasad, których absolutnie wszyscy by przestrzegali. Narody i korporacje, gdyby mogły obdarowywać jednostki tzw. supermocami, najprawdopodobniej podążyłyby za swoimi własnymi interesami. Działyby się tak dlatego, że władza i polityka mają potencjał korumpujący, a retoryka moralna jest często manipulowana, aby ukryć polityczne i ekonomiczne interesy silnych, pozbawionych skrupułów podmiotów [zob. Habibi 2016: 19]. Zatem dla wszystkich ludzi o dobrych intencjach, szczerze oddanych poprawie świata, pomocy potrzebującym, pracy nad leczeniem chorób i pomocy ludziom w pokonywaniu niepełnosprawności, rewolucja technologiczna będzie również napędzana przez strach, niepewność, wojnę i konkurencję [zob. Habibi 2016: 19].

W celu odnalezienia się w galopującym postępie możemy poprawić nasze umiejętności krytycznego myślenia i zachować sztukę powolnego myślenia w świecie, w którym wszystko dzieje się szybko. Kiedy więc pojawiają się nowe technologie, powinniśmy być czujni. Wiele z nich bez wątpienia pomoże rozwiązać poważne problemy i zneutralizować lub zminimalizować pewne zagrożenia. Jednak niektóre z nich niemal na pewno będą miały szkodliwe skutki. Dlatego musimy być niezwykle ostrożni w postępowaniu i szybko rozpoznawać złe pomysły. Oprócz studiowania i rozumienia technologicznych aspektów problemów oraz uważnego rozważania potencjalnych konsekwencji nowych technologii należałoby również uczyć się z doświadczeń naszych przodków. Z pewnością możemy nauczyć się czegoś wartościowego i czerpiąc z ich perspektywy, czy to z ich błyskotliwości, czy z nieuwagi [zob. Habibi 2016: 19]. Powinniśmy zatem w najlepszy możliwy sposób przygotować nasze dzieci na nadchodzącą przyszłość, edukując je zarówno od strony technicznej, jak i kształtując ich charakter. Ponadto nauki humanistyczne doskonale funkcjonują też jako międzynarodowe, międzykulturowe źródło, które jednoczy

i uczy zrozumienia, co pomogłoby zapobiegać konfliktom tle ideologicznym i różnic kulturowych.

Już dziś można by rozpocząć proces odwoływania się do naszych wspólnych najlepszych interesów i przekonywać ludzi, że w ich interesie leży bycie trzeźwo myślącym i mądrym, a nie lekkomyślnym, głupim i chciwym. Konieczne jest, abyśmy myśleli w kategoriach długofalowych konsekwencji, a nie następnych wyborów czy raportu kwartalnego [zob. Habibi 2016: 20]. Przetrawanie ludzkości, jaką znamy, jest nierozzerwalnie związane z wagą, jaką przykładamy do nauk humanistycznych. Dlatego obecnie, bardziej niż kiedykolwiek, powinniśmy pielęgnować podstawy nauk humanistycznych. Konieczne jest uznanie szczególnego wkładu, jaki nauki humanistyczne wnoszą do naszej wspólnej kultury, aby zapewnić naszym wnukom i ich wnukom lepszą przyszłość [zob. Habibi 2016: 20].

Podsumowując, jak pisze Włodzimierz Próchnicki „[o]prócz materialnie wymiernych walorów cywilizacji, odziedziczonych i będących wytworem określonego ustroju polityczno-gospodarczego, istnieją też wartości i przedmioty, które [...] nazywano naukami o duchu, naukami o kulturze, a obecnie — humanistycznymi” [Próchnicki 2018: 72]. Nie mają one praktycznie związku ze sferą działalności gospodarczej, jednakże „biorąc pod uwagę związek badań i kompetencji nauk humanistycznych ze społeczną rzeczywistością, znaczenie tej sfery wiedzy jest dla rzeczywistości równie ważne, jak działalność w zakresie wiedzy ścisłej” [Próchnicki 2018: 72]. Humanistyka rozwija się wśród współczesnych polemik naukowych i ideologicznych, starając się rozpoznawać i objaśniać wielowymiarowy świat człowieka [zob. Próchnicki 2018: 73]. Innymi słowy, dla społeczeństwa wręcz niezbędna wydaje się myśl humanistyczna przekładająca się na pedagogikę społeczną, jeśli ma ono funkcjonować inaczej niż w postaci utylitarno-merkantylnej [zob. Próchnicki 2018: 73]. Dlatego, jak zauważa profesor Anna Łebkowska w swojej publikacji, największe zagrożenie dla przyszłości humanistyki tkwi nie w sporze z naukami ścisłymi, ale w zbyt prosto rozumianej praktyczności [zob. Łebkowska 2017: 248]. W takim ujęciu główny problem nauk uniwersyteckich polega na „srowadzeniu [ich] do przygotowania do zawodu, w nastawieniu na zysk [...] i wreszcie w traktowaniu uniwersytetu jako instytucji usługowej, a nauki jako towaru” [Łebkowska 2017: 249].

BIBLIOGRAFIA

- Gore A., 2013, *The Future: Six Drivers of Global Change*, New York.
- Habibi D. A., 2016, *The Indispensability of the Humanities for the 21st Century*, „Humanities”, nr 5 (1), 11.
- Łebkowska A., 2017, *Autorefleksyjność współczesnych nauk humanistycznych i co powinno z tego wynikać*, „Teksty Drugie”, nr 1. s. 244-252
- Parfit D., 1984, *Reasons and Persons*, Oxford.
- Próchnicki W., 2018, *Rzeczywistość współczesnej humanistyki*, w: *Uniwersytet XXI wieku: nauka i lokalność : studia*, red. J. Ławski, K. Pilichiewicz, t. 40, Białystok, s. 61-82.

Why do we need humanists?

Summary: The article focuses on identifying contemporary image problems facing the humanities. Juxtaposing them with the natural sciences, the author speculates on their future. He shows that the humanities are indeed practical, although this is usually not intuitively perceived. However, the difficulty of seeing the humanities as a practical science is not recognized as its biggest problem today. In a world where commodities and money prevail, humanists are forced to struggle for survival due to their relatively negligible ability to produce material capital. The author attempts to point out the reasons why it is worthwhile to ensure proper dialogue and communication so that the consequences of the potential narrowing of science solely to scientific knowledge become widely known.

Keywords: future of the humanities, university of the future, utilitarianism of science, technological progress

Kacper Andruszczak

Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej

ORCID: 0000-0002-7839-0331

e-mail: k.andruszczak@student.uw.edu.pl

Sprzedawanie marzeń: moda przeciwko codzienności

Streszczenie: Autor bada funkcje najbardziej znanego, amerykańskiego magazynu mody „Vogue”. Analiza skupia się wokół wybranych okładek oraz najważniejszych, według autora, sesji zdjęciowych opublikowanych w różnych, światowych edycjach pisma. Wpierw zostaje opisana całkowicie biała okładka opublikowana przez włoską redakcję „Vogue’a” w trakcie pandemii. Następnie, autor przedstawia historię pisma i fotografii mody, a także charakteryzuje fenomen żurnalu. Analiza wpisuje się w popularne dziś interdyscyplinarne studia z zakresu historii mody, socjologii oraz historii kultury.

Słowa kluczowe: moda, historia mody, żurnal, magazyny mody

WSTĘP: PANDEMIA COVID-19 A MAGAZYNY MODOWE

We Włoszech pierwsze epidemiczne zachorowania na COVID-19 pojawiły się 31 stycznia 2020 w Rzymie, u turystów z Wuhan. Już kolejnego dnia premier Giuseppe Conte zamknął ruch lotniczy z Chińską Republiką Ludową oraz razem z Radą Ministrów wprowadził stan wyjątkowy. Po szybkim wzroście zarażonych, odwołano wenecki karnawał, następnie w niektórych prowincjach zamknięto szkoły, uczelnie, ogłoszono zakaz organizowania imprez masowych. W marcu 2020 roku pierwszy raz podzielono Włochy na

strefy – czerwoną i żółtą. 8 marca wprowadzono środki nadzwyczajne w całym regionie Lombardii oraz dla czternastu innych obszarów we Włoszech. Według danych włoskiej Obrony Cywilnej z 24 marca 2020 roku, śmiertelność na COVID-19 wynosiła wówczas we Włoszech prawie 10 procent, co oznacza, że umierała co dziesiąta osoba, która zachorowała [Kopeć i Korzeniowska, 2020]. Włosi przyjęli pierwsze, najcięższe uderzenie koronawirusa na całym kontynencie. W tym oczywiście włoska branża modowa – druga co do wielkości gałąź przemysłu w kraju, odnotowała bezpośredni wpływ na 500 tys. pracowników i 82 tys. firm [Farneti 2020].

W kwietniu 2020 roku włoska edycja magazynu „Vogue”¹ opublikowała pustą, białą okładkę, a redaktor naczelny magazynu, Emanuele Farneti², prosto z europejskiego epicentrum pandemii, Mediolanu, który to szybko stał się nie stolicą mody, lecz miastem, z którego wywożono trumny, we wstępie napisał: „nie wiem czy, jak twierdzą niektórzy, Vogue’owi chodzi o to, by bawić, by dać kilka godzin ucieczki tym, którzy go przeglądają” [Farneti 2020]. Następnie dodał:

żurnal w swojej ponad stuletniej historii przeszedł przez wojny, kryzysy i akty terroryzmu. A jego najszlachetniejszą tradycją (może najtrafniejszym przykładem jest tutaj Audrey Withers, która redagowała angielskie wydanie w czasie hitlerowskich bombardowań) jest to, aby nie patrzeć za siebie. Bo jak mawiała sama Withers, pozostać bezradnym to cieszyć się ze statusu quo [Farneti 2020].

Twórcy „Vogue’a” stanęli przed jednym z najtrudniejszych zadań, jakie współcześnie postawiła przed nimi rzeczywistość. Jak opowiadać o modzie, przedstawiać trendy, opisywać pokazy, gdy miliony ludzi zaraza się wirusem, a znaczna ich część umiera? Czy dalej snuć historie o sukniach *haute couture*³, nawet gdy nikt w tym czasie ich nie potrzebuje? Ostatecznie, jak zredefiniować pismo na nowo, aby opowieść o modzie nie była osobną narracją, lecz trafnym komentarzem, który pomoże opisać zastaną rzeczywistość i czy to oby

¹ Magazyn „Vogue” został założony w 1892 roku w Stanach Zjednoczonych przez Arthura Baldwina i Harry’ego Makvickara, prawnuka Stefana Whitneya, wielkiego przedsiębiorcy. Arthur, ze swoim dziennikarskim wykształceniem, został wydawcą, a Harry, który wcześniej studiował sztukę w Europie, mianował się dyrektorem artystycznym. Pierwszy numer ukazał się 17 grudnia 1892 roku, liczył 16 stron. Od początku wyróżniał się dobrym jakościowo wydaniem oraz drukiem. Stał się szanowaną gazetą Nowego Jorku.

² Emanuele Farneti – urodzony w 1974, od 2017 roku redaktor naczelny włoskiej edycji pisma „Vogue”. Stanowisko objął po legendarnej redaktorce Franci Sozzani.

³ Dosł. wysoka moda, pojęcie analogiczne do francuskiego *haute couture* czyli dosł. wysokie krawiectwo. Obie definicje oznaczają dział ręcznego projektowania i szycia ubiorów, wykonanych z bardzo wysokiej jakości materiałów, dedykowanych indywidualnemu klientowi.

na pewno jest zadanie magazynu modowego?

Na początku pandemii Jodie Comer na okładce brytyjskiej edycji przekonywała do „easy chic” (dosł. „łatwego szyku”) – elegancja jest prosta i szybka, pozwól sobie na nią nawet w trakcie pandemii. We Francji, ikoniczna dziś Marion Cotillard, w perłach i zapewne w kreacji od Chanel, leżała na złotym aksamicie, a okładkę podpisywało hasło „tout ce que vous allez aimer” czyli „wszystko co pokochasz”. Polska edycja proponowała „wiosnę w wielkim mieście”, natomiast na niemieckiej okładce Hailey Bieber, w różowej, krótkiej sukience, z mocno zabudowaną górą z żabotem (chyba także od Chanel – sic!), informowała o „neue mode-haltung” czyli nowym podejściu do mody (niżej widzimy dodatkowe zapewnienie – „straight from my heart” – prosto z serca)⁴. Wydaje się, że są to okładki zaplanowane z dużym wyprzedzeniem, niewspółmierne do pandemicznej rzeczywistości, przyjmując założenie, że pismo reaguje na społeczne, polityczne i ekonomiczne kryzysowe sytuacje. W świadomości odbiorców stają się bezpiecznymi obrazami, nie silącymi się na zaskoczenie odbiorców czy wyprowadzenie kogokolwiek ze swojej strefy komfortu. Poprawne, modowe, konsumenckie, apelują jedynie o to, aby kupić ubrania na nowy sezon... i na czas pandemii.

Ufając zapewnieniom Farnetiego, chciałoby się, aby marcowy numer wcale nie został wydany. Redaktor jednak, powołując się na zbombardowany Londyn i Audrey Withers, konstytuuje mit pisma, którego wydawania nie zakończy nic, a moda w nim prezentowana stanie się ucieczką. Analogicznie jak w zdjęciach Cecila Beatona, który:

fotografując modę mocno osadzoną w krajobrazie zniszczonego przez wojnę Londynu [...] uchwycił kontrastujący ze scenerią wygląd dobrze ubranej kobiety w czasach wojny. Łącząc rolę fotografa dokumentującego sceny z frontu krajowego dla Ministerstwa Informacji w czasach II wojny światowej z zamówieniem dla brytyjskiej edycji „Vogue’a”, Beaton umieścił modelkę na tle londyńskiej, zdewastowanej przez bomby Middle Temple [Fogg 2016: 285].

Modę oraz chęć szerzenia elegancji na przekór nieszczęściom, zawsze postrzegano jako coś pozytywnego, podnoszącego morale i niemal czyniącego obywatelską powinność. W trakcie pierwszych fal pandemii wybrzmiały również idealistyczne westchnienia. Na pierwszy plan wysunęło się eskapistyczno-wakacyjne marzenie: moda miała dać chwilę wytchnienia, której pragnęło

⁴ Mowa kolejno o okładkach: „Vogue British” kwiecień 2020, „Vogue Paris” kwiecień 2020, „Vogue Polska” kwiecień 2020, „Deutsch Vogue” kwiecień 2020.

społeczeństwo w trakcie kolejnych lockdownów. I tak w samej Wielkiej Brytanii, sprzedaż bikini i szortów kąpielowych w lipcu 2021 w porównaniu do 2020 roku, wzrosła o 22%. Zakup nowego stroju stał się deklaracją: sposobem na świętowanie, ucieczką. Jak zauważono w „Who What Wear”: „eskapizm był tematem, którym wielu projektantów inspirowało się w sezonie wiosna-lato 2021. Nikt nie zrobił jednak tego tak dosłownie jak Versace, zdołając motywem rozgwiżdż sukienki i hawajskie koszule” [Demsey 2022]. Dior natomiast proponował stroje plażowe w połączeniu z nową torbą plażową „Dior riviera”, która szybko zyskała miano kultowej, a przez to trudno dostępnej w sprzedaży. Same pokazy także zabierały nas w odległe, niedostępne światy: Jacquemes na lawendowe pola Marsylii, Saint Laurent na marokańską pustynię a Burberry do lasu. Jesienią Anthony Vaccarello kontynuował temat, prezentując kolekcję w pustym, wulkanicznym krajobrazie Islandii. Potrzebę ucieczki, można przyrównać do tego, o czym pisał Zygmunt Bauman: proponowane jest bowiem nie tylko fizyczne przemieszczenie się, podróżowanie, lecz bardziej „ucieczka od własnego ja oraz przekonanie, że urzeczywistnienie tego marzenia leży w naszym zasięgu” [Bauman 2007: 213]. Rok później do realizacji podróżniczego marzenia namawiał polski dom mody La Mania. Tuż obok ukraińskich flag, ukazujących wsparcie dla Ukrainy, widzieliśmy oplakatowany dawny sklep Cepelii w centrum Warszawy, z którego wołało pytanie – „Are you ready for the next voyage?” – „czy jesteś gotowy na kolejną podróż?”. Angielskie słowo „travel”, zostało zastąpione francuskim „voyage”, co jeszcze bardziej podkreśla ekskluzywność takiej wyprawy. Redaktorzy naczelni wszystkich światowych edycji „Vogue’a”, w momencie, gdy pandemia przyspieszyła (wiosna 2020), musieli podjąć decyzję, czy chcą komentować aktualną kryzysową sytuację, czy pozostać niewzruszonym i dalej proponować idee eskapizmu, ulotnego, luksusowego piękna, które magazyn od ponad stu lat propaguje. „Vogue Italia” zdawał się prowokować, pośrednio pytając: czy jest to koniec mody? –

możliwość wyprowadzania mody z jej strefy komfortu [...] wydaje mi się bardzo pociągająca. Mamy wybór. Raz jesteśmy bardziej polityczni, innym razem się bawimy. A kiedy przyszedł lockdown, mogliśmy spróbować czegoś jeszcze innego. Nigdy nie mieliśmy jednej, spójnej, na stałe określonej linii naszego magazynu, której trzeba się kurczowo trzymać. Niektóre tytuły starają się zawsze dawać czytelnikom to, czego się spodziewają. My chcemy zaskakiwać [Farneti 2021]

komentuje Farneti. Następnie, już we wstępie marcowego „Vogue’a” formułuje swego rodzaju manifest:

po pierwsze: spojrzeć poza burzę [która nas otacza, *dop. własny*] i spróbować wyobrazić sobie nowy świat [dosł. nową mapę], który nas czeka, przyjmując różne punkty widzenia i nie użalając się na sobą. Po drugie: stworzyć [dosł. zwołać] wspólnotę [...]. Trzecia i chyba najtrudniejsza rzecz: podjęcie decyzji o wysłaniu do druku, po raz pierwszy w naszej historii, całkowicie białej okładki. Nie dlatego, że brakowało zdjęć, wręcz przeciwnie. Ale ponieważ kolor biały oznacza wiele rzeczy naraz [Farneti 2020].

Biel dla Farnetiego to symbol jaśniejszej przyszłości. Nawiązuje nie tylko do koloru kitlów i kombinezonów noszonych przez pracowników ochrony zdrowia, narażających życie w trakcie pandemii, ale też pokazuje pustą przestrzeń dla przyszłych, twórczych idei. Farneti zaznacza, że biel nie stanowi tutaj symbolu poddania się, lecz wskazuje na pustą kartkę, czekającą na zapisanie. Jest to strona tytułowa nowej historii, która ma się dopiero rozpocząć. Tym samym wyznacza kierunek przyszłych tematów, podejmowanych przez edycje „Vogue’a” na całym świecie. Półtora roku później pojawia się seria okładek, której towarzyszy hasło „new beginnings” lub mniej optymistyczne „the first day of the rest of your life” w portugalskiej edycji. „Vogue” zaczyna prowokować.

MECHANIZMY „VOGUE’A”

Zaangażowanie społeczne magazynu nie stanowi, jak mogłoby się wydawać, reparacyjnego wymysłu ostatnich lat, oddającego głos i miejsce niedostatecznie reprezentowanym tematom – widoczne jest od pierwszych numerów pisma. Amerykański „Vogue” pod redakcją Josephine Redding pod koniec XIX wieku poruszał wiele kwestii, dalece wykraczających poza tematykę magazynu, publikując teksty o prawach wyborczych kobiet, rasistowskich uprzedzeniach, a nawet o prawach zwierząt. To właśnie wkład Redding pokazuje, że już pierwsze wydane numery wykraczają poza komentowanie poszczególnych ubiorów, proponowanie trendów czy opisywanie nowojorskich skandalów elity. Redaktor naczelna „stworzyła wzorzec «gazety z aspiracjami» poprzez zapewnienie delikatnej równowagi między treściami, które przemawiały do wszystkich warstw społecznych, a tym samym rozszerzyła zasięg «Vogue’a». Czasopismo brała do ręki każda kobieta, od nowoczesnej sufrażystki po modystkę” [Miralles 2021: 25]. „Vogue Italia” również od dawna znany jest ze

swojego zaangażowania w sprawy społeczne i polityczne, wyznaczając tym samym kierunek dla wszystkich edycji. Stało się to możliwe dzięki poprzedniej prowadzącej włoską edycję – France Sozzani. Miesięcznik pod jej dwudziestoosmioletnim kierownictwem zyskał status kultowego na tle pozostałych, światowych wydań. Włoski „Vogue” stał się wówczas znany jako magazyn o modzie, który mierzył się z najbardziej niewygodnymi problemami branży i nie bał się ich komentować w wyraźny, ostry sposób. Dyskusję wywołał między innymi tzw. „Black issue” z lipca 2008 roku, z serią około stu okładek autorstwa Stevena Meisela⁵, który sfotografował jedynie czarnoskóre modelki, w tym m.in. te najbardziej znane: Naomi Campbell, Liy’ę Kebedę, Sesillę Lopez. Mogła to być odpowiedź na działalność aktywistyczną byłej modelki Bethaan Hardison, prowadzącej wówczas w Nowym Jorku panele dyskusyjne na temat różnorodności na wybiegach w trakcie ostatnich lat. Włoski *black issue* spotkał się z krytyką, która zarzucała magazynowi, powierzchowność. Pisano „czarne kobiety niewiele mogą zyskać na *black issue*: magazyn nadal przedstawia ‘biel’ jako jedyny pożądany standard kulturowy [...]. Bycie nie-białym oznacza być stale spychanym do specjalnego wydania, podczas gdy regularnie ukazujące się numery wciąż pozostają zdecydowanie białe” [Gopal 2008], co ponownie prowokuje pytania o rolę współczesnego magazynu mody oraz jego społeczne aspiracje. Ale czy „Vogue” dziś dalej funkcjonuje jako pismo, które eksponuje jedynie ideały uniwersalnego piękna, czy może jedynie inspiruje czytelników do własnych estetycznych poszukiwań?

Pismo ma zazwyczaj około 250 stron formatu A4, ukazuje się co miesiąc z czego zawsze najgrubszy jest numer wrześniowy, tzw. *september issue*, opisujący trendy na kolejny sezon. Każdy z delikatnie twardszą okładką, często białym brzegiem, z czarną, napisaną elegancką czcionką, nazwą magazynu. Na przodzie widnieje zazwyczaj modelka, aktorka lub celebrytka, wykadrowana albo portretowo, albo – co jednak wciąż rzadsze – w pełnym planie. Edgar Morin zwraca uwagę, że w Stanach Zjednoczonych, w zaledwie pół wieku, okładki z „puratyńskimi pionierami” i „energicznymi businessmanami” zostały zastąpione twarzami pozującymi na okładkach „kociakami” [Morin 1965: 137]. Dochodzi wówczas do wizualnego awansu kobiecości: na okładkach

⁵ Steven Meisel to jeden z najbardziej wpływowych i kultowych fotografów mody, najbardziej znany ze swojej pracy dla amerykańskiego i włoskiego „Vogue’a”. Uczęszczał do High School of Art and Design w Nowym Jorku, zanim zapisał się do Parsons The New School of Design, gdzie specjalizował się w Fashion Illustration. Po ukończeniu studiów Meisel pracował jako ilustrator dla projektanta mody Halstona. Tworzył kampanie dla Prady, Versace, Valentino, Dolce & Gabbana, Calvin Klein i wielu innych marek. Jest autorem okładek albumów, w tym albumu Madonny z 1984 roku „Like a Virgin” oraz albumu Mariah Carey „Daydream” z 1995 roku.

ilustrowanych pism, niezależnie od tego, czy są to pisma kobiece, czy nie, króluje twarz kobieca – tzw. „cover-boys” (chłopcy na okładkach) zdarzają się wyjątkowo rzadko zarówno w prasie kobiecej, jak i tej męsko-kobiecej.

Tytuł pisma początkowo nawiązywać miał do francuskobrzmiących nazw, przywołać na myśl wyrafinowanie Europy, stanowić pośrednie skojarzenie z Paryżem oraz modą *couture*. Nina Sophia-Miralles podaje, że „z badań nad pięćdziesięcioma czasopismami kobiecymi w XIX wieku wynika, że dwadzieścia siedem z nich miało słowo «dama» w tytule, podczas gdy pozostałe dwadzieścia trzy używały słowa «dom» (na przykład «Ladies' Home Journal») lub wyrażenie «płeć piękna» (na przykład «Amusements for the Fair Sex») [Miralles 2021: 21]. Wcześniej wspomniany Edgar Morin zaznacza, że wraz z rozwojem prasy typowo kobiecej, następuje przechwycenie i połączenie tematów charakterystycznych dla taniej literatury, sprawozdań z zakresu mody oraz wzorów i wykrojów. Magazyn mody przekształca te wszystkie składniki. Uniwersalne dla kultury masowej tematy identyfikacji, takie jak dom czy miłość, wiąże się wówczas stricte z życiem praktycznym: poradami, przepisami, ogólną, codzienną sztuką życia. „Cały ten nowy świat dobrobytu i komfortu [...] pozostaje poddany kontroli kobiety” [Morin 1965: 139] – podsumowuje badacz.

Gdy otworzymy magazyn, zanim ukaże się nam spis treści oraz wstępniak redaktora naczelnego danej edycji, musimy przejść przez kilkadziesiąt stron reklam luksusowych marek⁶. Jednak nie są to, jak można byłoby się spodziewać, kampanie wprost pokazujące produkty na sprzedaż, lecz elegancko, artystycznie przygotowane sesje, gdzie produkt danej marki pozornie zdaje się być tylko dodatkiem do zdjęcia, jego dalszym tłem⁷. Tak na przykład, we wrześniowym numerze brytyjskiej edycji z 2020 roku, „Vogue'a” otwiera zdjęcie z pokazu Ralphi Laurena przedstawiające czarnoskórą, ubraną casualowo rodzinę – kobietę oraz mężczyznę, niosącego dziecko. Zdjęcie podpisuje hasło „wierzymy w jakość życia, które jest autentyczne i optymistyczne, bazujące na współnocie, honorze oraz odkrywaniu indywidualnego piękna, tkwiącego w każdym z nas”⁸. Brzmi patetycznie, a w zestawieniu z czarnoskórą parą na fotografii wydaje się swego rodzaju usprawiedliwieniem marki, która jak każda wielka modowa firma przez kilkadziesiąt lat nie dopuszczała czarnoskórych modeli do swoich kampanii. Jednak ulokowanie tej konkretnej reklamy jako pierwszej wskazuje czytelniczce jasno – nie dość, że jesteś w uprzywilejowanej

⁶ Analiza na podstawie „Vogue UK Magazine”, wrzesień 2020.

⁷ Od pierwszych numerów, niektórzy z reklamodawców pozostali tacy sami m.in. Tiffany & Co.

⁸ Cytat pochodzi z reklamy marki Polo Ralph Lauren, „Vogue UK Magazine”, wrzesień 2020.

grupie, która kupiła nasz magazyn, należysz także do wyjątkowej „wspólnoty” Ralpa Laurena (jakkolwiek tanio by to nie brzmiało). Stajesz się częścią grupy, która chce modnie wyglądać, ale zarazem zrobić coś altruistycznego, aby poczuć się jeszcze bardziej wyjątkowo. Być może tutaj tkwi tajemnica „Vogue’a” – nie sprzedaje on produktu, tylko raczej czar, atmosferę uprzywilejowania? Analogicznie jak Jeff Koons, który „pokazał reklamę jako substytut aury w erze rozwiniętego kapitalizmu” [Foster 2010: 136]. Czytelniczka ma doświadczyć także miłego dla siebie przekonania, że podziały na tle rasowym się skończyły, a ona sama, wybierając Ralpa Laurena, wspiera zagrożone etnicznie oraz rasowo społeczności... oraz dobrze wygląda (czyli w zgodzie z aktualnymi trendami). Jest to dalece posunięta konsumpcja dyskretna, o której pisze Jean Baudrillard – czyli już nie ostentacyjnego manifestowania swojego prestiżu, lecz dyskretnego, umiarkowanego samowyrzeczenia [Baudrillard 2006: 108]. Kampania Ralpa Laurena nie namawia do kupienia ubrań, lecz wsparcia społeczności. Szczególnie wyraźnie widać tutaj twierdzenie Baudrillarda, że reklama, wraz z innymi środkami masowego przekazu, nie zwodzi odbiorcy: „ona istnieje i funkcjonuje poza prawdą i fałszem, podobnie jak moda – poza brzydotą i pięknem, a nowoczesny przedmiot w swej funkcji znaku – poza użytecznością i bezużytecznością” [Baudrillard 2006: 167].

Idea przynależności jest czymś bardzo istotnym dla świata mody, który bazuje na wspólnotowości, opartej na tożsamy dla grupy estetycznych wartościach, przekładających się na konsumenckie wybory. Moda od zawsze była „oznaką przynależności do określonej warstwy społecznej i ponieważ ludzie zawsze odczuwali potrzebę zbliżenia się do klasy uznawanej za wyższą niż ich własna, [...] moda najpewniej zawsze przyjmowana była przez kręgi o statusie społecznym niższym niż przypisywany grupom ustalającym modę” [Sapir 1978: 243]. „Niektórzy ludzie boją się mody, bo sprawia, że tracą pewność siebie. Ci, którzy krytykują nasz świat, często czują się z niego wykluczeni, dlatego go wyśmiewają. To, że lubisz nosić piękne suknie Caroliny Herrery albo jeansy j-brand zamiast czegoś z supermarketu, nie oznacza, że jesteś głupi”⁹ – dodaje Anna Wintour¹⁰. Pokazuje to elitarność i niedostępność mody, którą celowo, od pierwszych numerów, podkreca „Vogue”.

Kolejne strony są już bardziej artystyczne i instagramowe. Wybrane użytkowniczki tej aplikacji zostały poproszone o zapozowanie w swoich domach z luksusowymi ubraniami marki Gucci (przynajmniej tak interpretować

⁹ Cytat pochodzi z filmu *The September Issue* w reżyserii R. J. Cutlera, z 2009 roku, opowiadającym o kulisach tworzenia wrześniowego numeru „Vogue’a”, tłum. własne.

¹⁰ Od ponad 30 lat redaktor naczelna amerykańskiego „Vogue’a”.

można podpisy i stylizykę tych zdjęć, jednak może być to także stylizowana na amatorską, profesjonalna sesja w studiu). Jedna z nich, siedząc na tle drewnianego regału, z kurą na krześle, pokazuje torebkę. Inna, wśród mebli z Ikei, leży na dywanie i opierając nogi na łóżku, prezentuje klasyczne mokasyny Gucci (kultowy produkt tej marki) oraz torebkę z logotypami. Zdjęcia zdają się mówić same za siebie – stać ciebie, konsumentkę, na ten luksus; ty także możesz mieć w swoim zwykłym, nie wyróżniającym się domu, ekskluzywne produkty, dzięki którym będziesz czuć się lepiej. Dziewczyny na zdjęciach wydają się być smutne i odizolowane, co dalej może wskazywać fiksację magazynu na hasle wspólnotowości, które przybrało na sile wraz z początkiem wprowadzenia na świecie lockdownów.

Następnie: studyjne zdjęcia Prady wraz z kulisami ich wykonania – czytelniczka widzi coś niedostępnego, nie tylko końcowy efekt, ale też przygotowanie sesji. Dalej panuje elitaryzm, którego nikt nie próbuje ukryć. Louis Vuitton, Chanel, Dolce & Gabbana – ci ostatni w typowy dla siebie sposób pokazują niby to przypadkowe, grupowe zdjęcie z ulicy lub prywatną, domową sytuację, gdzie wśród modelek zawsze znajduje się włoska *mamma* robiąca pizzę lub rybak wyciągający sieci z wody. Można zapytać: moda dla wszystkich? Następnie modernistyczne zdjęcia Armaniego, Bottega Veneta, Miu Miu, Saint Laurent itd. Dopiero po spisie treści, na około 50. stronie (to już około ¼ magazynu), dochodzimy do tekstów, a nie jedynie zdawkowo podpisanych zdjęć. Do tego momentu można odnieść wrażenie, że nie oglądamy magazynu mody, ale katalog reklamowy z ubraniami różnych marek. „Vogue” aspiruje jednak, aby być czymś więcej.

Należy zaznaczyć, że „Vogue” wydawany jest z należytą starannością: jest przejrzysty, pokazuje przedmioty niedostępne dla większości ludzi, umieszczając je w artystycznej oprawie. Na poziomie wizualnym, znacząco wyróżnia się na tle innych magazynów mody, które nie są aż tak odważne w swojej stylizacji. Za wszelką cenę zachowawcze, chcą trafić do wszystkich czytelników, podczas gdy „Vogue” non stop podważa sam siebie – publikując ryzykowne okładki czy podejmując tematy zaangażowane społecznie. Widać to nawet w polskiej edycji magazynu – od okładki z Wołgą i Pałacem Kultury, przez zamglone, jakby amatorskie zdjęcia, po okładkę przypominającą flamandzki obraz. Co ciekawe, jest to jedyny mody magazyn w Polsce, który opisuje premiery spektakli teatralnych i najnowsze światowe wystawy, jak Biennale w Wenecji czy wystawę Picassa w Tate Modern. Oddaje także głos aktywistom czy twórcom plastycznym. „Vogue” robi to zapewne

z pewnym wyrachowaniem, aby za pomocą sztuki zwiększyć swój prestiż, niemniej pozostaje to i tak wciąż oryginalne, i zauważalne. Strategia działa.

Ponadto, poszczególne działy pisma prowadzą uznane osobistości, na przykład za dział kultury odpowiada Anda Rottenberg – historyczka sztuki, wieloletnia dyrektorka warszawskiej Zachęty, co tylko podkreśla kreowany autorytet magazynu. Można zapytać, czy tworzony jest on sztucznie, czy może jednak wynika z historii marki?

WNIOSKI: ZASŁUŻONY MIT „VOGUE’A”

Na czym polega fenomen „Vogue’a” i do kogo tak naprawdę adresowane jest pismo? Miesięcznik funkcjonuje jako swego rodzaju barometr kulturowy, który wskazuje „odpowiednie kierunki” czytelnikom, a przynajmniej tak chciałby być postrzegany. Biblia mody, czyli święta księga, tłumacząca świat? Magazyn, zawsze jako pierwszy dokonuje przeglądu nowych trendów w modzie i urodzie, a czasem nawet wyznacza nowe trendy, odkrywa obiecujące nazwiska i dyktuje najwyższe standardy. Pojawienie się w „Vogue’u” to najwyższe wyróżnienie w świecie mody dla projektantów, modelek, aktorów, fotografów i autorów, a moda w nim prezentowana nigdy nie jest jeden do jednego prezentacją stylów, lecz umieszczeniem ich w szerszym kontekście kultury i świata, w którym żyjemy. To przynajmniej z założenia. Bo „Vogue” nie tyle opisuje rzeczywistość, ile ją konstytuuje, wskazuje na to, jak mamy wyglądać, co nosić, jak żyć, co oglądać, czego słuchać, co czytać. Niezerwalnie związany z modą, kreuje jej otoczkę, stając się przewodnikiem po szybko zmieniających się trendach, które sam proponuje także w kulturze i sztuce. Arjun Appadurai pisał, że „umiejętność odróżnienia dziedzictwa od zwykłego rupiecia nie jest jako taka patyną, lecz formą efektywnej semiotycznej kontroli nad kontekstem społecznym” [Appadurai 2005: 114] – podobnie jest z umiejętnością doceniania produktów, które proponuje „Vogue”: kontekst społeczny pozwala odróżnić to, co wiekowe i cenne, od pozostałych przedmiotów, lecz przede wszystkim – wyznacza to, co jest modne lub po prostu – wyróżniające się, dziwne.

Magazyn „Vogue” ugruntował swoją pozycję jako podstawa konsumeryzmu w szybko zmieniającej się Ameryce XX wieku. Po ponad stu latach wydawania wciąż posiada silną pozycję, modelując swój wizerunek w taki sposób, aby odzwierciedlać zmiany zachodzące w społeczeństwie XX wieku. Odwołując się do idei amerykańskiego snu, esencji paryskości, marzenia o konsumpcjonizmie, podkreśla modną, wizualną estetykę.

Za „Vogue’iem” stoi przede wszystkim jego historia, silnie związana z wielodekadową pracą na obrazach, budowaniem marki oraz kontrolowanych przekroczeniach. W dalszej części pracy zastanowię się, jak funkcjonują pokazywane w miesięczniku obrazy oraz jak działa samo medium luksusowego żurnala o artystycznych ambicjach. Magazyn świadomie łączy powtarzalność motywów oraz chęć wychowania swoich odbiorców.

Doceniając historię pisma oraz jego – jakby nie patrzeć – rangę, pragnęłam odrzucić pierwszą konsumencką wrażeniowość i zapytać o to, jak działa „Vogue”. Tytuł tekstu nawiązuje do słów Irvinga Penna: „selling dreams, not clothes”, który w 1984 roku w ten sposób skomentował swoją rolę w „Vogue’u”. W dosłownym tłumaczeniu, znaczy to tyle, co „sprzedawanie marzeń, nie ubrań”. To proste stwierdzenie podkreśla złożoność i charakter magazynu „Vogue”, który wykracza daleko poza proste ukazywanie najnowszych kolekcji oraz trendów.

Co dziś stało się z obsesją piękna, która towarzyszyła całemu XX stuleciu, a które „Vogue” stricte reprezentuje? Piękno, które, jak mogłoby się wydawać, zanikło wraz z awangardową dekompozycją wyobrażeń na początku XX wieku, powraca już w latach 20. To przede wszystkim okres powrotu do ładu, ale piękno zauważalne jest również w surrealizmie. Rozpowszechnia się w imaginariu mas, wyraźnie obecne w kulturze popularnej: w pełnym zwodzenia i erotyzmu *glamourze*, hollywoodzkich marzeniach, fotografiach gwiazd, w rozwijającym się przemyśle kosmetycznym czy makijażu – „ogólnie we wszystkim, w czym połyskuje świat marzeń” [Michaud 2020: 405]. U fotografów widoczne od Stieglitza i Steichena czy Bereniki Abbott, poprzez Calahana, Penna, aż po Avedona. To wszystko na tle zmian cielesnych kanonów, a co z tym związane – demokratyzacji pornografii, ekshibicjonizmu i potęgującego się voyeuryzmu. „Można oczywiście mówić o tęsknocie za pięknem jako zasadzie sztuki [...] o jakiejś formie powrotu owego piękna” [Michaud 2020: 403], jednak czy dziś dalej go pragniemy? Piękno ukryte dzisiaj szczególnie w przedmiotach na sprzedaż, produkowanych w nieskończoność, stymulowane jest pożądaniem – dalej pragniemy konkretnych produktów, których posiadanie da nam ułudę spełnienia. Klasowość być może nie odkrywa już dzisiaj takiej roli – ważny staje się sam akt posiadania, który nie świadczy już o kapitale, który posiadamy, tylko o dobrym guście, którym umiemy się posługiwać. Ale, aby funkcjonować w świecie konsumenckich transgresji i modowych wyborów, albo po prostu – w świecie zbyt dużym, aby go opisać, potrzeba odpowiednich podpowiedzi. „Vogue” może na nowo o sobie przypomnieć, nawet w kryzysie mediów papierowych. Dzisiejsze społeczeństwo

to społeczeństwo sieci, połączone za pomocą mass mediów, w erze globalizacji. „Vogue” odnajduje się w tych zmianach: pozostaje wierny swojemu profilowi, a jego rozwój i budowanie marki zbiega się ze zmianami społecznymi i kulturowymi, globalizacją i rosnącą rolą mass mediów. Vigarello podaje, że od lat 80. niemal co druga kobieta kupuje czasopisma, co oznacza, że prawie dwie na trzy kobiety je czytają [Vigarello 2011: 226], co pokazuje tylko umasowienie, konsumpcyjne szaleństwo i rosnącą chęć upiększania.

Dzisiejsze społeczeństwo jest oparte na modzie i że współcześnie ludzie zupełnie odsunęli się od paradygmatu przeszłości, jaki miał nad nimi władzę. Dziś tradycja nie wpływa zupełnie na społeczeństwa zachodu. Sama kultura konsumpcyjna daje wolność wyborów, jest podstawą demokratycznego ładu społecznego, w którym obyczaje zastąpione są modą. „Vogue” świadomie kreuje społeczeństwo mody na podstawie hasła, że wszystko, co nowe, jest wartościowe. To, co tradycyjne, odchodzi na dalszy plan, nie jest pożądane. Społeczeństwo masowej konsumpcji jest oparte na wszystkim tym, co efemeryczne i zmienne, a moda staje się ważniejsza niż tradycja. Jednostki zyskały dziś niespotykaną dotąd kontrolę, autonomię znacznie większą niż w minionych stuleciach.

„Vogue” opiera się na uwodzeniu, wykorzystując fakt, że nowość stała się swego rodzaju warunkiem koniecznym do funkcjonowania społeczeństwa. W modzie liczy się tylko teraźniejszość, co w czasach, gdy nie wiadomo, jak będzie wyglądać przyszłość, jest jeszcze bardziej pociągające. Magazyn otwarcie wpisuje się w kulturę hedonizmu i narcyzmu, kultywuje wszystko to, co autonomiczne, buduje w czytelniku poczucie wyjątkowości. Walczy natomiast z konformizmem, postuluje raczej atrakcyjność zmian i urok odróżniania się od reszty.

Dziś kultury konsumpcji nie popiera żadna ze stron politycznych – lewica uważa, że konsumeryzm wpływa na rozbitcie przestrzeni publicznej debaty, rozleniwia i zniechęca społeczeństwo do szukania nowych rozwiązań, porozumiewania się, uczestnictwa w życiu politycznym i społecznym. Pod jego wpływem wszystko staje się na sprzedaż – nawet bunt i prawa mniejszości oblane tęczowymi barwami, z towarami w roli głównej. Prawica natomiast, jak można łatwo się domyślić, uważa, że konsumpcjonizm niszczy więzi społeczne, czyli głównie rodzinę, a nośne ideały zamienia w produkty. Jeszcze pod koniec XX stulecia estetyka łączyła się z widowiskową intymnością, wystawianą na pokaz. Estetyka przez cały okres poprzedniego wieku czerpała z ciała technicznego, ciała zranionego oraz ciała pięknego [zob. Michaud 2020: 393-410], które mówiły o nowoczesnych przeżyciach i doświadczeniach współczesności.

Chciałem na moment odrzucić postrzeżenie mody jako naiwnej, wyra-
stającej z kapitalizmu fantazji a „Vogue’a” nie opisywać jako albumu ze zdję-
ciami, który ma w atrakcyjny sposób ukazać przedmioty na sprzedaż i urucho-
mić w czytelnikach chęć posiadania. Kultura wizualna wymyka się dzisiejszym
dziedzinom akademickim, nie daje się opisać, ucieka od struktur i schematów.
„Vogue”, który obrazami się posługuje, wpisuje się przecież w dialog ze stu-
diami kulturowymi, a odnosząc się do mniejszości seksualnych czy rasowych
dalece odchodzi od stricte konsumpcyjnych aspiracji. „Vogue” nie ilustruje
jedynie trendów, lecz proponuje sposób postrzegania świata. Nie jest to świat
tekstualny, lecz taki, w którym znaczenia obrazów są ponownie tworzone,
aby za moment znów podlegać kontestacji.

BIBLIOGRAFIA

- Appadurai A., 2005, *Nowoczesność bez granic. Kulturowe wymiary globalizacji*, tłum. Z. Pucek, Universitas, Kraków.
- Baudrillard J., 2006, *Spółczesność konsumpcyjna, jego mity i struktury*, tłum. S. Królak, Wydawnictwo Sic!, Warszawa.
- Bauman Z., 2007, *Szanse etyki w zglobalizowanym świecie*, tłum. J. Konieczny, Kraków.
- Demsey A., 2021, *Escapism: How Fashion Can Provide The Break-Free Moments We Are Craving For*, tłum. własne, <https://www.linkfluence.com/blog/escapism-fashion>, [16.01.2022]
- Farneti E., 2020, *Bianco*, tłum. własne, „Vogue Italia”, nr 836, kwiecień 2020.
- Fogg M. (red.), 2016, *Krawiectwo w czasach wojny w: Historia mody*, tłum. E. Romkowska, Warszawa.
- Foster H., 2010, *Powrót realnego. Awangarda u schyłku XX wieku*, tłum. M. Sugiera, Kraków.
- Gopal P., 2008, *Vogue: all white now?*, tłum. własne, <https://www.theguardian.com/commentisfree/2008/jul/31/race.fashion>, [31.07.2008].
- Kopeć J., Korzeniowska K., 2020, *Koronawirus. Włosi nie mieli od kogo się nauczyć*, <https://biqdata.wyborcza.pl/biqdata/7,159116,25826034,koronawirus-wlosi-nie-mieli-od-kogo-sie-nauczyc.html> [28.03.2020].
- Michaud Y., 2020, *Wizualizacje. Ciało i sztuki wizualne*, w: *Historia ciała. Różne spojrzenia. Wiek XX*, T. 3, G. Vigarllo (red.), tłum. T. Stróżyński, K. Belaid, Gdańsk.
- Miralles N.S., 2021, *Glossy. Historia Vogue’a*, tłum. R. Sudół, Warszawa.

Morin E., 1965, *Duch czasu*, tłum. A. Frybesowa, Kraków.

Sapir E., 1978, *Kultura, język, osobowość*, tłum. B. Stanosz, R. Zimand, Warszawa.

Vigarello G., 2020, *Historia urody*, tłum. M. Falski, Warszawa.

Vigarello G. (red.), 2011, *Wizualizacje. Ciało i sztuki wizualne*, w: *Historia ciała. Różne spojrzenia. Wiek XX*, T. 3, tłum. T. Stróżyński, K. Belaid, Gdańsk.

Selling dreams: fashion versus reality

Summary: The author analyzes the features of the most famous American fashion magazine “Vogue”. The study focuses on selected covers and, according to the author, the most important photo shoots published in various worldwide editions of the magazine. First, an all-white cover published by the Italian editors of “Vogue” during the pandemic is described. Then, the author presents the history of the magazine and fashion photography and characterizes the phenomenon of the magazine. The analysis is part of today's popular interdisciplinary studies in fashion history and cultural history.

Keywords: fashion, history of fashion, journal, fashion magazines

Magdalena Piasecka-Chmielnik

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

ORCID: 0000-0001-5284-6057

e-mail: magdalena.piasecka@amu.edu.pl

Elektroniczne walentynki – źródło nowych stereotypów?

Streszczenie: Artykuł poświęcony jest kształtowaniu stereotypu miłości we współczesnej polszczyźnie za pomocą elektronicznych walentynek. Analizie został poddany szereg przykładów utrwalających istniejący stereotyp miłości oraz przykłady, który w sposób znaczący go rozwijają. W analizowanym materiale znalazły się elektroniczne walentynki, zawierające rebusy, gry słów, potoczną frazeologię, skróty, emotikony oraz wariantywny zapis elementów językowych różniących się ze względu na rodzaj. Elektroniczne walentynki z wizerunkami psów, kartki wychwalające miłość własną oraz różnorakie nawiązania do popkultury i historii powszechnej to nowe elementy stereotypu miłości. Do utrwalonych elementów stereotypu miłości obecnych w zebranym materiale znajduje się kolorystyka kartek, symbolika serc, leksyka (kocham cię, pasujemy do siebie jak...).

Słowa kluczowe: elektroniczne walentynki, stereotyp miłości, frazeologia potoczna

Proces rozwoju polszczyzny potocznej podlega ciągłej ewolucji, a dyferencja między językiem literackim a potocznym w ostatnich latach znacząco się pogłębiła, co pozwala na wytworzenie się nowych stereotypów oraz jednocześnie pogłębić te istniejące w języku od dawna. Na taki stan bez wątpienia pośrednio wpływają mass media – zachodzące zmiany widoczne są szczególnie w języku internautów. Ponadto, mass media coraz częściej sięgają po potoczny wariant polszczyzny, wprowadzając do niej wyrażenia środowiskowe

i gwarowe, a także takie środki leksykalne, których nie sposób jednoznacznie zakwalifikować jako środowiskowe lub gwarowe.

Interesujące zjawiska dostrzegalne są zarówno w bezpośredniej komunikacji pomiędzy dwoma (lub więcej) internautami, jak również pomiędzy firmami, instytucjami, a ich klientami lub wielbicielami. Jak zauważa Katarzyna Gawrol – „Wpływ komunikacji wirtualnej na kształt potocznego i oficjalnego języka stał się obecnie tak powszechny, są często przestaje być zauważalny oraz nie traktuje się go jako realnego zagrożenia dla poprawności i stylistyki wypowiedzi” [Gawrol 2014: 322]. Celem artykułu jest zatem wskazanie nowych stereotypów związanych z szerokokorozumianą miłością, które kształtują elektroniczne walentynki oraz komunikaty im towarzyszące (np. w postach, do których załączane są e-walentynki) a także wskazanie istniejących od dawna stereotypów miłosnych, utrwalanych w analizowanym materiale.

Zebrany przeze mnie materiał zawiera frazeologizmy potoczne, gry słów, skróty i skrótowce oraz wyrażenia związane z graficznym przedstawieniem miłości, w tym rebusy. Najliczniejszą i najbardziej zróżnicowaną grupę stanowią jednak frazeologizmy potoczne, które – jak stwierdza Aneta Urbaniak – ze względu na swój metaforyczny charakter ukazują stosunek nadawcy do przedmiotu wypowiedzi, mają ukryty sens i bogatą treść komunikatu [Urbaniak, 2011: 185], sprawiające, że stają się wyjątkowo przydatnym narzędziem zarówno na potrzeby komunikacji internetowej, jak i w celu wyrażenia miłości.

Na potrzeby niniejszego tekstu przyjmuję szerokie rozumienie pojęcia *miłość* – zarówno jako miłość duchową, emocjonalną, jak i miłość fizyczną, seksualną. Pomijam jednak pozostałe językowe obrazy miłości (do Boga, do ojczyzny, miłość rodzicielską, przyjacielską) ze względu na zebrany materiał, w których znaczna większość odnosiła się do miłości romantycznej lub erotycznej. Takie rozumienie miłości pozwoli mi na przeanalizowanie większej, bardziej różnorodnej grupy przykładów (będących niekiedy seksualizmami), a tym samym lepsze zobrazowanie potocznych sposobów wyrażania miłości. Wiele z analizowanych przeze mnie przykładów potocznych zależnie od kontekstu może odnosić się zarówno do miłości emocjonalnej, jak i do miłości fizycznej.

Przyjmuję definicję stereotypu za *Słownikiem Wyrazów Obcych* ‘funkcjonujący w świadomości społecznej uproszczony i zabarwiony wartościująco obraz rzeczywistości, często oparty na niepełnej lub fałszywej wiedzy o świecie, utrwalony jednak przez tradycję i nieulegający zmianom’ [SWO 2007: 34]. Ze względu na znaczną ilość frazeologizmów w zebranych materiale warto także podkreślić za Haliną Kurkowską i Stanisławem Skorupką, że:

We frazeologii wyróżniano związki stereotypowe, czyli „utrwalone w języku w pewnej określonej formie, ale nie wykazujące jeszcze wyraźnej nadwyżki znaczeniowej, tzn. nie odbiegające zasadniczo w swej wartości semantycznej od sumy znaczeń swych poszczególnych składników [Kurkowska, Skorupka 2001: 158].

Jan Grzenia wyróżnia właściwości pragmatycznojęzykowe [Grzenia 2006: 97-118], dostrzegalne są w zebranych materiale, które zdają się wpływać na kształtowanie i utrwalanie stereotypów. Na szczególną uwagę zasługuje dialogowość, spontaniczność (której wyrazem jest zarówno używanie emotikon, jak i zacieraniu granic zdań, niepełne konstrukcje składniowe – dostrzegalne w zebranym przeze mnie materiale), sytuacyjność oraz multimedialność.

Poza cechami opisanymi przez J. Grzenia, warto zwrócić uwagę na inne elementy języka internautów, opisywane przez K. Gawrol, które są zauważalne w zebranym przeze mnie materiale, także wpływając na odbiór tekstów, a co za tym idzie – kreowanie stereotypów. Są to: „zwielokrotnianie znaków interpunkcyjnych („Co?????”), zwielokrotnianie liter („słuuuuucham”), nieużywanie polskich znaków („Dzien dobry”), stosowanie wersalików („PAMIĘTAJ”), niestosowanie dużych liter („czesc kasia”), używanie znaku podkreślenia („ladny_szuka_ladnej”), użycie gwiazdki („ku*****a”), przeplatanie wielkich i małych liter („DobrzeZeCieWidze”), pomijanie znaków interpunkcyjnych („Jutro jade do Krakowa Do zobaczenia”), stosowanie słów anglojęzycznych („wow”), stosowanie neologizmów („papatki”)” [Gawrol 2014: 323]. Należy dodać, że są to elementy silnie związane z emocjonalnym przekazem zawartym w tekstach internetowych, a więc szczególnie istotnym w odniesieniu do zebranego materiału. Dotyczy to szczególnie zwielokrotnienia znaków interpunkcyjnych, zwielokrotnienia liter oraz stosowanie wersalików.

Elektroniczne walentynki – ze względu na swą naturę – służą wyrażaniu miłości. Twórcy zdają się prześcigać w kreatywnych sposobach okazania swoich uczuć i zainteresowania drugiej połówce lub – co nie mniej istotne – przypadkowemu, innemu internaucie. Drugą grupę stanowią potoczne wyrażenia miłości niezwiązane z dniem świętego Walentego. Wśród nich znajdują się przede wszystkim frazeologizmy potoczne oraz skróty, choć skróty pojawiają się także na elektronicznych walentynkach.

Opisywane e-walentynki znajdują się na końcu artykułu. Numeracja odpowiada kolejności omawiania w tekście.

ANALIZA MATERIAŁU

Elementem niejęzykowym, jednakże silnie wpływającym na odbiór e-walentynek jest kolor tła. Większość z nich jest różowa, czerwona lub liliowa. Pierwsze dwa kolory są szczególnie mocno utrwalone w kulturze jako związane z miłością, zakochaniem czy flirtem. Umacnia to istniejący od dawna – i w języku, i w kulturze – obraz miłości romantycznej. Jedną z nielicznych elektronicznych walentynek, która nie jest różowa, czerwona lub liliowa jest ta zawierająca zdanie „Mam nadzieję, że w walentynki poślizgniesz się na skórce od banana i wpadniesz prosto w moje objęcia” [FB 3]. Żółty kolor tła jest nawiązaniem do koloru banana, jednak z lingwistycznego punktu widzenia dużo ciekawsze jest wykorzystanie wyrażenia *wpaść w objęcia* zarówno w warstwie dosłownej – ryzyko poślizgnięcia się kończy się upadkiem lub ratunkiem przez drugą osobą – oraz w warstwie zmetaforyzowanej, zgodnie ze znaczeniem słownikowym tego wyrażenia, odnotowywanym przez *Wielki Słownik Języka Polskiego* – ‘ktoś uściśkał się z kimś, obejmując się z tą osobą ramionami’ [WSJP 2]. Można zatem interpretować tę elektroniczną kartkę dwojako, jednak obie interpretacje istnieją w kulturze od dawna. Przede wszystkim, miłość kojarzona jest z dotykiem, cielesnością, kontaktem fizycznym. Jednak metaforyczne odczytanie pozwala także na dostrzeżenie w krótkim tekście oraz zabawnej grafice obraz osoby tak zakochanej, że aż niezdarnej, zdolnej poślizgnąć się na skórce od banana.

Różowa walentynka, zawierająca zdjęcie psa, stara się oddać sposób wymowy osoby z wadą tejże: „Na gómrze róże/ mam wade wymowy/ lecz zomstawienie ciebie/ nie przymchodzi mi do głowy” [FB 8] poprzez dodatnie głoski *m* w zdaje się przypadkowych miejscach. Głoskach pojawia się po samogłoskach (*u, o, y*), przed spółgłoskami twardymi szumiącymi (*sz, rz*) oraz głoską twardą syczącą (*s*). Tekst zawarty na e-walentynce nawiązuje do popularnej rymowanki zaczynającej się od słów „Na górze róże” i mającej wiele zakończeń, głównie wyrażającej miłość, np. „Na górze róże/ Na dole fiołki/ A my się kochamy jak dwa aniołki”. Niepoprawna wymowa wynika zatem ze stylizacji na sposób mówienia osoby, która zмага się z bliżej nieokreśloną i trudną do wyróżniania na podstawie tego krótkiego tekstu wadą. Warto zwrócić uwagę także na użycie utartego wyrażenia *coś przyszło komuś do głowy* [WSJP 1] odnotowywanego przez WSJP w formie zaprzeczzonej.

Zdjęcia i ilustracje psów powielające się na wielu e-walentynek wydają się być swoistym novum. Pies nie jest bowiem zwierzęciem czy symbolem od dawna kojarzonym z miłością, w przeciwieństwie do serc, które również

pojawiają się na większości kartek walentynkowych. Również róże widoczne na drugiej kartce są zwyczajowo kojarzone z miłością.

Kolejną kartka z fotografią psa jest ta: na różowym tle znajduje się zdjęcie psa-cukiernika, słodczy oraz pytanie: „Czy jesteś cukrzycą typu 2? Bo wywarłaś nieodwracalny wpływ na moje serce :)))” [Net 1], w którym wykorzystana jest swoista polisemia leksemu *serce* – zarówno jako narządu w ludzkim organizmie, które może cierpieć z powodu chorób takich jak różnica, jak i wspomnianego już wcześniej znaczenia związanego z kulturowo przypisywaną rolą narządu odpowiedzialnego za miłość. Emotikon złożony ze znaków ortograficznych wyraża uśmiech, podkreślając żartobliwy wydźwięk całego komunikatu. Jednak zawarta w e-walentynce informacja o objawach i szkodliwym działaniu cukrzycy typu drugiego na serce nieco równoważy dowcip wyrażony graficznie.

Jeszcze więcej psich wizerunków znajdziemy na kartkach, które łączy także użycie skrótów nieużywanych poza komunikacją internetową – „Dla cb to nawet bym trochę schudnął” [FB 4], „Lb cb trochę bardziej niż trochę” [FB 5] oraz „dla mn masz najśliczniejszy pysio pod słońcem, ale bym ci dał(a) buz jeny” [FB 6]. W ostatnim przykładzie poza skrótami zainteresowanie wzbudza pieszczotliwe określenie *pysio*, zapisanie dwóch form gramatycznych czasownika, dopasowując tym samym komunikat do płci nadawcy oraz wzmacniający emocjonalny charakter wypowiedzi, dodany na samym końcu leksem *jeny*.

Interpretując wizerunki psów zawarte na e-walentynkach, trzeba pamiętać o utrwalonym językowo porównaniu *wierny jak pies*, które pozwala skojarzyć wierność jako element szczęśliwej, odwzajemnionej miłości romantycznej. Niemniej, warstwa graficzna zaprezentowanych kartek zdaje się być źródłem nowego elementu stereotypowo-marketingowego postrzegania miłości – pies jest miłym, uroczym, pozytywnie kojarzonym i odbieranym zwierzęciem, które wyznaje miłość, podczas gdy wiele notowanych przez słowniki frazeologizmów utrwała w języku negatywny obraz psa (np. *jak psu z gardła wyjęty*, *pies na baby*, *pies ogrodnika*, *ktoś/coś schodzi na psy*, *pies z kulawą nogą* i inne). Zmienia się zatem stereotyp psa oraz niejako stereotyp miłości, której nowym symbolem są wizerunki szczekającego czworonoga.

Drugą dającą się wyróżnić grupą e-walentynek są te zawierające wizerunki postaci historycznych i do historii powszechnej się odnoszące. Na pierwszej kartce w tego zbioru zawarta jest gra słów związana z imieniem przywódcy Chińskiej Republiki Ludowej w latach 1949-1976 – Mao Zedongiem. Ze względu na podobieństwo w warstwie brzmieniowej z wyrazem *mało*

walentyńka z portretem polityka na czerwonym tle (nawiązującym nie tylko do estetyki miłosno-walentyńkowej, ale również do komunistycznego programu politycznego Zedonga) staje się ciekawym i zabawnym sposobem na wyrażenie romantycznego zainteresowania. „Ciągłe mi ciebie Mao” [FB 7] może odnosić się zarówno do emocjonalno-duchowego znaczenia wyrazu *miłość*, jak i do znaczenia erotycznego. Warstwa językowa kartki mieści się w znanym obrazie miłości i osób zakochanych – nienasyconych swoim towarzystwem, tęskniących za sobą. Jednak element graficzny wraz z nazwiskiem przywódcy Chińskiej Republiki ludowej zaburza ten obraz. Miłość, romantyczne uczucia, kochankowie, kobieta, mężczyzna czy inne stereotypy kulturowe związane z miłością nie są zwyczajowo kojarzone z socjalizmem. Ustrój oparty na braku własności indywidualnej, w Polsce przywołujący wspomnienia raczej negatywne zostaje powiązany z pozytywnym uczuciem, co wyraźnie rozszerza dotychczasowy obraz miłości romantycznej oraz zmysłowej. Idea socjalistycznego braku własności stoi wręcz w opozycji do stereotypowego postrzegania oso zakochanych, które nie chcą „dzielić się” ukochanym z nikim innym.

Kompetencji z zakresu historii i geopolityki wymaga również interpretacja elektronicznej walentyńki z tekstem „Na podbój twojego serca wysłał bym całą Wielką Armadę” [Net 2]. Codzienna metafora wojenna *podbój serca* podkreślona jest przez nawiązaniem do historycznej Niezwyciężonej Armady oraz stereotypowego postrzegania serca jako narządu odpowiadającego za miłość i inne romantyczne uczucia, a także kulturowego utrwalonego graficznego wizerunku serca, które przewija się w wielu e-walentyńkach. Ów *podbój* utrwała istniejący w kulturze stereotyp kobiety, którą trzeba zdobyć, podbić, niemal siłą wymusić odwzajemnienie uczucia.

Fotografia Karla Marksa w otoczeniu owych emotikon-serc w różnych kolorach, na różowym tle i opatrzona podpisem „Nawet w komunizmie byłabyś moją własnością prywatną <333” [FB 11] zwraca uwagę ze względu na równie nietypowe nawiązanie do historii świata, jak w dwóch wcześniejszych przekładach, oraz zabawę zaimkiem dzierżawczym. Zaimki *mój* i *moja* – pojawiający się, zarówno w tekstach literackich jak i w zwyczajowych, powszechnych znanych wyrażeniach miłości łączony jest z wieloma rzeczownikami wyrażającymi głębokie uczucie lub przywiązanie nadawcy do odbiorcy (bądź odbiorców) komunikatu poprzedza sformułowanie *własność prywatna*, nieistniejącą zgodnie z założeniami marksizmu. W krótkim tekście znajduje się zatem obraz miłości niemożliwej lub bardzo trudniej do spełnienia, niż posiadanie własności prywatnej w dobie marksizmu. Jednocześnie, owa *własność prywatna* zdaje się nawiązywać do wypieranego współcześnie przez

kulturę stereotypu kobiety podbijanej i należącej do mężczyzny. Wzbudza to szczególne zainteresowanie, gdy wziąć pod uwagę fakt, że elektroniczne walentynki są najbardziej popularne wśród młodych użytkowników Internetu, którzy często manifestują niechęć wobec stereotypu kobiety podbijanej przez mężczyznę oraz należącej do niego niczym własność prywatna.

Kolejną grupą walentynek elektronicznych są te odwołujące się do szerokokorozumianej popkultury – zarówno wizerunków celebrytów, jak i popularnych filmu czy nazw napojów alkoholowych. „Pasujemy do siebie jak brzoskwinie i Amarena” [FB 10] – smak brzoskwiniowy jest z jednym z popularniejszych dostępnych na rynku smakiem Amareny, co odpowiednio zinterpretowane przed odbiorcą komunikatu pozwala wysnuć wniosek, że wraz z nadawcą są parą idealną, doskonale dopasowaną. Romantyczny kontekst komunikatu jest podkreślony przez elementy graficzne – obok fotografii butelki i puszki brzoskwiń pojawia się – znane już z poprzednich przykładów – duże czerwone serce na różowym tle. Jednak alkohol zawarty w metaforze nie przystaje do stereotypu miłości oraz osób zakochanych. Na myśl przycho-
dzą jedynie utrwalone w języku sformułowania pijany z miłości i upojenie miłością [WSJP 3], o których pisała Emilia Błaszczak, w tekście o językowym obrazie miłości wśród uczniów [zob. Błaszczak 2008]. Jednakże wyrażenie *pasujemy do siebie jak...* jest typowym sformułowaniem, mającym podkreślić siłę uczucia.

Znajomość polskiej listy dialogowej filmu *Asterix i Obelix: Misja Kleopatry* z 2004 roku wymaga walentynka z wizerunkiem jednej z zabawniejszych postaci tej produkcji wraz z parafrazą jego wypowiedzi. „Gdybym miał powiedzieć, co cenię w życiu najbardziej powiedziałbym, że Ciebie” [FB 9]. W filmie bohater wygłasza bardzo długą kwestię zaczynającą się od słów „gdybym miał powiedzieć co cenię w życiu najbardziej powiedziałbym, że ludzi”. Zmiana ostatniego leksemu dodaje niejako romantycznego charakteru wypowiedzi, ponieważ można ją zinterpretować jako „Ja, odbiorca komunikatu, jestem ważniejszy niż wszyscy pozostali ludzie” i wpisuje się w stereotypowy obraz miłości i ludzi zakochanych.

Również kolejne dwa przykłady utrwalają znany stereotyp miłości, wykorzystując do tego najbardziej powszechne wyznania, jednak w formie rebusów. Banalna do rozwiązania grę znajdujący się na kolejnej walentynce [fotografia Kubicy + ocham Cię] [FB 12] również może wzbudzić śmiech w odbiorcy właśnie ze względu na łatwością z jaką można rozwikłać słowno-graficzną zagadkę. Przekaz jest jednak najważniejszy, jasny, czytelny, ponadczasowy, wręcz klasyczny. Równie prosty rebus zawiera walentynka dla osób

o mniej namiętnych uczuciach [fotografia Podsiadły +odobasz mi się] [FB 2]. Zachowana jest jednak konwencja prostoty gry oraz wykorzystanie wizerunku osób rozpoznawalnych w Polsce, jednak zupełnie nie związanych z miłością, nie będących z nią kojarzonych.

Na zakończenie warto wskazać przykłady wyznawania miłości samemu sobie z okazji dnia Świętego Walentego. Grafika z napisem „- Kocham Cię/ – Ja siebie też” [FB 1] w najklarowniejszy sposób obrazuje dotychczas niespotykany trend określany przez użytkowników Internetu zapożyczeniami z języka angielskiego *self-love* oraz *self-care*. Uwagę zwraca inna, lepsza jakość elementów graficznych i mniej powtarzalny układ, zachowana jest jednak symbolika utrwalone w kulturze – serce pojawia się na każdej grafice. Nowością jest jednak powielający się wizerunek kobiety obejmującej samą siebie. Można zatem wysnuć wnioski, że najbardziej innowacyjne pod względem tworzenia nowego stereotypu miłości są elektroniczne walentynki publikowane w *social mediach*, ale nie mających konkretnego adresata, kartki od nas samych dla nas samych.

Wśród zebranego materiału znalazły się zatem przykłady potwierdzające tendencje opisane przez J. Grzenień i K. Gawrol – skrótowość, dialogowość, zwielokrotnienie znaków interpunkcyjnych, zapożyczenia z języka angielskiego, pomijanie znaków interpunkcyjnych oraz diaktrycznych. Elementy graficzne takie jak serca, czerwone róże oraz kolor tła są typowe dla kulturowego obrazu miłości. Do nowości należy przede wszystkim wizerunek psa obecny na wielu walentynkach, który stoi w sprzeczności z utrwalonym w języku obrazie psa. Kartki w których pojawiają się wyrażenia takie jak *ciagle mi ciebie Mao, własność prywatna* oraz *podbój* utrwalają stereotypowy obraz miłości romantycznej oraz kobiety, jako osoby zdobywanej i należącej na własność. Jednak odniesienia do polityka socjalistycznego, twórcy ideologii socjalizmu oraz postaci historycznej znacząco rozszerzają i modyfikują obraz miłość, jednocześnie stoją w opozycji do obecnego w kulturze trendu do podkreślenia niezależności kobiety i jej równości wobec mężczyzny. Niemniej, samo wykorzystanie postaci historycznej oraz osób znanych z popkultury, jednak niekojarzących się bezpośrednio z miłością również należy do nowych elementów wyznawania miłości. Zamiast Romea i Julii, bohaterów filmu *Titanic* czy romantycznych poetów pojawiają się polityk, socjalistyczny myśliciel, kierowca rajdowy i piosenkarz.

Źródłem nowego elementu stereotypu miłości są niewątpliwie kartki od samego siebie dla samego siebie, które gloryfikują miłość własną. Korzystają

z kolorystyki i symboliki utrwalonej w kulturze, jednak warstwa językowa wyraźnie wskazuje na nowe, dotychczas nieobecne przedstawienie tego uczucia.

1. 

Mam nadzieję, że w walentynki
poślizgniesz się na skórce od banana
i wpadniesz prosto w moje objęcia

od:
do:
2. 

na górnie róże
mam wade wymowy
lecz zomstawienie ciebie
nie przymchodzi mi do głowy

od:
do:

@piemszwado
3. 

czy jesteś cukrzycą typu 2?
bo wywarłaś nieodwracalny
wpływ na moje serce :)))
4. 

Dla cb to nawet bym trochę schudną
Od :
Dla :
5. 

Lb cb trochę bardziej, niż trochę

Od :
Dla :
6. 

dla mn masz najsliczniejszy
pysio pod słoncem
ale bym ci dal(a) buzi jeny

od:
dla:
7. 

CIĄGLE MI CIĘ
MAO

TO:
FROM:
8. 

Na podbój Twojego serca,
wystąpiłbym całą Wielką Armadę.

Do:
Od:



BIBLIOGRAFIA

Bartmiński J., Panasiuk J., 1993, *Stereotypy językowe*, *Encyklopedia kultury polskiej XX wieku*. Współczesny język polski, red. J. Bartmiński, Wrocław.

Bąba S., 1986, *Twardy orzech do zgryzienia, czyli o poprawności frazeologicznej*, Poznań.

Błaszczak E., 2008, *Miłość oczami uczniów*, „Nauczyciel i Szkoła”, nr 3-4 (40-41), s. 85-96.

Garwol K., 2014, *Język Internetu i SMS-a zagrożeniem dla stylistyki języka polskiego*, „Edukacja – Technika – Informatyka”, nr 5/2.

Kurkowska H., Skorupka S., 2001, *Stylistyka polska*, Warszawa.

Pajdzińska A., 1991, *Frazeologizmy w poezji współczesnej*, „Polonistyka”, nr 4.

Urbaniak A., 2011, *Obraz świata ukryty w potocznej frazeologii*, „Językoznawstwo: współczesne badania, problemy i analizy językoznawcze”, t. 5, s. 185-190.

Źródła internetowe:

FB 1, www.facebook.com/photo.php?fbid=486764109483635&set=pb.100044501496665.-2207520000.&type=3 [dostęp: 12.02.2020].

FB 2, www.facebook.com/photo.php?fbid=659223434821330&set=p.659223434821330&type=3 [dostęp: 12.02.2020].

FB 3, www.facebook.com/photo.php?fbid=659223571487983&set=p.659223571487983&type=3 [dostęp: 12.02.2020].

FB 4, www.facebook.com/photo.php?fbid=659590774784596&set=p.659590774784596&type=3 [dostęp: 12.02.2020].

FB 5, www.facebook.com/photo.php?fbid=659590808117926&set=p.659590808117926&type=3 [dostęp: 12.02.2020].

- FB 6, www.facebook.com/photo.php?fbid=659590854784588&set=p.659590854784588&type=3 [dostęp: 12.02.2020].
- FB 7, www.facebook.com/photo/?fbid=212217951073482&set=pb.100068558363116.-2207520000 [dostęp: 12.02.2020].
- FB 8, www.facebook.com/photo/?fbid=657755481634792&set=pcb.1043570646003871 [dostęp: 12.02.2020].
- FB 9, www.facebook.com/photo/?fbid=657756034968070&set=pcb.1043570646003871 [dostęp: 12.02.2020].
- FB 10, www.facebook.com/photo?fbid=65715456233707set=pcb.104357064600 [dostęp: 3.03.2022].
- FB 11, www.facebook.com/photo?fbid=6571545968107&set=pcb.104357064600 [dostęp: 3.03.2022].
- FB 12, www.facebook.com/photo?fbid=65775231564865618301445&set=pcb.1043570646003871 [dostęp: 12.02.2020].
- Net 1, memy.jeja.pl/596430,paczkowy-podryw.html [dostęp: 13.02.2020].
- Net 2, www.wykop.pl/wpis/47350297/walentynkowa-heheszki-humorobrazkowy-historia-chin/ [dostęp: 3.03.2022].
- WSJP 1, wsjp.pl/haslo/podglad/41928/cos-przyszlo-do-glowy-komus [dostęp: 12.02.2020].
- WSJP 2, wsjp.pl/haslo/podglad/42738/ktos-padl-w-ramiona [dostęp: 12.02.2020].
- WSJP 3, wsjp.pl/haslo/podglad/45707/upojenie#frazeologizmy [dostęp: 12.02.2020].

Electronic Valentine's Day – a source of new stereotypes?

Summary: The article is devoted to the shaping of the stereotype of love in contemporary Polish using electronic valentines. It analyses a number of examples that perpetuate the existing stereotype of love and examples that significantly develop it. The material analysed included electronic valentines containing rebuses, word games, colloquial phraseology, abbreviations, emoticons and variant notation of linguistic elements differing by type. Electronic valentines with images of dogs, cards extolling self-love and various references to pop culture and universal history are new elements of the love stereotype. The established elements of the stereotype of love present in the collected material include the colours of the cards, the symbolism of hearts, and the lexis (I love you, we fit together like...).

Keywords: electronic valentines, stereotype of love, colloquial phraseology

Bogna Skrzypczak-Walkowiak

Biblioteka Publiczna im. Stefana Rowińskiego
w Ostrowie Wielkopolskim

e-mail: bognas_w@wp.pl

Wizerunek (nie)stereotypowego grabarza we współczesnej kulturze

Streszczenie: Autorka w swoim artykule podejmuje problem przedstawiania grabarzy w różnych dziełach kultury. We wstępie artykułu odwołuje się do znanych stereotypów i mitów, związanych z zawodem grabarza, a następnie prezentuje różne teksty kultury z XX i XXI wieku (literatura faktu, beletrystyka, tekst piosenki, film, komiks), w których bohaterami są grabarze lub inni pracownicy branży pogrzebowej. Celem artykułu jest udowodnienie tezy, że twórcy kultury, mimo iż odwołują się do stereotypów, próbują je obalić i czynią swoich bohaterów oryginalnymi i niepowtarzalnymi.

Słowa kluczowe: grabarz, stereotyp, kultura funeralna, śmierć, uproszczenia, mit, beletrystyka, film, komiks, reportaż

*W kościele trumna — słyhać organy
— śpiew szpitalnych nędarzy;
A przy kościele grabarz wół-pjany
Wsparł się na rydlu i gwarzy
Władysław Syrokomla, Grabarz*

Rzadko trzeźwy, wsparty na łopacie grabarz z wiersza dziewiętnastowiecznego poety to właśnie stereotypowy obraz pracownika cmentarza, zwanego potocznie „kopidołkiem”. Ileż tych dawnych skojarzeń żyje wciąż w naszych wyobrażeniach, choć przecież okoliczności kontaktu ze śmiercią, które

żadnemu z nas nie zostaną oszczędzone, stwarzają szansę do ciągłej weryfikacji stanowiska. Jako osoba od lat zainteresowana tematyką funeralną postanowiłam się przyjrzeć wizerunkowi grabarza, obecnemu we współczesnej kulturze.

Osoby poproszone przeze mnie o wypełnienie krótkiej ankiety potwierdziły obiegowe przekonania na temat przedstawicieli tego zawodu, np. 38% pytanych zgodziło się z poglądem, że grabarz wygląda zwykle na starszego niż jest w rzeczywistości i że mieszka blisko cmentarza, 35%, że grabarz nie ma żadnego wykształcenia, 29 % było przekonanych, iż jest samotnikiem. Ponadto 27% ankietowanych wyraziło pogląd, że grabarz jest człowiekiem często pijanym, dużo palącym (24%) i zaniedbanym (18 %). Były i inne odpowiedzi np.: „ma układy z zarządcą cmentarza” lub „posiada bardzo specyficzne poczucie humoru, fascynuje go śmierć”. Aż 80% ankietowanych uznało, że podstawowym atrybutem grabarza jest łopata, choć niektóre osoby wymieniały też zadziwiające przedmioty jak cylinder czy osinowy kołek (sic!). Nie da się zatem ukryć, iż przedstawiciele tej profesji są wciąż postrzegani przez pryzmat pewnych utartych skojarzeń, a ich zajęcie stwarza pole do wybijanej i często podszytej grozą wyobraźni.

MIĘDZY TREŚCIĄ, ZAKRESEM I WYBOREM TŁUMACZA

Na uwagę zasługuje fakt rozbieżności w rozumieniu określenia *grabarz*. Podstawowe znaczenie tego słowa wynika, jak pisze Andrzej Bańkowski, z jego etymologii: „Znaczenie ‘kopacz grobów’ poświadczono od 1532, ale jeszcze w XVI-2 częściej w znaczeniu szerszym, synonimicznym z kopacz (łac. *fossor*), o kopiącym rowy...” [Bańkowski, 2000: 469]. Zakres słowa jest wówczas dość wąski, bo związany tylko i wyłącznie z osobą przygotowującą mogiłę. To z kolei powoduje, że niekiedy granica między znaczeniem słów grabarz, kamieniarz, „grobowy” (dość potoczne określenie dozorca cmentarza) po prostu się zaciera, choć dziś trudno byłoby mówić o podobnym zakresie obowiązków. Jednak w szerszym znaczeniu grabarzami nazywa się inne osoby związane z branżą funeralną: przedsiębiorców pogrzebowych, kierujących karawanem, a nawet tanatopraktorów.

„Nie jesteśmy mordercami, choć ten grabarz twierdzi inaczej” [*Ojciec chrzestny*, 1972, 00:07:29] – mówi filmowy Vito Corleone (a właściwie lektor polski) po wizycie Ameriga Bonasery, przedsiębiorcy pogrzebowego i tanatopraktora, który przyszedł prosić Dona Corleone o pomoc w wymierzeniu sprawiedliwości na oprawcach córki. Co prawda, w powieści padają inne określenia: „Bądź co bądź nie jesteśmy mordercami, bez względu na to,

co ten **posługacz nieboszczyków** (w oryginale: «corpse valet» – trupi lokaj) ubrał sobie w swojej głupiej głowie” [Puzo t.1. 2006: 33], jednak użycie słowa „grabarz” (w znaczeniu potocznym, humorystycznym czy też pogardliwym) w stosunku do właściciela domu pogrzebowego możemy znaleźć także w innych niż filmowy scenariusz źródłach. Najlepszy przykład stanowi książka *Nekrosytuacje. Perelki z życia grabarza* autorstwa Guillaume’a Bailly’ego przedstawiająca całe spektrum działań przedstawicieli branży, a więc nie tylko (pod) tytułowego grabarza. Należy także wziąć pod uwagę fakt, że zarówno fragment polskiej ścieżki dźwiękowej do filmu *Ojciec chrestny*, jak i tytuł książki G. Bailly’ego to przekłady, a użycie w nich słowa *grabarz* wynika po prostu z wyboru tłumacza. Tytuł książki *Mes sincères condoléances : les plus belles perles d’enterrements* dosłownie należałoby przetłumaczyć: „Moje szczere kondolencje: najpiękniejsze perły pogrzebowe”. W dalszej części swojego wywodu będę bazowała zatem na tekstach polskich, choć pokusa sięgnięcia po wyjątkowe, piękne i mądre, ale niestety nie należące do polskiej literatury, książki np. *Życie* Violette pióra Valerie Perrin, jest bardzo duża.

LITERATURA FAKTU – PRAWDA KONTRA STEREOTYPY

Zainteresowanie tematyką funeralną, zainspirowane poniekąd zagranicznymi produkcjami w stylu serialu *Sześć stóp pod ziemią* (2001-2005), jak również wciąż dość ograniczona wiedza Polaków na temat profesji pogrzebowej i hermetyczna rzeczywistość rodzimych przedstawicieli tego fachu stworzyła niewątpliwie grunt pod rozwój literatury faktu. Od 1995 roku ukazuje się „Memento” – opiniotwórczy magazyn pogrzebowy poświęcony sztuce pochówku. Oczywiście pismo ma wybitnie branżowy charakter i nie sądzę, by wiele osób spoza środowiska sięgało po tę lekturę. W 2015 nakładem PWN ukazała się książka będąca zapisem rozmowy Magdaleny Rigamonti z Adamem Ragiem *Bez strachu. Jak umiera człowiek*. W tym wypadku nacisk został położony głównie na problem balsamowania zwłok, jednak stereotypy związane z zawodem grabarza, jak również potrzebę ich obalenia można znaleźć i tu. Bardziej wnikliwą analizę problemu zawierają jednak dwie następane publikacje: Małgorzaty Węglarz *Wszystko, co powinieneś wiedzieć, zanim umrzesz. Tajemnice branży pogrzebowej* (Warszawa 2021) i *Jesionka dla trupa. Reportaż o tym, co robią z nami po śmierci* (Kraków 2022) Magdy i Piotra Miśników. Zarówno M. Węglarz, jak i autorzy *Jesionki dla trupa* prezentują w reportażowym ujęciu tajniki branży pogrzebowej. W książkach, zwłaszcza tej z 2021 r. pojawiają się wypowiedzi ludzi wykonujących różne zawody związane

ze śmiercią (właściciele zakładów, tanatopraktorów, patologów, pracowników krematoriów, mistrzów ceremonii pogrzebowej, douli umierania itp.) Autorzy reportażu z 2022 nie unikają także innych ważnych problemów, np. po co i dla kogo tworzy się lalki Reborn, czym są tzw. kliniki śmierci, okazję do jakich przestępstw stwarza czyjaś śmierć?

Przyczyni dość późnego pojawienia się na gruncie polskiej literatury o takim charakterze wiąże się zapewne z problemem najpierw tabuizacji, a następnie detabuizacji śmierci. Zdaniem autorów pracy zbiorowej *Kultura śmierci, kultura umierania*, w której te dwa zjawiska zostały poddane analizie.

Wiek XX to niestety postępująca laicyzacja europejskich społeczeństw, coraz dłuższe życie i postępująca jego medykalizacja, w wyniku czego śmierć stała się tematem wstydlivym, tematem tabu” [...] Z kolei XXI wiek określa się cywilizacją śmierci, to jednak ludzie niechętnie rozmawiają o rzeczach ostatecznych i mają nikłą wiedzę z zakresu tanatologii [Guzowski i in. 2016: 32].

Nie zawsze tak było – nasi przodkowie nie izolowali się od śmierci, nie bali zmarłych. Można jedną zauważyć, że mamy do czynienia z renesansem dawnych postaw, a dynamiczny rozwój naukowych opracowań poświęconych wiedzy tanatologicznej pozwala nam na podejście do problemu umierania w sposób zarówno humanitarny, jak i wolny od ignorancji.

Pojawiające się na rynku wydawniczym pozycje poruszają również problem mitów i stereotypów, którymi obrosły zawody związane ze śmiercią, w tym oczywiście profesja grabarza. Wśród najbardziej żywotnych mitów znaleźć można przekonania, że aby ubrać nieboszczyka, trzeba mu łamać kości, w krematorium śmierdzi spalonym mięsem, grabarze są zawsze pijani, kobiety nie nadają się do pracy w kostnicy, w zawodzie grabarza pracują odludki bez zdolności interpersonalnych, wreszcie, że grabarze to ludzie bez uczuć, dorabiający się na nieszczęściu. Te i inne stereotypy przywoływane są przez rozmówców M. Węglarz w rozdziale czwartym „Tylko nie złamcie mu kości!” [Węglarz 2021: 71-85].

Owszem nadużywanie alkoholu obserwowano się kiedyś wśród grabarzy. Dzisiaj już nawet zakres obowiązków takiego grabarza się zmienia. To się działo ze względu na to, że było przyzwolenie. Ogólnie uważano, że skoro pracujesz przy zmarłych, a to ciężki kawałek chleba, to weź, napij się. [...] Teraz wymagania, standardy obsługi rosną, więc picie musi być eliminowane [Węglarz 2021: 79].

mówi przedsiębiorca pogrzebowy, laborant sekcyjny, pracujący dwadzieścia sześć lat w zawodzie. Z kolei grabarz będący rozmówcą M. P. Mieśników także zabiera głos na temat picia w pracy. Problem owszem występuje, jednak nie wynika on z charakteru profesji:

Na cmentarz Janusz zawsze przychodzi trzeźwy. Co jakiś czas wraca do domu trochę dłużej niż zwykle.

— Jak rodzina prosi, żeby ochrzcić grób i wypić za nieboszczyka, to nie mogę odmówić. Cześć jego kolegów pije w pracy, ale nie z powodu specyficznego zawodu, ale nałogu. Tak jak na budowie. Gdy idzie się na cmentarz, drogę do inwestycji dużego dewelopera znaczą rzucane na trawnik puste „małpki” [Mieśnik 2022: 270].

Alkoholizm grabarzy, ich nieczułość i samotnictwo oraz mit łamania kości to chyba najmocniej zakorzenione w świadomości ludzkiej stereotypy. Wielu bohaterów obu książek do nich wraca i próbuje obalić. Wspomniany wcześniej A. Regiel również rozprawia się z tymi obiegowymi teoriami. „Jednak jeśli pani pyta, czy praca mnie tak obciąża psychicznie, że muszę pić, to mówię: nie. Jeśli ktoś musi pić z powodu pracy, to powinien natychmiast z tej pracy zrezygnować, bo inaczej zrobi i sobie krzywdę, i swoim najbliższym” [Regiel 2015: 174]. Wiadomo jednak, że walka ze stereotypami przypomina trochę tę z wiatrakami. Taki zresztą tytuł nosi praca naukowa pod redakcją Anny Bujnowskiej i Joanny Szudry (por. *Stereotypy – walka z wiatrakami*, 2011, Lublin). Co zatem pomaga w utrwalaniu obiegowych poglądów? Ludzkie plotki? A może rozmaite wizerunki grabarzy w tekstach kultury? Warto się im przyjrzeć pod tym kątem.

GRABARZE W LITERATURZE PIĘKNEJ

W związku z poszukiwaniem stereotypowego (lub nie) wizerunku grabarza w literaturze polskiej sięgnęłam po różne pozycje beletrystyczne. Zależało mi jednak najbardziej na utworach z XX i XXI wieku. Rzecz jasna, wymaga to przemyślenia wyboru, ale i selekcji. Wśród przeczytanych przeze mnie książek beletrystycznych trafiły się i takie, o których jak najszybciej powinno się zapomnieć, gdyż były, moim zdaniem, bardzo złe pod każdym możliwym względem. Ostatecznie mój wybór padł na tytuły: *Ciało niczyje* Krystyny Kofty, *Śmierć grabarza Zygmunta Zeydlera-Zborowskiego*, *Rzeźnik drzew* Andrzeja Pilipiuka, i *Spokój grabarza* (z cyklu *Pogięte bajki*) Marcina Pełki. Ile w tych kreacjach stereotypowych wizerunków? Otóż i wiele, i niewiele

zarazem. Nawet jeśli bowiem bohater wymyka się stereotypowi, to i tak sam stereotyp powraca, choćby w stwierdzeniach typu: „dziwny człowiek” [Zeydler-Zborowski 2022: 10], „wcale nie wygląda na grabarza” [Kofta 1988: 10]. Słowem, jeśli bohaterowie są „nietypowi” to znaczy, że istnieje jakiś określony typ człowieka, który w opinii innych ludzi powinien zostać grabarzem. Czym jest w ogóle typ? Zdaniem teoretyka literatury Henryka Markiewicza:

Kiedy orzekamy o jakimś przedmiocie, że jest typowy, stwierdzamy przez to, że jest on wyraziście wyposażony w cechy, które przysługują również, i to jako cechy swoiste, jakiejś grupie przedmiotów, że jest on wobec tych przedmiotów reprezentatywny. Tę reprezentatywność pojmuje się zazwyczaj dwojako: albo chodzi o to, że owe wspólne a swoiste dla całej grupy cechy występują w pojedynczym przedmiocie w stopniu przeciętnym dla całej grupy (lub dla większości przedmiotów przynależnych do tej grupy), albo też, że w występują ze szczególną wyrazistością, w szczególnie dużym nasileniu [Markiewicz 1957: 59].

Wydaje się, że w przypadku tego właśnie zawodu typowość jest o wiele bardziej oczekiwana, zaś nietypowość zadziwiająca znacznie mocniej niż w przypadku każdej innej profesji, np. listonosza. Czyż nie tak właśnie działa siła stereotypu?

W przypadku literatury reprezentującej obszar fantastyki nietypowość wynikać może poniekąd z konwencji, podobnie jak w przypadku wszelkich gatunków parodystycznych. Zenek z opowiadania A. Pilipiuka, określany zarówno mianem grabarza, jak i kamieniarza, jest spracowany, niezbyt atrakcyjny fizycznie (stereotyp), ale w jego „prostackiej twarzy” połyskują „łagodne i rozumne oczy” [Pilipiuk 2009: 15], no i ostatecznie przecież wchodzi w rolę pogromcy, gdy ten prawdziwy nie radzi sobie z problemem. Bohater jednej z *Pogiętych bajek* M. Pełki jest kwintesencją stereotypowych wyobrażeń na temat grabarzy, oczywiście aż do momentu, w którym okazuje się zbrodniarzem doskonałym, wprowadzającym ze spokojem w życie dawno obmyślony plan.

Cmentarną aleją szła zgarbiona postać. Przerzucony przez bark szpadel kołysał się w rytmie powolnego człapania. Wokół głowy idącego co jakiś czas unosiła się siwa chmura dymu, a skręcony byle jak gruby papieros zwisał niedbale z kąta ust. Watowana kufajka nasiąkała deszczem i w górnej części wyraźnie ściemniała. Patrząc z boku, nietrudno było się domyślić, kim był specyficzny spacerowicz. Tylko ktoś mało rozgarnięty nie zorientowałby się, że ma do czynienia z grabarzem [Pełka 2019: 175].

Przygarbiony, ubrany w kufajkę, pałacy, zaniedbany – mowa o żółtych zębach [por. Pełka 2019: 176], z nieodłącznym atrybutem (łopata), bez emocji (spokój grabarza), oswojony ze śmiercią, pracuje w trudnych warunkach atmosferycznych. Jednak i on wymyka się schematom – nie tylko dlatego, że bajki są „pogięte”, prześmiewcze. W swej prześmiewczości serwują jednak gorzkie prawdy o życiu ludzkim, choćby taką, że wielu pracowników nienawidzi swoich trudnych w relacjach szefów i być może opracowuje w myślach plan zbrodni doskonałej.

Mówiąc oczywiście o literaturze, warto się pokusić o dygresję na tematy językowe, wszak język jest jej tworzywem. *Spokój grabarza* to nie tylko tytuł popularnego przeboju Elektrycznych Gitar, notabene utworu nuconego przez bohatera opowiadania M. Pełki i theme song w *Karierze Nikosia Dyzmy*, to również frazeologizm, synonim stoickiego lub olimpijskiego spokoju. Wyrażenia tego próżno szukać w starszych słownikach frazeologicznych, np. w pracy Stanisława Skorupki, i kto wie, czy przebój Kuby Sienkiewicza nie przyczynił się tak naprawdę do jego językowej popularności, a kolejno do ewentualnego usankcjonowania w opracowaniach z zakresu frazeologii. Także ankietowane przeze mnie osoby wskazywały „spokój grabarza” jako przykład jednego ze znanych powiedzeń, obok takich jak: „uciec grabarzowi spod łopaty”, „grabarz nadziei”, „grabarz czegoś (pomysłu, idei, przedsięwzięcia)” czy przysłów: „Żyj tak, żeby po twojej śmierci nawet grabarz płakał”, „Lekarzowi i grabarzowi nie życzy się dobrego roku”.

Wracając do literackiego wizerunku grabarza, można pokusić się o stwierdzenie, że właśnie świadomość stereotypu popycha niektórych bohaterów w stronę tej profesji. Grabarz jest samotnikiem, i to niekoniecznie z wyboru – ludzie sami go unikają, ograniczają kontakty z nim do chwili, w której staje się to bezwzględnie konieczne. Koledzy grabarza sami są najczęściej przedstawicielami tego fachu – na małych cmentarzach zatem grabarz ma niewielu kolegów lub nie ma żadnego. Pojawia się okazja, by ukryć się przed światem, „schować” w zawodzie za bezpiecznym murem stereotypu. Tak postępującym człowiekiem jest Hiszpan Corrida, bohater powieści K. Kofty *Ciało niczyje*, który na grabarza nie wygląda, bo jest zbyt przystojny, tajemniczy, nie pije alkoholu, choć dowodzi „szóstką wiecznie pijanych grabarzy” [Kofta 1988: 9]. Corrida wyraźnie coś ukrywa. Nikt nie zna nawet jego prawdziwego nazwiska. Skoro wybrał taki fach, tajemnica musi być wyjątkowo ponura.

Opowiadały sobie niestworzone historie o tym, co dzieje się z młodymi niewiastami pozostawionymi samotnie w kostnicy w noc

poprzedzającą pogrzeb. Mówiło się, że ojciec zmarłej przed paroma laty młodej dziewczyny odkrył z przerażeniem, że nie miała ona na sobie...Lepiej nawet nie wspominać, bo ogarnia człowieka zgroza... [Kofta 1988: 10].

Na temat Hiszpana powstają plotki, mnożą się mity. Nekrofil, wampir... Dzieci wykrzykują za nim bzdurne i krzywdzące rymowanki. Bohater budzi lęk zarówno swoją aparycją, jak i stylem życia. Tymczasem przyczyna jego zachowania jest dość prozaiczna: Hiszpan, człowiek z bagażem doświadczeń, szuka wolności, ciszy i czasu na oddanie się swojej prawdziwej pasji – pisaniu książek. Odpowiada mu egzystencja z dala od ludzi i ich wścibstwa. „On wybrał życie budzące wstręt u większości ludzi. Wstręt i lęk.” [Kofta 1988: 24]. Jest samotnikiem, ale człowiekiem utalentowanym, o wielkiej wrażliwości, gotowym do obdarzenia miłością kogoś o równie wrażliwej naturze. Przede wszystkim ceni sobie jednak niezależność.

Dla mnie najważniejsze jest, że mam spokój do pracy, żadnych zwierzchników, żadnych poleceń, ani kłopotów, jeśli nie będę posłuszny. Tego wszystkiego nie mogłem kiedyś znieść [Kofta 1988: 63].

Hiszpan Corrida nie jest zatem stereotypowym grabarzem, choć bardzo pragnie skryć się przed światem za parawanem stereotypu. Jego wybór jest grą, mirażem, pancernem.

W rolę grabarza wchodzi też Walenty Kosiński z opowiadania Zygmunta Zeydlera -Zborowskiego Śmierć grabarza. Kiedy bohater zostaje zamordowany, powoli odkrywana jest prawda o nim. Stereotyp, rzecz jasna, cały czas żyje i ma się dobrze. „Podobno miał wyższe wykształcenie. A grabarz z wyższym wykształceniem...” [Zeydler-Zborowski 2022: 10] Wielokropek może tu z powodzeniem zastąpić frazy „to niemożliwe”, „w głowie się nie mieści”, przecież grabarz to ktoś, komu nie udało się skończyć szkół, inaczej nie robiłby tego, co robi. Schematy myślowe mają siłę. Wszystko się potwierdza – Kosiński miał swoje tajemnice, pasje i powody, by wybrać ten model życia.

A zatem twórcy literatury, kreując postacie grabarzy, nie wykazują specjalnych inklinacji do utrwalania stereotypów. Wręcz przeciwnie – postacie są wielowymiarowe, zróżnicowane, zabawne, często pełne życia. Dotyczy to również bohaterów francuskiej powieści Życie Violette Elvisa, Nona i Gastona. W prozie Petera Grandbois, sięgającej do kultury hiszpańskiej, spotykamy z kolei Juana Rodriga, głównego bohatera książki pt. *Grabarz*. Juan posiada dar rozmowy z duchami, a osoby zmarłe zwierają mu się po śmierci ze swoich

sekretów i pragnień. Jednak, jak zaznaczyłam wcześniej, w tej wypowiedzi chciałabym się skupić głównie na rodzimych przykładach.

GRABARZ W ZWIERCIADLE POPKULTURY

W kontekście problemu stereotypizacji warto przyjrzeć się, jak postać grabarza kreowana jest tekstach kultury popularnej. Była już mowa o utworze *Spokój grabarza* (1993), który jest w zasadzie kompilacją różnych związków frazeologicznych. Tytułowy „spokój grabarza”, stanowiący dominantę kompozycyjną utworu, wydaje się podkreślać jego optymistyczne przesłanie: „wszystko będzie dobrze”. W 1973 roku powstała inna piosenka, która szybko stała się wyjątkowo popularna. *Córka grabarza*, bo o niej mowa, została napisana przez młodego twórcę Mariusza Gabrycha i szybko uczyniła z niego autora przeboju, który nuciła cała Polska. Jak się okazało później – twórcę jednego przeboju. Trudno stwierdzić, czy tekst utworu wnosi nową jakość od rozważań o stereotypach. Sama wyśpiewana historia jest bowiem dość banalna. Jedyne, co może nas zatem zainteresować, to fakt, że grabarz ma córkę, dbającą o groby, a więc najprawdopodobniej nie jest samotnym odludkiem. Kanwa utworu ma jednak bardzo niewiele wspólnego z przedmiotem moich rozważań: „Mariusz Gabrych, po niezbyt szczęśliwych umizgach do koleżanki, przelewa na papier swój ból. Do tekstu komponuje muzykę i tak powstaje pieśń, którą nucił, by się rozśpiewać przed jednym z występów. I to by było w zasadzie tyle” [Ossowski 2020].

Bardzo bogatą tradycję w kreowaniu wizerunku grabarza wypracowali oczywiście twórcy kinematografii zachodnioeuropejskiej czy amerykańskiej. W polskich filmach grabarzy, a raczej stricte kamieniarzy spotkamy np. w filmie *Fucha* (1985) w reż. Michała Dudziewicza. Kapiący grób mężczyzna to kolejna, choć epizodyczna, postać pojawiająca się na moment w słynnym obrazie *Wojaczek* (1999) w reż. Lecha Majewskiego. Grabarz z filmu to rzeczywiście człowiek prosty, pragmatyczny i zirytowany ekstrawagancją młodego, zresztą wiecznie pijanego, poety: „A tobie, synek, tak żaden nie dokopół?” [Wojaczek 1999: 00:14:27]. Sekwencja z udziałem grabarza jest interesująca, zarówno pod względem filmoznawczym, jak i psychologicznym. Przede wszystkim uwagę w scenie na cmentarzu zwraca ścieżka dźwiękowa. Mamy tu do czynienia z bogactwem dźwiękowym o pewnym znaczeniu symbolicznym. Na temat ścieżek dźwiękowych w filmie pisali Jacques Aumont i Michel Marie:

Moglibyśmy w tej perspektywie wyróżnić dźwięki foniczne (fonemacyjne, język werbalny; niefonetyczne (krzyki szczekanie, szepty, gwar itd.) i dźwięki niefoniczne (wszystkie inne). Niektóre dźwięki mają pochodzenie ludzkie, inne z kolei pozaludzkie [...]. Z jednej strony jest to mowa i dźwięki foniczne niefonetyczne, ale też odgłosy kroków, kłaskanie, policzkowanie itd. (..) Z drugiej strony mamy dźwięki „naturalne” (plusk, skrzywienie drewna, szelest liści itd., dźwięki instrumentalne (bęben, perkusję itd.) i dźwięki elektroniczne (fale, częstotliwości itd.) Wszystkie te kategorie mogą się na siebie nakładać i zachodzić jedno na drugą [Aumont, Marie 2011: 283].

W sekwencji cmentarnej filmu Majewskiego nakładają się na siebie dźwięki przeboju *Beata z Albatrosa* (1965) i odgłosy kopania mogiły. Trudno orzec, czy utwór śpiewany przez Janusza Laskowskiego jest dźwiękiem niediegetycznym czy to grabarz po prostu słucha piosenki z radia (oba rozwiązania wydają się prawdopodobne). Słyszymy jednak przede wszystkim uderzenia łopaty w ziemię, przesypywanie, ubijanie. Tak jak w całym filmie i tutaj twórca postawił na kontrast zachodzący między rozrywką, budowaniem atmosfery radości z jednej strony, a ponurą rzeczywistością PRL i niemożnością odnalezienia się w niej. Na kontraście oparte są zresztą postacie grabarza i poety. Życiowy pragmatyzm, rzeczowość, wulgaryzm („i co się tak, kurwa, gapisz”, 00:14:05), ale i siła psychiczna grabarza zderzają się w tej scenie ze słabością emocjonalną poety, jego brakiem umiejętności funkcjonowania w świecie, pragnieniem śmierci (wskoczenie do wykopanego grobu). Trudno na podstawie kilku minut w pełni wyrokować o stereotypowym bądź wychodzącym poza utarty pogląd wizerunku tej postaci, jednak pewna typowość jest na pewno zauważalna (choćby gburowatość).

Pracujący na cmentarzu bohater filmu, grabarz Piotrowski występuje w jednym z odcinków serialu *07 zgłoś się. Grobowiec rodziny von Rausch*. Mieszka on wraz z żoną w katolickiej części cmentarza, i jak się można domyślać z kilku scen z jego udziałem, jest poczciwym fajtlapą, zdominowanym przez energiczną żonę. Z jego ust padają słowa, odzwierciedlające powszechnie znaną, nie tylko wśród grabarzy, prawdę: „Ja się tam umarłaków nie boję, tylko żywych” [Szmagier 1981, 00:05:50]. To dość typowa postawa dla grabarza – nie mogą się bać zmarłych, są oswojone ze śmiercią. Nie jest jednak człowiekiem pozbawionym pewnej inteligencji i delikatności (wyjście poza stereotyp), aczkolwiek brak mu na pewno przebojowości.

I stereotypowym, i nie stereotypowym grabarzem można nazwać tytułową postać z filmu *Kariera Nikosia Dyzmy*. Grabarz Nikodem poza wykopywaniem grobów zajmuje się także wygłaszaniem mów podczas ceremonii

pogrzebowych, a jego życie zmienia się od momentu, gdy bohater przypadkiem wchodzi w posiadanie zaproszenia na przyjęcie dla dyplomatów. Od tej pory zaczyna się kariera tytułowego bohatera, ucieleśniająca amerykański mit w polskim wydaniu rodem z prozy Tadeusza Dołęgi-Mostowicza. Zatem w początkowej fazie Nikodem mieści się w stereotypie jako ktoś, kto z braku innych kompetencji znajduje zatrudnienie na cmentarzu, pije zresztą od rana alkohol z kompanami, nawet razem po pijanemu wyruszają karawanem po odbiór zwłok, zupełnie lekceważąc wszelkie zasady:

— Już chlejecie? Kto powiedział fajrant! No kto powiedział fajrant! [...] A kto poprowadzi karawan, jak wy już wszystkie w dupę pijane! Ledwo dwunasta! [...] — Kto w dupę pijany, dopiero pierwszą flachę obalamy, nie. A który gliniarz będzie na tyle odważny, żeby zatrzymać karawanę? [Bromski 2002 : 00:04:04-00:04:28].

Z drugiej strony Nikoś to cmentarny intelektualista, cytuje filozofów, ma, jak się to zwykło potocznie mówić, „gadane”, a choć zwykły fart pozwala mu na zrobienie kariery. nie byłoby jej przecież, gdyby nie pewna przebojowość i inteligencja Nikosia.

Pozostając w kręgu kultury ikonicznej, chciałabym zwrócić uwagę na bohatera cyklu komiksów Piotra Wojciechowskiego – Śmiechosława: *Opowieści grabarza*. Jego stereotypowość podkreślona jest, zgodnie z ideą dzieła hybrydowego (dwumediального), za pomocą środków wizualnych i językowych. Jak pisze Kamila Tuszyńska:

W dwumedierności nie chodzi o semiotyczne (mechaniczne) wydzielenie warstwy słownej i obrazowej, tworzenie opozycji słowo – obraz, lecz przyjrzenie się medium wizualnemu (w tym wizualnemu przedstawieniu warstwy tekstowej albo medium werbalnemu (dyskursowi tekstowemu w polu słowa oraz wypowiedziom/myślom postaci) [Tuszyńska 2015: 64].

Grabarz Józef charakteryzuje się przez to, jak wygląda (warstwa graficzna), co mówi (tekst w dymkach) i co czyni (tekst w ramkach, onomatopeje, warstwa graficzna). To niezbyt atrakcyjny typ z przydługą brodą, pokrytą bruzdami twarzą, ze znacznymi ubytkami w uzębieniu i czuprynie, odziany wciąż w tę samą zniszczoną kufajkę. Józef jest mrukiem, który nie stroni od alkoholu. To także mistrz celnej riposty, który nawet w dialogach z proboszczem nie pozostaje dłużny rozmówcy. Jego aparycja dopełniona jest sposobem bycia i wyrażania się w oszczędnych słowach, a także, pośrednio, w onomatopejach

np. „Łup” (odgłos łopaty, którą grabarz uderza przeszkadzającego mu rzekomo w pracy ... trębacza). Józef jest człowiekiem, którego świat nie rozpieszcza, zatem on rewanżuje się światu taką samą postawą. Życie Józefa wcale nie jest nudne, a sytuacje, w których musi się odnaleźć są spirytystyczne i dość mroczne. Powyższa zaś sytuacja z trębaczem, zapewne odgrywającym „Ciszę” podczas ceremonii pogrzebowej) wskazuje, że autor nie stroni od poetyki czarnego humoru. Rysownik P. Wojciechowski, charakteryzując swoją postać, stwierdza:

Grabarz jest gburem i odludkiem, ale to magiczność świata, w którym żyje, rozwija tę historię. Sam Grabarz jest zazwyczaj na drugim planie, na wiele rzeczy nie ma wpływu i jedyne, co mu pozostaje, to próba poradzenia sobie z zadaniami i problemami przychodzącymi z zewnątrz. [...] Chciałem stworzyć postać antybohatera ulegającego niskim pobudkom, która w rzeczywistym świecie byłaby totalnie nieciekawa. Dopiero w spotkaniu z magicznymi postaciami, na zasadzie kontrastu, uwidacznia się humor sytuacyjny całej historii [Wojciechowski 2021].

Grabarz P. Wojciechowskiego jest zatem mimo pozorów stereotypowości również nie do końca stereotypowym bohaterem, a o wyjściu poza ten ugruntowany w świadomości społecznej schemat decyduje konwencja tekstu fantastycznego oraz oczywista komiksowość postaci.

PODSUMOWANIE

Mimo iż tworzenie się stereotypów wynika z ludzkiej skłonności do porządkowania rzeczywistości, od dawna jest wiadome, że ten sposób postępowania i towarzyszące mu zjawiska kategoryzacji, generalizacji czy budowania schematów poznawczych, jest daleki od doskonałości. Można oczywiście mówić o „ziarnie prawdy”, można też przyjąć, że wiele spośród obiegowych poglądów, związanych z profesją grabarza wyrosło z prozy życia. Nie zmienia to faktu, że sam zawód uległ ogromnym przeobrażeniom zarówno w kwestii dyscypliny pracy, jak i kompetencji pracownika. Obecnie osoba zatrudniona w firmie pogrzebowej często musi liczyć się z koniecznością sprostania wielu zadaniom. Podstawowe narzędzia grabarza jak: łopaty, grabie, taczki, pasy i liny do opuszczania trumien stopniowo są zastępowane przez bardziej skomplikowane urządzenia (koparki, kosiarki, windy, pojazdy mechaniczne). Od pracowników wymaga się schludności, taktu i empatii. Pijany, niechlujny i gburowaty człowiek zapewne szybko pożegnałby się z posadą.

Wielozadaniowość, kompetencyjność i pełen profesjonalizm... – tych cech wymaga od nas rynek pracy. My sami staliśmy się bardziej wygodni i zdani na ekspertów w wielu dziedzinach. Rzadziej niż pokolenia naszych przodków gotujemy, przygotowujemy zaprawy, rzadziej szyjemy sobie sami ubrania, układamy fryzury, robimy manicure, dokonujemy drobnych remontów. Przykłady czynności, które niegdyś wykonywano samodzielnie, można by mnożyć. Działania związane ze śmiercią także oddajemy w ręce profesjonalistów, a przecież wcale nie tak dawno, jeszcze w XX stuleciu, przygotowanie zmarłego do pochówku leżało w gestii rodziny. Krewni lub znajomi nieśli trumnę na cmentarz i spuszczała ją do grobu. „W sieradzkim [...] kilka osób towarzyszy zmarłemu pod kościół i na cmentarz, gdzie **przyjaciele** grób kopią i trumnę zasypują” [Fischer 1921: 291]. Zatem w przeszłości w niektórych rejonach Polski okazję do zostania grabarzem miał w zasadzie każdy człowiek.

Stereotypy rodziły się więc z osobami, które na początku zaczęły się tego, być może odrzucanego przez innych ludzi zajęcia, ale jeszcze nie miały świadomości, jak bardzo poważny i wymagający fachowego podejścia jest zawód grabarza. Stereotypy trudno wykorzenić, gdyż tkwią głęboko w naszej świadomości i emocjach. Zdaniem Izabeli Idzik „Problematyczność stereotypów polega na tym, iż są nadmierną generalizacją, w większości wypadków błędną i krzywdzącą z powodu nadmiernych uproszczeń” [Idzik 2005/2: 21]. Pocięszający jest jednak fakt, że kultura stara się zadać kłam wszelkiemu uproszczeniu i schematom, a eksponując niepowtarzalne cechy oraz problemy bohaterów zwraca im poniekąd indywidualność i wielowymiarowość. W każdym razie udowodnienie właśnie tej tezy było moim zamiarem i celem rozważań.

BIBLIOGRAFIA

- Aumont J., Michel M., 2011, *Analiza filmu*, tłum. M. Zawadzka, Warszawa.
- Bailly G., 2019, *Nekrosytuacje. Perelki z życia grabarza*, tłum. K. Szeżyńska-Maćkowiak, Wrocław.
- Bańkowski A., 2002, *Grabarz*, [w:] A. Bańkowski, *Etymologiczny słownik języka polskiego A-K*, t. 1, Warszawa, s. 469.
- Bujnowska A., Szudra J. (red.), 2011, *Stereotypy – walka z wiatrakami*, Lublin.
- Fischer A, 1921, *Zwyczajne pogrzebowe ludu polskiego*, Lwów.
- Grandbois P., 2008, *Grabarz*, tłum. A. Andrzejewska, Warszawa.
- Guzowski A., Czartoszewski A., Łukaszuk C. R., Lewko J., Sarnacka E., Van Damme-Ostapowicz K., Cybulski M., Kowalczyk K., Kondzior D., Szyszko Perłowska A., Jankowiak B., Rolka H., Krajewska-Kułać E., 2016, *Kultura śmierci, kultura umierania*, Białystok.

- Idzik I., 2005, *Stereotyp kulturowy w edukacji*, „Edukacja i Dialog”, nr 2, s. 20-22.
- Kofta K., 1988, *Ciało niczyje*, Kraków.
- Markiewicz H., 1957, *O typowości w literaturze: z historii problemu*, „Pamiętnik Literacki”, t. 48, nr 1, s. 46-82.
- Mieśnik M., Mieśnik P., 2022, *Jesionka dla trupa*, Kraków.
- Pełka M., 2019, *Pogięte bajki. Spokój grabarza*, Gdynia.
- Perrin V., 2022, *Życie Violette*, tłum. W. Gilewski, Warszawa.
- Puzo M., 2006, *Ojciec chrzestny*, t. 1., tłum. B. Zieliński, Warszawa.
- Pilipiuk A., 2013, *Rzeźnik drzew*, Lublin.
- Rigamonti M., Ragiel A., 2015, *Bez strachu. Jak umiera człowiek*, Warszawa.
- Wojciechowski Śmiechosław P., 2018, *Opowieści Grabarza. Krótkie historie o życiu marnym i bez celu*, Bydgoszcz.
- Wojciechowski Śmiechosław P., 2019, *Opowieści Grabarza. Odpist*, Bydgoszcz.
- Wojciechowski Śmiechosław P., 2021, *Opowieści Grabarza. Różaniec świętej Apolonii*, Bydgoszcz.
- Tuszyńska K., 2015, *Narracja w powieści graficznej*, Warszawa.
- Węglarz M., 2021, *Wszystko, co powinieneś wiedzieć, zanim umrzesz. Tajemnice branży pogrzebowej*, Warszawa.
- Zeydler-Zborowski Z., 2022, *Śmierć grabarza. Zakatarzony masażysta, Łomianki*.

Źródła internetowe:

- Ossowski W., 2020, *Córka grabarza. Hit, który przeszedł do historii*, *Historia polskiego folklu*, <https://polskieradio24.pl/377/7388/Artykul/2525945,Corka-grabarza-Hit-ktory-przeszedl-do-historii> [dostęp: 30.08. 2022].
- Wojciechowski P. (rozm. przepr. G. Giedrys), 2021, *Wszyscy i tak skończą pod ziemią, czyli pijany Grabarz rozmawia z umarłymi*, <https://torun.wyborcza.pl/torun/7,48723,27084114,pijany-grabarz-rozmawia-z-umarlymi.html> [dostęp: 30.08. 2022].

Filmografia:

- Bromski J., 2002, *Kariera Nikosia Dyzmy*, 1 godz. 48 minut.
- Coppola F. F., 1972, *Ojciec chrzestny/ The Godfather*, 2 godz. 55 minut.
- Dudziewicz M., 1985, *Fucha*, 1 godz. 3 minuty.
- Majewski L. (reż.) 1999, *Wojacek*, 1 godz. 29 minut.
- Szmagier K., 1981, *Grobowiec rodziny von Rausch. 07 zgłoś się, odc. 10*, 1 godz. 15 minut.

The picture of the (un)stereotypical gravedigger in contemporary culture

Summary: In her article, the author takes up the problem of presenting gravediggers in various works of culture. In the introduction to the article, she refers to well known stereotypes and myths related to the profession of a gravedigger. She presents various texts from the 20th and 21st centuries (non-fiction, fiction, song lyrics, film, comic book), in which the characters are gravediggers or funeral service workers. The aim of the article is to prove the argument that authors overthrow the myths. Although they are referring to the stereotypes they make their characters original and unique.

Keywords: gravedigger, stereotype, funeral culture, death, simplifications, myth, fiction, film, comic book, reportage

Robert Zielonka

Akademia Nauk Stosowanych im. Stanisława Staszica w Pile

ORCID: 0000-0001-7525-5970

e-mail: robertcomenius@gmail.com

Autonomy in learner's education versus teacher oriented approach

Summary: This study aims to explore the effectiveness of two different approaches to teaching English: teacher-oriented and autonomous. While the traditional teacher-oriented approach focuses on the teacher being the main source of knowledge and information, the autonomous approach emphasizes student choice and self-directed learning. The research explores which approach is more effective in terms of English language acquisition in primary school students. In order to explore the effectiveness of both approaches, the study conducted an experiment with primary school students who were given the freedom to choose their preferred approach. The teacher-oriented group followed a traditional classroom model, while the autonomous group was given more freedom to choose their learning activities and assignments. After the study period, both groups were given a standardized test to measure their English language proficiency. The results of the study show that students who followed the autonomous approach showed a greater improvement in their English language proficiency. They also displayed a higher level of engagement in their learning, demonstrating a greater motivation to learn English than those in the teacher-oriented group. In contrast, the teacher-oriented group displayed a greater focus on traditional learning activities and a tendency to rely more heavily on the teacher as a source of information. Based on these findings, it can be concluded that an autonomous approach to teaching English may be more effective for primary school students. By encouraging students to take greater ownership of their learning, they are more likely to become engaged and motivated learners. As a result, this can lead to greater language proficiency and a greater overall interest in the subject. These findings could have significant implications for how we approach English language teaching in primary schools and beyond.

Keywords: autonomy, teacher-oriented approach, glottodidactics

DEFINING AUTONOMY IN LEARNER'S SECOND LANGUAGE EDUCATION

Autonomy in learning is about people taking more control over their learning in classrooms and outside them and the purposes for which they learn languages and the ways in which they learn them [Benson 2006]. The notion of autonomy in second language learning is a crucial aspect of both Western and Eastern styles of education. Autonomy in language learning refers to the learner's ability to take responsibility for their own learning process, while still acknowledging the role that teachers and students play in the language learning process. Learner autonomy reshapes the view that learning is solely the teacher's responsibility, and places more emphasis on the student's ability to take control of their own learning experiences. However, the concept of autonomy in second language learning is not solely based on individual responsibility. The culture in which the learner is immersed also plays a significant role in shaping their understanding of independence and its relation to learning. In essence, autonomy in second language learning means that learners should take more responsibility for their own learning, be proactive in seeking out new learning opportunities, and have greater independence in deciding how best to acquire the language. This does not mean that teachers are no longer needed or that learners cannot seek help when needed. Rather, it means that learners should strive to be more self-directed and take an active role in their own language learning journey [Ivanovska 2023].

“In the context of language acquisition, autonomy involved an ability to operate independently with the language and use it to communicate personal meanings in real, unpredictable situations” [Benson 2006].

THE IMPORTANCE OF AUTONOMY IN SECOND LANGUAGE LEARNING

Autonomy is a crucial factor in second language learning, and foreign language teachers have a fundamental duty to help students attain autonomy in their learning process. Learners who are aware of their own distinct learning styles and understand the significance of their efforts in developing learning methods can be successful in acquiring new foreign languages. Developing autonomy and a sense of responsibility is important for second language

learners because it can promote success and give positive energy to educators to develop teaching methods and techniques [Yagcioglu 2023].

Autonomy in learning is “associated with a radical restructuring of language pedagogy, a restructuring that involves the rejection of the traditional classroom and the introduction of wholly new ways of working” [Allwright 1988].

In essence, both autonomy and responsibility are crucial requirements in learning and necessitate active practice. Instructors should encourage students to take charge of their own learning by providing opportunities for them to make decisions on what, how, and when to learn, as well as offering guidance in developing strategies to become self-directed learners. This learner-centered approach fosters a sense of responsibility and autonomy that can result in greater success in language learning. Ultimately, promoting autonomy in second language learning is a key component in empowering students to take ownership of their own learning process and succeed in their language learning endeavours [Yagcioglu 2023].

THE BENEFITS OF PROMOTING LEARNER AUTONOMY IN SECOND LANGUAGE LEARNING

Promoting learner autonomy in second language learning has numerous benefits, including the development of self-reflective, self-directed, and self-reliant learners. Autonomy can also enhance EFL students' vocabulary development, particularly when learners are allowed to self-select their preferred method of learning vocabulary. Moreover, learner autonomy can help counteract teacher-dominant classrooms and passive listening by students. Developing effective strategies in learning vocabulary autonomously is another advantage of promoting autonomy in second language learning. However, the limited degree of students' interactions in class was observed in teachers who did not believe in promoting autonomous learners. Nonetheless, Ms. Hana was fully aware of the benefits of fostering learner autonomy and applied that approach both inside and outside her classroom. Learners who are given the opportunity to conceive their own educational and social goals will develop their vocabulary knowledge and utilize it meaningfully in real-life events. Teachers who promote learner autonomy in second language learning can improve their teaching practice. Additionally, six adult learners' levels of autonomy are highly influenced by their teachers' practices. Developing learner autonomy in vocabulary learning can help EFL students

make more effective use of the English language, as well as maximize the development of an enhanced lexicon. Students are interested in selecting their own topic and revising their work, so online feedback and allowing students to select their own topic and revise their work independently can promote learner autonomy. Finally, promoting learner autonomy in second language learning can help learners select and use appropriate learning strategies, which can further enhance their vocabulary development [Almusharraf 2023].

DEFINING A TEACHER-ORIENTED APPROACH

A teacher-oriented approach to second language learning is characterised by a strong emphasis on the role of the teacher in guiding and supporting learners as they acquire a new language. This approach is often contrasted with learner-centered approaches, which prioritize the learner's agency and independence in the learning process. In a teacher-oriented approach, the teacher takes on a more directive role, providing explicit instruction and feedback, and structuring the learning environment to support learners' needs

STRATEGIES USED IN TEACHER-ORIENTED APPROACHES

Richard and Rodgers pointed out that “some methods are totally dependent on the teacher as a source of knowledge and direction” [Richard, Rogers 2001: 28]. There are a variety of strategies that are commonly used in teacher-oriented approaches to second language learning. Some of these strategies include:

- **Explicit instruction:** Teachers provide clear and direct instruction on the rules and structures of the language, often using a variety of visual aids and examples to support learners' understanding.
- **Scaffolded support:** Teachers provide support and guidance as learners engage in increasingly complex language tasks. This may involve breaking down tasks into smaller, more manageable steps, or providing additional support through modeling or prompts.
- **Error correction:** Teachers provide feedback on learners' language use, helping them to identify and correct errors. This may involve providing explicit correction or simply modeling correct language use.

- Structured practice: Teachers provide opportunities for learners to practice using the language in a structured and controlled environment. This may involve using drills or exercises, or engaging in more communicative activities that are still carefully structured to support learners' needs.

BENEFITS OF A TEACHER-ORIENTED APPROACH

There are a number of benefits associated with a teacher-oriented approach to second language learning. Perhaps most notably, this approach can be particularly effective for learners who are new to the language or who may struggle with independent learning. By providing clear guidance, support, and feedback, teachers can help learners to build a strong foundation in the language and develop their skills in a systematic and structured way. Additionally, a teacher-oriented approach can help learners to build confidence and motivation as they receive regular feedback on their progress and are supported in their journey towards proficiency [Larsen-Freeman 2001].

CHALLENGES OF A TEACHER-ORIENTED APPROACH

While there are many benefits to a teacher-oriented approach, there are also some challenges to consider. One potential drawback is that this approach can be quite time-intensive, both for teachers and learners. Providing explicit instruction, feedback, and support can take a lot of time and effort, which may limit the amount of time available for more communicative or interactive activities. Additionally, some learners may find the structured and controlled nature of a teacher-oriented approach to be less engaging or motivating than more learner-centered approaches [Lightbown 2006].

PARTICIPANTS OF THE STUDY

The participants of this study were 58 pupils of Primary School number 11 in Piła. They were children aged 10-14, among them 31 boys and 27 girls. They were participating in the lessons three times a week.

CHARACTERISTICS OF THE PARTICIPANTS

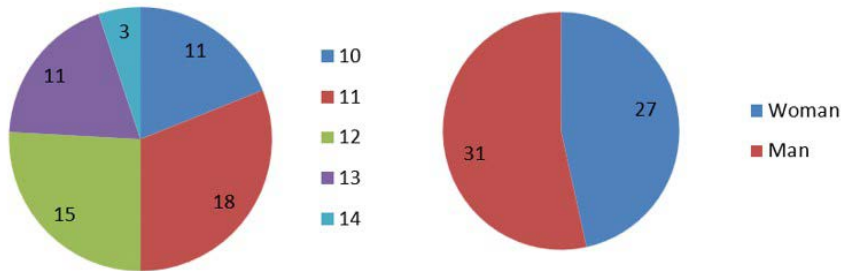


Figure 1. Characteristics of the participants of the study
Source: Own analysis.

The participants were students aged 10-14. There were 11 students aged 10, 18 aged 11, 15 students aged 12, 11 students aged 13 and 3 students aged 14. They belonged to 5 different classes ranging from 4th to 8th grade. They came from similar backgrounds living in the near vicinity to school being born in the same city.

THE RESEARCH METHODS

The survey-based research study was conducted, that aims to investigate the different approaches used by primary school students in learning English. The questionnaire consists of a YES/NO/NO ANSWER question that is designed to gather information on the students' attitudes towards learning English. The study focuses on primary school students as they are at a crucial stage in their language development and are often exposed to various teaching methods that can impact their language learning outcomes. Through the survey, the researchers aim to gather data that can help inform the development of effective language learning strategies for primary school students.

First the participants were asked about their approach towards learning the language. Vast majority, fifty-one, shared their positive attitude. Thirty-four students did not feel stressed while learning, only twenty-three felt the pressure. That indicated that the survey would be relevant from the scientific point of view.

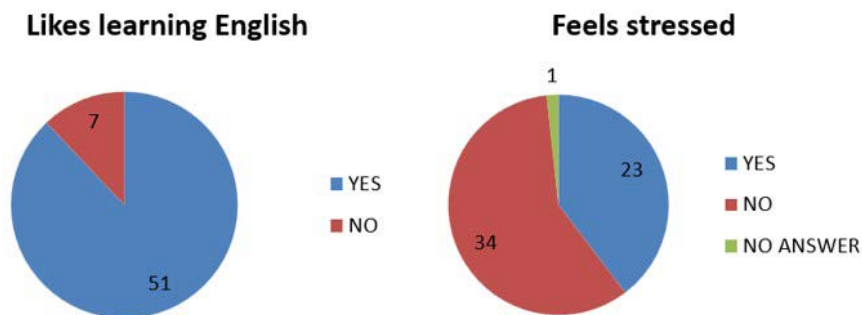


Figure 2. The attitude towards learning
Source: Own analysis.

The research tool used in this area was based on a task. The participants of the research were asked 15 questions concerning their approach towards teaching and learning. First they were asked to choose whether they preferred autonomy or teacher based learning. Here are the other YES/NO questions from the survey:

- I feel good when I can work independently, without the help of a teacher
- I am able to learn English only with the help of a teacher.
- I like it when the teacher comes to help me study.
- I like it when the teacher lets me solve the problem myself.
- I feel comfortable when the teacher stands by me and watches my work.
- I feel uncomfortable when the teacher stands by me and watches my work.
- I like to evaluate my own learning progress.
- I like it when the teacher assesses my learning progress.
- I like it when the teacher points out my mistakes.
- I don't like it when the teacher points out my mistakes.
- When learning English, I like to take risks.
- I like to decide which tasks to do.
- I prefer when the teacher decides which tasks I have to do.

After completing the questionnaire, the participants were divided into two groups, one had to learn a set of words on their own- choosing the methods, the techniques. The other was directed by the teacher who gave them the right answers.

The participants in the control group were given the translations of the words by the teacher. They were directed by him. They were given suggestions concerning the methods, techniques and approaches towards learning the vocabulary. They were advised to use drawings, connect the words to their collocations. The students were also explained the meaning by showing examples, making associations, combining the words with the real world surroundings. The teacher was present all the time encouraging the pupils and cheering them.

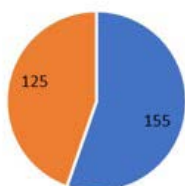
The participants of the research group had to work on their own from the very beginning. They chose the way to translate the words on their own with the use of smartphones with a significant delay. They chose their own methods, techniques and approaches to learn the set vocabulary.

After the process of learning the pupils were given a written test where they had to write the English equivalents of Polish words.

RESULTS OF THE STUDY

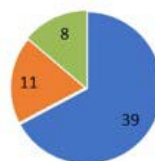
The questionnaire showed that students had the inclination of working autonomously more than with the teacher. The score 155 to 125 proved that approach. The research confirmed the hypothesis with 39 points received by autonomous group compared with 11 scored by the teacher oriented group. 8 points were achieved equally.

Points from the questionnaire



■ Autonomous work ■ Work with the teacher

Individual student results



■ Autonomous group ■ Teacher oriented group
■ Equal decision

Figure 3. The results of the study
Source: Own analysis.

LIMITATIONS OF THE STUDY

As the students worked in the same space, their individual efforts to complete the translation were intensified by the influence of their colleagues. The productive and supportive environment allowed for effective collaboration among group members, enhancing their capacity to contribute and communicate with each other.

The students were already familiar with the techniques, methods, and approaches the teacher had introduced to them in previous meetings. With this prior knowledge, they were able to incorporate their existing skills into their translation work and efficiently navigate the project's requirements.

Although the group worked autonomously, they experienced some issues when selecting the appropriate translation for certain words and phrases. These challenges called for creative thinking and resourcefulness, pushing the group to explore new methods and solutions to overcome the difficulties they faced.

Furthermore, the task of choosing the right vocabulary was made more challenging due to the varying backgrounds of the students. Some of them had been exposed to particular notions, leading to differences in vocabulary and language comprehension. This required the group to identify and discuss their different perspectives to achieve consensus on the appropriate language to use in their translation.

In the end, the group's collective efforts and autonomous working style proved successful as they produced a high-quality translation that reflected their individual expertise and their ability to work together as a cohesive team.

DISCUSSION

This research study is a qualitative one, aiming to explore the different approaches used in the teaching of English in primary school students. In order for us to understand how teachers teach their students' English, we need firstly to know what kind of approach they use when teaching their students' English class. This can be done through observing them during their lessons or asking them directly about their methods used in teaching English classes.

According to the method of traditional classroom instruction, this is the most common approach to teaching English in primary schools. It is based on the idea that the teacher is an expert and can teach all students equally well,

regardless of their motivation or learning styles. However, this method does not take into account cultural background or individual differences between learners. The teacher talks at length about a topic and gives instructions on how it should be done. Students are expected to listen carefully and follow instructions exactly as they are given by their teacher (or textbook).

On the other hand, there is a huge potential in modern technology-assisted learning. The use of applications such as Quizlet helps students learn new vocabulary and grammar. The use of these apps allows for students to learn at their own pace, which is especially useful for those who want to go beyond what their teachers are able to teach in class. Students can also use collaborative platforms like Google Docs or Microsoft Word to collaborate with other students on projects, presentations and research papers.

In the autonomous approach, the students are given a task and they have to solve it as a group. Each student has a role in the group and they work together to achieve the goal. This approach is very effective because it allows students to learn from each other and also encourages them to use their own creativity. In this method, teachers should not intervene too much but rather observe how groups work together and provide feedback on how well they are doing.

In the teacher-oriented approach, the teacher is the main source of information and guidance. Students learn by listening to the teacher's explanations and watching him or her demonstrate how to do something correctly. The teacher also monitors each student's progress and helps them when they need help with their work. This method is useful in providing students with a strong foundation in English grammar, vocabulary and pronunciation skills.

The findings of this study revealed that there are different approaches to learning English in primary school students. The approaches include: the traditional approach, the communicative approach, the integrated language learning approach.

PEDAGOGICAL IMPLICATIONS

When it comes to teaching, there are many approaches that can be taken to ensure success. While some may prefer a more traditional lecture-style classroom, others may find that a hands-on, interactive approach is more effective. The truth is that the usage of different approaches is often the most successful way to teach a group of students. By mixing things up and

providing variety in teaching methods, educators are better able to engage their students and keep them interested and focused on learning.

One way that this can be achieved is through autonomy in the classroom. When teachers are absent, students are forced to collaborate with one another and take ownership of their own learning. This may seem intimidating at first, but it actually provides the perfect opportunity for students to tap into their creative inner side. Without the teacher's presence, students are able to explore different approaches and take risks with their learning, which can be incredibly beneficial in the long run.

Of course, it is important to note that students will need time to get accustomed to being responsible for their own teaching. This process can be challenging, especially if students have spent most of their academic careers being taught in a more traditional, teacher-centered environment. But with the right support and encouragement, students can learn to embrace their newfound autonomy and take pride in their learning journey.

Teachers need to be aware of the expectations students have for their work. The first thing that is usually done when grading papers is reading through them carefully and making sure that the comments are clear and helpful. This can be especially important if somebody has been away from teaching for some time or if this is your first year teaching English as a foreign language (EFL). If the student does not understand what is meant by assessing "good" or "bad", it will be difficult for him or her to improve his or her skills.

Another key component of successful teaching is the need for feedback and assessment. Students need to know how they are doing and what they can do to improve, so it's important for educators to provide regular feedback and assessment. This can take many forms, from formal exams to more informal feedback in class discussions. By giving students a clear idea of their strengths and weaknesses, educators can help them focus on their areas of need and continue to grow and develop as learners.

In the end, the key to successful teaching lies in finding the right approach for your students. By embracing autonomy and providing regular feedback and assessment, educators can help their students thrive and achieve their full potential.

BIBLIOGRAPHY

- Allwright R. L., 1988, *Autonomy and individualization in whole-class instruction*, [In:] *Individualization and autonomy in language learning*, eds. A. Brookes, P. Grundy, ELT Documents, 131. London: Modern English Publications and the British Council, pp. 35-44.
- Almusharraf N., 2018, *English as a foreign language learner autonomy in vocabulary development: Variation in student autonomy levels and teacher support*, "Journal of Research in Innovative Teaching & Learning", vol. 11, issue 2, pp. 159-177.
- Benson P. (ed.), 2006, *Learner autonomy 8: Insider perspectives on autonomy in language teaching and learning*, Dublin.
- Ivanovska B., 2015, *Learner Autonomy in Foreign Language Education and in Cultural Context*, "Procedia – Social and Behavioral Sciences", vol. 180, pp. 352-356.
- Larsen-Freeman D., 2000, *Techniques and principles in language teaching*, Oxford.
- Lightbown P. M., Spada N., 2006, *How languages are learned*, 3rd ed., Oxford.
- Richards J. C., Rodgers T. S., 2001, *Approaches and Methods in Language Teaching: A Description and Analysis*, Cambridge.
- Yagcioglu O., 2015, *New Approaches on Learner Autonomy in Language Learning*, "Procedia – Social and Behavioral Sciences", vol. 199, pp. 428-435.

Autonomia w edukacji ucznia kontra podejście zorientowane na nauczyciela

Streszczenie: Niniejsze badanie ma na celu zbadanie skuteczności dwóch różnych podejść do nauczania języka angielskiego: zorientowanego na nauczyciela i autonomicznego. Podczas gdy tradycyjne podejście zorientowane na nauczyciela koncentruje się na nauczycielu jako głównym źródle wiedzy i informacji, podejście autonomiczne kładzie nacisk na wybór ucznia i samodzielne uczenie się. W badaniu zbadano, które podejście jest bardziej skuteczne w zakresie przyswajania języka angielskiego przez uczniów szkół podstawowych. Aby zbadać skuteczność obu podejść, w badaniu przeprowadzono badanie z udziałem uczniów szkoły podstawowej, którym dano swobodę wyboru preferowanego podejścia. Grupa zorientowana na nauczyciela postępowała zgodnie z tradycyjnym modelem klasowym, podczas gdy grupa autonomiczna miała większą swobodę w wyborze strategii uczenia się. Następnie obie grupy otrzymały test sprawdzający ich biegłość w języku angielskim. Wyniki badania pokazują, że uczniowie, którzy realizowali podejście autonomiczne, wykazywali większą znajomość nauczanych wyrażen w języku angielskim. Wykazywali również wyższy poziom zaangażowania w naukę, wykazując większą motywację do nauki języka angielskiego niż osoby z grupy zorientowanej na nauczyciela. Natomiast grupa zorientowana

na nauczyciela wykazywała tendencję do polegania w większym stopniu na nauczycielu jako źródle informacji. Na podstawie tych ustaleń można stwierdzić, że samodzielne podejście do nauczania języka angielskiego może być bardziej efektywne w przypadku uczniów szkół podstawowych. Zachęcając uczniów do przejmowania większej odpowiedzialności za swoją naukę, istnieje większe prawdopodobieństwo, że staną się zaangażowanymi i zmotywowanymi uczniami. W rezultacie może to prowadzić do większej biegłości językowej i większego ogólnego zainteresowania tematem. Odkrycia te mogą mieć znaczący wpływ na nasze podejście do nauczania języka angielskiego w szkołach podstawowych i poza nimi.

Słowa kluczowe: autonomia, podejście zorientowane na nauczyciela, glottodydaktyka

Karolina Pawlik

Uniwersytet Opolski

ORCID: 0000000196704325

e-mail: karolinapawlik.org@gmail.com

Twórczość Stanisława Moniuszki w świetle idei cecylianizmu

Streszczenie: Stanisław Moniuszko, żyjący w latach 1819-1872, to jeden z najbardziej cenionych polskich kompozytorów epoki romantyzmu. Powszechnie znane są jego dzieła operowe, a ich autora nazywamy ojcem polskiej opery. Lubujemy się także w niektórych pieśniach Moniuszki, zebranych w *Śpiewnikach domowych*. Twórczość kompozytora popularyzowano niedawno w ramach obchodów roku 2019 jako Roku Stanisława Moniuszki. Dwusetna rocznica urodzin stała się okazją do odkrycia i analizy obszarów działalności kompozytora, dotychczas pomijanych przez badaczy. Ze względu na jego światopogląd oraz recepcję dzieł muzycznych na przestrzeni ostatnich wieków, interesujące wydają się zwłaszcza kompozycje religijne. W XIX-wiecznej Europie w tej dziedzinie prym wiodł rozwijający się stopniowo cecylianizm. Celem niniejszego referatu jest prezentacja twórczości religijnej Moniuszki w zestawieniu z ideami tego romantycznego ruchu odnowy muzyki kościelnej.

Słowa kluczowe: Stanisław Moniuszko, cecylianizm, muzyka kościelna, romantyzm

Stanisław Moniuszko, żyjący w latach 1819-1872, to jeden z najbardziej cenionych polskich kompozytorów epoki romantyzmu. Powszechnie znane są jego dzieła operowe, takie jak *Halka*, *Straszny Dwór*, *Paria*, *Flis* i *Hrabina*, a ich autora nazywamy ojcem polskiej opery.

Lubujemy się także w niektórych pieśniach Moniuszki, zebranych w *Śpiewnikach domowych*, na przykład *Prząśniczka*, *Znasz-li ten kraj*, *Dziad i baba* czy *Pieśń wieczorna*. Twórczość kompozytora popularyzowano niedawno w ramach obchodów roku 2019 jako Roku Stanisława Moniuszki.

Dwusetną rocznicę urodzin upamiętniono w postaci licznych koncertów, konkursów, zajęć edukacyjnych, nagrań i publikacji książkowych. Stała się również okazją do odkrycia i analizy obszarów działalności Moniuszki, dotychczas pomijanych przez badaczy. Ze względu na jego światopogląd oraz recepcję dzieł muzycznych na przestrzeni ostatnich wieków, interesujące wydają się zwłaszcza kompozycje religijne. W XIX-wiecznej Europie w tej dziedzinie prym wiodł rozwijający się stopniowo ruch odnowy liturgii i muzyki liturgicznej, którego członkowie zrzeszyli się w 1868 roku w Towarzystwie św. Cecylii. Moniuszko nie należał do polskiej gałęzi tej organizacji, niemniej jego poglądy oraz wynikające z nich decyzje twórcze, wydają się być zbliżone z ideałami cecylianismu. Celem niniejszego referatu jest prezentacja twórczości religijnej Moniuszki w zestawieniu z ideami romantycznego ruchu odnowy muzyki kościelnej. W pierwszej kolejności przedstawiony zostanie światopogląd kompozytora, a następnie założenia cecylianismu. Ostatnią część stanowi spojrzenie na twórczość religijną z perspektywy XIX-wiecznych poglądów na muzykę kościelną.

ŚWIATOPOGLĄD STANISŁAWA MONIUSZKI DOTYCZĄCY MUZYKI KOŚCIELNEJ

Dzieciństwo małego Stasia upływało w atmosferze błogiej zabawy w okolicach dworku szlacheckiego na Ubielu [Tusiewicz 2000: 303-333; Rudziński 1978; Dziadek 2019; Karwaszewska 2019]. Matka, Elżbieta z domu Madzarska, wpoila synowi przywiązanie do wiary chrześcijańskiej, historii i polskości. Od niej odebrał pierwsze lekcje muzyki. Prezentowała mu na klawikordzie Śpiewy historyczne Juliana U. Niemcewicza, tworząc połączenie patriotyzmu i sztuki, które zostanie w nim na zawsze. Przykład zaangażowania w sprawy narodu ukazał młodemu Stanisławowi ojciec Czesław Moniuszko, uczestnicząc w kampanii napoleońskiej. Rodzina Moniuszków należała do Kościoła katolickiego, jednak z racji bliskości uczestniczyła w modlitwach w świątyni unickiej w ramach liturgii grekokatolickiej. Stąd zapewne Stanisław zaczerpnął poszanowanie dla wszystkich wyznań i religii. Duży wpływ na wychowanie młodego kompozytora mieli również jego stryjowie. Wpobili mu wrażliwość na sprawy społeczne, troskę o edukację całego narodu oraz zamiłowanie do ludowych tradycji – śpiewów, tańców i amatorskiej gry teatralnej. Wartości przekazane przez całą rodzinę znajdą odzwierciedlenie w przyszłej twórczości muzycznej Stanisława. Po przeniesieniu całej rodziny do Warszawy, Moniuszko zaczął pobierać lekcje muzyki od organisty kościoła

ewangelicko-augsburskiego, Augusta Freyera (1801-1883), następnie w Mińsku kontynuował naukę u Dominika Stefanowicza (1797-1870), a na studiach w berlińskiej *Singakademie* pracował pod okiem Carla Rungenhagena (1778-1851). Doświadczenia te wykorzystał, pracując jako organista, kompozytor, pedagog i organizator życia muzycznego w Wilnie, a później jako dyrektor opery i wykładowca Instytutu Muzycznego w Warszawie.

Praca w zawodzie organisty prawdopodobnie nie stanowiła dla Moniuszki nobilitacji. Większość muzyków kościelnych była w tamtym czasie mało wykształcona, pochodziła z gminu i nie mogła liczyć na wysokie uposażenie [Jachimecki 1947: 2]. Wybór tego zawodu, a także komponowanie dzieł religijnych musiało zatem wiązać się z osobistą potrzebą i satysfakcją muzyka. Na podstawie jego korespondencji można wnioskować, że przyświecało mu poczucie misji odnowy polskiej muzyki kościelnej [Rudziński, Stokowska 1969: 617; Krupińska 2019: 9-16]. W *Notatce o muzyce kościelnej* pisze, że celem tej sztuki jest „wznowienie ducha modlących się i pomoc do wyzwolenia jego z więzów ziemskich” [*Notatka o muzyce kościelnej...*: 619-620]. Jednocześnie Moniuszko negatywnie ocenia działalność muzyków kościelnych. Według niego propagują oni nieodpowiednie rozwiązania wykonawcze i kompozytorskie, by przyciągnąć uwagę wiernych. Przykładowo dla osiągnięcia nastroju patosu i monumentalizmu eksponują dęte instrumenty blaszane i kotły, stosują technikę koncertującą oraz wykorzystują utwory muzyki świeckiej. Ponadto niepotrzebnie wydłużają dzieła muzyczne i powiększają ich obsadę, czyniąc je niewykonalnymi w warunkach niewielkiej parafii. Przykładem takich utworów są msze symfoniczne, wymagające sporej ilości czasu, dużej liczby muzyków oraz umiejętności, których zazwyczaj brakowało we wspólnotach. W zamian za to, Moniuszko proponuje powrót do ideałów włoskiej muzyki polifonicznej, której kształt zależał przede wszystkim od jej funkcji liturgicznej. Podstawową formą muzyki kościelnej powinna być pieśń w prostym opracowaniu, w której mają szansę połączyć się wszystkie warstwy społeczeństwa. Akompaniament zaś należy powierzyć w pierwszym rzędzie organom. Zadaniem ludu bożego nie jest bowiem przeprowadzenie skrupulatnej analizy muzycznej utworu, a pokorna modlitwa. Prezentacja kompozycji ma pomóc jedynie w skupieniu myśli na Bogu. Skłaniając się ku upodobaniom wiernych, Moniuszko eksponuje również dwa nurty duchowości okresu romantyzmu – pobożność indywidualną oraz zbiorową. Biorąc pod uwagę wspomniane aspekty, utwory kompozytora analizuje się nie z perspektywy dzieła, ale liturgii, którą postawił w centrum twórczości religijnej [Dąbek 2011: 10].

Pobożność Moniuszki miała także odzwierciedlenie w miłości bliźniego [Rudziński, Stokowska 1969: 626; Bebak 2019: 147-148]. Wspierał biednych, uczestnicząc w pracach Towarzystwa Dobroczynności w Wilnie i Warszawie, organizował koncerty charytatywne oraz szkółkę śpiewaczą dla sierot. Ponadto codziennie uczestniczył w Mszy świętej, często się modlił, szczególnym kultem darzył Maryję Ostrobramską, swoją wiarę skromnie oceniał jako prostą i mało „intelektualną”, a w ostatnich chwilach życia studiował żywot swojego patrona, św. Stanisława.

ZAŁOŻENIA CECYLIANIZMU

Początków ruchu cecylińskiego, a także jego instytucjonalnej reprezentacji – Towarzystwa św. Cecylii – należy doszukiwać się w reformach Soboru Trydenckiego [Filaber 2013: 127-144; Tyrała 2010: 17-40; Tarlinski 2019: 105-113]. Zaowocowały one świadomością znaczenia liturgii dla życia Kościoła katolickiego i potrzebą zrozumienia gestów i praw liturgicznych. Jedną z reakcji na tę reformę stał się ruch odnowy muzyki kościelnej. Jego zwolennicy tworzyli utwory zgodne z duchem obrzędów, inspirowane chorałem gregoriańskim oraz wyróżniające się polifoniczną prostotą. Ważnym aspektem było również przywrócenie organów na miejsce głównego instrumentu liturgicznego. Z ruchu odnowy muzyki kościelnej wyłonił się w XIX wieku cecylianizm. Towarzystwo św. Cecylii powstało dzięki oddolnym działaniom osób świeckich i kleru, którzy następnie nadali mu formę, stworzyli instytucje i wydawnictwa. Organizację założył ks. Franz Xaver Witt (1834-1888) w 1868 roku w Bambergu. Do grona postaci najbardziej zaangażowanych w tworzenie ruchu należą także ks. Karl Proske (1794-1861) oraz ks. Franz Xaver Haberl (1840-1910).

Najważniejszy cel cecylianistów stanowiła naprawa i reforma muzyki kościelnej w duchu założeń Stolicy Apostolskiej. Propagowali przede wszystkim wykorzystywanie chorału gregoriańskiego w czasie liturgii, a także tworzenie utworów na wzór muzyki wokalne szkoły rzymskiej. Podczas Mszy świętej pozwalano również wykonywać pieśni kościelne. Muzyka instrumentalna była dozwolona, choć należało zdecydowanie odróżnić ją od świeckich utworów. Preferowano muzykę organową, a jej kształt formowano za pomocą nowych śpiewników, wydawnictw nutowych, prasy oraz organizacji szkół organistowskich. Najważniejsza z nich powstała w Ratyzbonie dzięki staraniom ks. F.X. Haberla, a w mniejszych ośrodkach tworzone w tym celu seminaria nauczycielskie. Cecylianistom zależało również na kreowaniu chórów kościelnych

i amatorskich zespołów śpiewaczych. Zalecano śpiew w języku łacińskim jako powszechnym dla całego Kościoła.

Światopogląd członków Towarzystwa św. Cecylii nie stanowił monolitu. Wśród cecylianistów znajdowały się osoby bardziej rygorystyczne lub bardziej postępowe. Dzięki wydawaniu publikacji książkowych i periodyków, opisane idee rozprzestrzeniły się w Niemczech, Belgii, Holandii, Francji, Włoszech, Irlandii, na Węgrzech. Dotarły także do Stanów Zjednoczonych Ameryki Północnej. W Polsce cecylianizm rozwijał się pod zaborami, głównie na Pomorzu, w Wielkopolsce i w Galicji. W tym nurcie komponowali między innymi Józef, Stefan i Mieczysław Surzyńscy oraz Feliks Nowowiejski.

TWÓRCZOŚĆ STANISŁAWA MONIUSZKI Z PERSPEKTYWY CECYLIANIZMU

Moniuszko nigdy nie został członkiem polskiego oddziału Towarzystwa św. Cecylii, być może dlatego, że zmarł jedynie cztery lata po jego formalnym założeniu. Obok jego bogatej twórczości operowej i pieśniarskiej, znajdujemy także ponad 100 kompozycji religijnych. Nie sposób zanalizować wszystkich, niemniej do najbardziej znaczących należą 4 litanie ostrobramskie, 3 msze łacińskie, 4 msze polskie, pieśni religijne oraz utwory instrumentalne [Węcowski 1998]. Na podstawie założeń cecylianizmu możemy domniemywać w jaki sposób zostałyby wówczas ocenione.

Za największe i najważniejsze dzieło religijne Moniuszki uważa się Litanie Ostrobramskie. Są to utwory zbudowane na podstawie formy wykorzystywanej w liturgii kościołów chrześcijańskich od czasu ich powstania [Dąbek 2011: 35-37]. Pierwotna Litanie do Wszystkich Świętych stała się wzorem, wedle którego kreowano kolejne tego typu modlitwy, między innymi do Najświętszego Serca Pana Jezusa, do Ducha Świętego czy do poszczególnych świętych. Prawdopodobnie w XII wieku powstała Litanie Loretańska, skierowana do Najświętszej Maryi Panny. Jej nazwa pochodzi od włoskiego miasta Loretto, gdzie umieszczono nazaretański domek Świętej Rodziny. Wśród wielu schematów litanii, w Kościele katolickim upowszechnił się właśnie ten, zawierający wezwania do Maryi – Matki, Dziewicy i Królowej. Z tej formy modlitwy korzystano również we Lwowie, kierując prośby ku Matce Bożej Ostrobramskiej. Moniuszko, jako młody organista i animator życia muzycznego w mieście zapragnął stworzyć muzyczną oprawę nabożeństw ku czci patronki. Litanie Loretańska stanowiła istotny element liturgii odmawianej w czasie najważniejszej uroczystości parafialnej – ośmiodniowego Święta Opieki

Najświętszej Maryi Panny [Dąbek 2011: 47]. Organista nie był jednak zobligowany do komponowania, większość muzyków na tym stanowisku nie posiadała zresztą odpowiedniego wykształcenia. Litanie Ostrobramskie powstały zatem prawdopodobnie z potrzeby serca twórcy. Należy pamiętać, że głęboką wiarę i kult maryjny Moniuszko wyniósł z domu, pełnego modlitw i śpiewów religijnych. Szczególną estymę dla ostrobramskiej *Mater Misericordiae* wyraził w litanii skomponowanych pomiędzy 1843 a 1855 rokiem, a więc na początku działalności twórczej. Trzy pierwsze dzieła przeznaczył na cztery głosy solowe, chór mieszany oraz orkiestrę symfoniczną o zróżnicowanym składzie, zaś ostatnie zachowało się jedynie w wersji na chór z towarzyszeniem fortepianu lub organów. Utwory reprezentują typ kantaty chóralnej z partiami zespołowymi i solowymi. Podział ten odzwierciedla dwa rodzaje romantycznej pobożności ludowej – zbiorowej i indywidualnej. Można również powiedzieć, że Moniuszko stworzył nowy typ litanii – symfonicznej lub orkiestrowej, analogicznie do nowego, XIX-wiecznego typu mszy. Kompozycje są wieloczęściowe – pierwsza i czwarta składają się z czterech części, pozostałe z pięciu. Podziały te nie wynikają jednak zawsze ze struktury litanii. Poprzez przejście do kolejnej części, twórca podkreśla znaczenie któregoś z wezwań maryjnych, najważniejszych dla lwowskich pielgrzymów. Uwydatnianie odbywa się zresztą także dzięki różnym elementom dzieła muzycznego – zmianom dynamicznym, kolorystycznym czy agogicznym. Dostosowanie Litanii Loretańskiej do kultu Matki Bożej Ostrobramskiej znalazło odzwierciedlenie także w nieliturgicznych ingerencjach w tekst. Moniuszko pominął niektóre wezwania, inne powtórzył, wprowadził nowe, zmienił kolejność wezwań lub słów. Wszystko to w celu dokładnego oddania pobożności ludowej wiernych skierowanej ku patronce. Temu zamierzeniu służyła również symbolika muzyczna, w której kompozytor podkreślił znaczenie Trójcy Przenajświętszej i niektóre przywileje maryjne. Wyeksponował również prośbę: *ora pro nobis*. W litanii Moniuszko zastosował trzy grupy elementów: klasycznych (na przykład prostota, symetria, budowa okresowa, stabilność tonacyjna, brak większych kontrastów ekspresyjnych i dynamicznych), romantycznych (na przykład technika wariacyjno-przetworzeniowa, ewolucyjne przekształcenia, chromatyka, kontrastująca dynamika) i historyzujących (na przykład modalne następstwa akordowe i współbrzmienia kwintowe, akordy o pokrewieństwie sekundowym i mediantowym, technika dwuchórowa, ostinato). Za ich pomocą stworzył różne rodzaje modlitwy – nastrojów obecnych w utworach. W ten sposób elementy klasyczne kreują *supplicatio secreta*, *interna* i *serena*, a romantyczne – *supplicatio extatica* i *intensiva*. Wszystkie zebrane razem tworzą zaś *supplicatio*

votiva – modlitwę wotywną rozważającą Miłosierdzie Boże i przywileje Matki Bożej Ostrobramskiej.

Do istotnych utworów każdego kompozytora muzyki religijnej należą cykle mszalne [Pośpiech 2020: 402-416]. Moniuszko stworzył trzy msze łacińskie (Es-dur, Des-dur oraz Requiem g-moll) oraz cztery msze polskie (e-moll, a-moll, B-dur i Requiem d-moll). Za pomocą tych kompozycji wyraził własne podejście do omawianego gatunku, różne od włoskich mszy neapolitańskich, niemieckich mszy symfonicznych czy pisanych przez radykalistów mszy *a cappella*. Moniuszko zdecydował się na kompozycje przeznaczone dla jak najszerzego grona odbiorców, możliwe do wykonania przez chóry kościelne, ze zmniejszoną obsadą, z ograniczeniem wirtuozerii instrumentalnej i wokalne, z uprzywilejowaną partią organów i chóru. Niektóre z nich powstały z myślą o konkretnej grupie śpiewaczej, co jest związane z działalnością edukacyjną i dobroczynną Moniuszki. Połączył w nich zarówno elementy tradycji – na przykład retorykę muzyczną, jak i cechy romantyczne – chociażby wyrafinowaną harmonikę. Wziął pod uwagę normy liturgiczne oraz charakter pobożności ludowej, uwidaczniając jednocześnie duchowy aspekt utworów. Jego msze w języku polskim są istotnym wkładem w kultywowanie mowy i ojczystych zwyczajów.

Pokażnym zbiorem utworów religijnych Moniuszki są jego pieśni [Chrenkoff, Poniatowska 2020: 475-484]. Wśród nich można wyróżnić kompozycje solowe, kameralne i chóralne, zwykle z towarzyszeniem organów, w języku polskim lub łacińskim. Do dzieł najbardziej związanych z tradycją kościelną należą psalmy (na przykład *Ad te Domine levavi animam meam, Domine ne in furore tuo, Vide humilitatem meam*), motety (*Ecce lignum crucis, Chór sprawiedliwych, Agnus Dei*) i antyfony (antyfona maryjna *Sub tuum praesidium* z akompaniamentem organów, fortepianu lub orkiestry). Moniuszki jest także autorem szeregu hymnów (*Hymn do Matki Boskiej, Hymn do Pana Jezusa, Hymn do św. Stanisława*), modlitw (*Modlitwa: Na skrzydłach pieśni, Modlitwa: O Mario bądź pozdrowiona, Modlitwa: O władco świata*), pieśni (*Pieśń pokutna, Kiedy ranne wstają zorze, Wieczny pokój lirnikowi*) i kantat (*Madonna, Requiem aeternam*). Pieśniom nadawał zwykle formę zwrotkową, zwrotkowo-wariacyjną lub przekomponowaną. Uważnie dobierał teksty, kierując się uczuciami religijnymi, ale również poczuciem misji wobec kraju. W jego pieśniach przeważa modlitwa zbiorowa nad indywidualną – ich liryzm jest przejawem uczuć całej społeczności.

Najmniejszym zbiorem moniuszkowskiej muzyki religijnej są kompozycje instrumentalne przeznaczone na zespół kameralny lub orkiestrę: *Kain*,

Ojciec nasz oraz *Anioł Pański* (w dwóch wersjach). Jednakże elementy sakralne pojawiają się także w utworach świeckich – operach (na przykład *Halka*, *Flis*, *Hrabina*, *Verbum nobile*, *Straszny dwór*) i pieśniach (na przykład *Powrót taty*, *Dziewczynna*, *Dobra Noc*) [Fedyk-Klimaszewska 2019: 94-125]. Kompozytor wyraża w nich żarliwą, pełną nadziei modlitwę skierowaną do Boga. Bohaterowie proszą o opiekę dla siebie i rodziny, troszczą się o chrześcijańskie wychowanie dzieci, znalezienie odpowiedniego kandydata na męża. Moniuszko podkreśla w tych utworach istotną rolę wiary, nadziei oraz miłości do Boga i ludzi.

Z perspektywy członków ruchu odnowy muzyki kościelnej na uznanie zasłużyłby fakt wykorzystania przez Moniuszkę dawnych form i gatunków muzycznych: litanii, mszy, pieśni zwrotkowej, motetów czy kantat. Ponadto w niektórych utworach kompozytor zastosował tekst w języku łacińskich, w większości miejsc podany w czytelny sposób, w fakturze *nota contra notam*. Moniuszko rzadko sięgał do chorału gregoriańskiego, jednak takie opracowania również są widoczne, na przykład hymn *Veni Creator Spiritus* lub motet *Ecce lignum crucis*. Większość pieśni czy mszy ma akompaniament organowy, co czyni je możliwymi do wykonania nawet w niewielkich parafiach. Z drugiej strony do mszy dołączył alternatywne, bogatsze towarzyszenie instrumentów smyczkowych lub dętych. Szczególną wartością dla cecylianismu stanowią towarzyszenia organowe, wydane w ramach serii *Muzyka Kościelna*. W twórczości religijnej kompozytor nie stroni od klasycznych elementów: prostoty połączonej z kunsztem, symetrii w motywice i budowie okresowej, stabilności tonacyjnej, pieśniowej melodyki, rejestrów wygodnych dla wykonawców, wyważonej ekspresji i unikania większych kontrastów [Dąbek 2011: 224-226]. Nawiązuje również do historycznych technik i typów brzmienia, chociażby polichóralności, *ostinato*, josqueniowskich par głosów czy akordów palestriniowskich. Stosuje także figury retoryczne oraz symbolikę muzyczną, między innymi w litaniach i mszach.

Jednak nie wszystkie elementy stylu Moniuszki zyskały uznanie w kręgach reformatorów muzyki kościelnej. Wprost przedstawili swoje zarzuty polscy cecylianiści Józef Surzyński oraz Adolf Chybiński [Surzyński 1885: 34; Bebak 2019: 153]. Skrytykowali wykorzystanie języka narodowego, oddalenie się od stylistyki chorału gregoriańskiego oraz wprowadzanie do muzyki religijnej wyróżników ludowo-narodowych. Wymienione cechy istotnie są widoczne w omawianej twórczości. Moniuszko uznał ludową pieśń religijną, nie zaś chorał gregoriański, za fundament muzyki religijnej i wykorzystywał ją szeroko jako materiał prekompozycyjny, a także części zmienne mszy. Pozwolił

sobie również na nieliturgiczne zmiany kolejności słów lub wezwań, powtórzeń i modyfikacje tekstu w litaniiach czy wspomnianych cyklach mszalnych [Dąbek 2011: 50-53]. Do swojej twórczości religijnej wprowadzał elementy romantyczne: silnie nasyconą brzmieniowo harmonikę, zróżnicowaną motywikę przekształconą z użyciem ewolucjonizmu, chromatykę, brak stabilności tonacyjnej, kontrastującą dynamikę, ekspresję o znaczeniu formotwórczym, technikę wariacyjno-przetworzeniową, w której traktuje poszczególne głosy solowe i chóralne na wzór instrumentów [Dąbek 2011: 225].

PODSUMOWANIE

Ze względu na szereg różnorodnych działań Moniuszko uważany jest dziś za prekursora ruchu cecylińskiego w Polsce [Pośpiech 2020: 398-399]. Przede wszystkim podjął się skomponowania ponad 100 utworów religijnych w duchu sformułowanego przez siebie celu muzyki kościelnej, ograniczając użycie instrumentów innych niż organy, nawiązując do muzyki dawnej oraz dowartościowując religijną pieśń ludową. Moniuszko podkreślił także służebny wymiar muzyki kościelnej oraz dążył do aktywnego i świadomego uczestnictwa wiernych w liturgii. Reformatorskie dążenia kompozytora znalazły potwierdzenie w działalności organizacyjnej – należał do współzałożycieli Towarzystwa św. Cecylii w Wilnie – oraz wydawniczej – doprowadził do publikacji utworów własnych i innych muzyków. Jego twórczość religijna zasługuje na głębokie uznanie dlatego, że istotnie doprowadziła do poprawy stanu muzyki kościelnej. Spełniła zatem zadanie, które stawiali przed sobą cecylianiści.

BIBLIOGRAFIA

- Bebak M., 2019, *Homo religiosus. Twórczość Stanisława Moniuszki w kontekście jego postawy życiowej i wobec dziewiętnastowiecznego kryzysu muzyki kościelnej*, [w:] *Życie – twórczość – konteksty. Eseje o Stanisławie Moniuszce*, red. M. Działek, Warszawa, s. 143-170.
- Chrenkoff M., Poniatowska I., 2020, *Pieśni*, [w:] *Moniuszko Kompendium*, red. R. D. Golianek, Kraków, s. 427-484.
- Dąbek S., 2011, *Twórczość litanijna Stanisława Moniuszki i jej konteksty*, Warszawa.
- Fedyk-Klimaszewska M., 2019, *Elementy sakralne w operach i pieśniach Stanisława Moniuszki*, [w:] *Sakralny wymiar twórczości*, red. M. Karwaszewska, Gdańsk, s. 94-127.

- Filaber A., 2013, *Początki Ruchu Cecylińskiego i jego wpływ na życie muzyczne w Archidiecezji Warszawskiej*, „Warszawskie Studia Teologiczne”, nr 26 (1), s. 127-144.
- Jachimecki Z., 1947, *Muzyka kościelna Moniuszki*, Łódź.
- Krupińska E., 2019, „*Najbardziej niebieska, bo najmniej ziemską ze sztuk pięknych*”, czyli o estetyce sacrum w twórczości Stanisława Moniuszki, [w:] *Sakralny wymiar twórczości*, red. M. Karwaszewska, Gdańsk, s. 9-16.
- Moniuszko S., Notatka o muzyce kościelnej. Rkp Państwowa Biblioteka im. Sałtykowa Szczedrina w Leningradzie, zbiór Waksela nr 366. Cyt. za *Stanisław Moniuszko. Listy zebrane*, s. 619-620.
- Pośpiech R., 2020, *Muzyka religijna*, [w:] *Moniuszko Kompendium*, red. R. D. Golińnek, Kraków, s. 393-426.
- Rudziński W., 1978, *Stanisław Moniuszko*, Kraków.
- Rudziński W., Stokowska M. (red.), 1969, *Stanisław Moniuszko. Listy zebrane*, Kraków.
- Surzyński J., 1885, *Muzyka niekościelna. Stanisław Moniuszko*, „Muzyka Kościelna”, nr 2, s. 34.
- Tarlinski P., 2019, *Muzyka kościelna na Górnym Śląsku w kontekście cecylianismu i przemian społecznych (1868-1918)*, Opole.
- Tusiewicz G., 2000, *Moniuszko Stanisław*, [w:] *Encyklopedia Muzyczna PWM*, red. E. Dziębowska, t. 6, Kraków, s. 303-333.
- Tyrała R., 2010, *Cecyliński ruch odnowy muzyki kościelnej na ziemiach polskich do 1939*, Kraków.
- Węcowski J., 1998, *Muzyka religijna Stanisława Moniuszki*, [w:] *W kręgu muzyki i myśli humanistycznej*, cz. VI, red. M. Demska-Trębacz, „Zeszyty Naukowe Akademii Muzycznej”, nr 40, Warszawa, s. 113-132.

The works of Stanisław Moniuszko in the light of the idea of Cecilianism

Summary: Stanisław Moniuszko, who lived in the years 1819–1872, is one of the most respected Polish composers of the Romantic era. His opera works are widely known, and their author is called the father of Polish opera. We also like some of Moniuszko's songs, collected in the *Domestic Songs*. The composer's work was recently popularized as part of the celebration of 2019 as the Year of Stanisław Moniuszko. The 200th anniversary of his birth was an opportunity to discover and analyze the areas of the composer's activity that had so far been overlooked by researchers. Due to his worldview and the reception of musical works over the last centuries, religious compositions seem especially interesting. In 19th-century Europe, Cecilianism, which was gradually developing, was in the lead in this field. The aim of this paper is to present Moniuszko's religious works in juxtaposition with the ideas of this Romantic movement of church music renewal.

Keywords: Stanisław Moniuszko, Cecilianism, church music, Romanticism

Marek Skoczowski

Wyższa Szkoła Bezpieczeństwa w Poznaniu

ORCID: 0009-0005-7877-0472

e-mail: m.skoczowski1@gmail.com

Współpraca filozofii i teologii. Wspólna droga ku szczęściu

Streszczenie: Występowanie wspólnych zależności teologii i filozofii wynika z obecności tego samego rdzenia zainteresowania, którym jest poszukiwanie prawdy. Przeszkodą w dialogu między tymi dyscyplinami okazuje się sposób jej odnajdywania, bo choć obie poszukują prawdy za pomocą rozumu, to teologowie dodatkowo opierają się na Słowie Bożym. W artykule dokonano analizy encykliki *Fides et ratio* Jana Pawła II, w celu odnalezienia stanowiska Papieża, co do wpływu filozofii na nauczanie teologiczne. Rozważania uzasadnią następującą tezę: wspólne zestawienie teologii i filozofii pozwala na wydobycie doskonalszego potencjału naukowego tych dyscyplin. W jaki sposób istnienie jednej nauki przynosi korzyści drugiej? Mimo różnic zachodzących między nimi, uzupełniają się one we wspólnym kroczeniu ku prawdzie, ponieważ symbiotyczne spojrzenie na problemy poruszane przez filozofię i teologię umożliwia głębsze zrozumienie aksjologicznego wymiaru istnienia, co prowadzi do gruntownego ujęcia sensu życia.

Słowa kluczowe: filozofia, teologia, współpraca, relacje, prawda

Człowiek niejednokrotnie w trakcie swojej egzystencji prowadzi rozważania dotyczące sensu i celu swojego życia. Dzieje się tak, ponieważ jednostka jako istota posiadająca rozum, ukierunkowana jest na zdobywanie jak największej ilości informacji o otaczającym ją świecie po to, aby umożliwić sobie najkorzystniejsze warunki do rozwoju oraz polepszenia komfortu swojego życia [zob. Maslow 1990: 151]. Powyższe procesy są nierozzerwalnie

związane z naturą człowieka i jego wrodzonym instynktem, będącym motorem napędowym do działania, zmierzającym ku osiągnięciu samorealizacji.

Historia ludzkości ukazuje, że mimo ciągłego rozwoju technologicznego oraz poszerzania wiedzy dotyczącej człowieka i wszechświata nadal aktualnym, a także nierozwiązanym dotąd zagadnieniem, z którym mierzy się każdy z nas, jest poszukiwanie celu ziemskiej wędrówki. Nauki szczegółowe nie mają zdolności, aby całkowicie zobrazować ludziom, kim są, jakie najgłębsze pragnienia skrywają oraz co nimi kieruje podczas podejmowania takich, a nie innych decyzji. Wyrażają to słowa Papieża Jana Pawła II: „Dziś człowiek tak często nie wie co nosi w sobie, w głębi swej duszy, swego Serca. Jak często jest niepewny sensu swego życia na tej ziemi. Ogarnia go zwątpienie, które przeradza się w rozpacz” [Wojtyła 2020: 23]. W obliczu tych rozterek człowiek poszukuje odpowiedzi na różne sposoby, które okazują się mniej lub bardziej korzystne.

Filozofia i teologia wychodzą naprzeciw powyższej problematyce, oferując pomoc podczas prowadzenia wewnętrznych starć. Dzięki ich głównemu oraz wspólnemu zadaniu, jakim jest poszukiwanie prawdy, umożliwiają one zgłębienie wiedzy dotyczącej pytań fundamentalnych, będących nieodłącznym elementem ludzkiej natury. Taka działalność motywowana jest uzyskaniem przez człowieka pełni radości, poznaniem swoich najgłębszych potrzeb, odnalezieniem sensu istnienia, zhierarchizowaniem wartości, poszukiwaniem motywacji do działania, a także spełnieniem własnej misji życiowej. Teologia skłania się ku poszukiwaniu prawdy objawionej, absolutnej i niepodlegającej dyskusji, przekazanej na ziemi przez Boga. Natomiast filozofia opiera się na ciągłym dociekaniu i badaniu zasadności twierdzeń, odrzucając ludzkie przekłamania nawarstwiające się przez ponad dwa tysiące lat dziejów człowieka na ziemi. Analiza poniższych źródeł ma na celu uzasadnić następującą tezę.

Wspólne zestawienie teologii i filozofii pozwala na wydobycie doskonalszego potencjału naukowego tych dyscyplin.

Dokonuje się to m.in., dzięki sposobności czerpania inspiracji przez filozofów w stawianiu wcześniej nieporuszanych pytań, tworzonych na bazie gotowych odpowiedzi teologicznych. Natomiast teologia otrzymuje podwójną argumentację, w niektórych swoich twierdzeniach. Jest to możliwe pod warunkiem otwartości na te kwestie i nieunikania dialogu, na co zwraca uwagę Joseph Ratzinger następującymi słowami: „stawianie pytań ponosi klęskę, gdy wraz z udzieleniem odpowiedzi sprawa traci perspektywę. Wiara słyszy odpowiedź, bo podtrzymuje pytanie” [Ratzinger 2005: 25]. Powstało wiele dzieł skupiających się na znaczeniu prawdy, poszukiwanej przez filozofię i teologię. Mimo to nadal brakuje jasno określonych korzyści, jakie posiada relacja oraz

wniosek, które dotyczą współpracy obu nauk. Takie uwagi są niezmiernie potrzebne, gdyż zakres działania bezpośrednio odnosi się do naszego codziennego życia.

Pierwsza część artykułu dotyczy celu powstania encykliki *Fides et ratio* Jana Pawła II. Zostanie poddane analizie jej przesłanie oraz to do kogo zostało skierowane, co umożliwi objaśnienie wartości, jaką dla Kościoła Katolickiego ma współpraca z filozofią i jej przedstawicielami. W dalszej części zostanie zobrazowana różnica między poznaniem filozoficznym a poznaniem z użyciem wiary. Planując wydobyć stanowisko Papieża co do roli teologii i filozofii w życiu człowieka. Kolejno opisane zostaną spostrzeżenia autora encykliki dotyczące przebiegu tworzenia się relacji powyższych nauk oraz prób ich rozdzielania, które okazały się pogwałceniem wspólnego dobra. Działalność szkół pozwoli zauważyć, jakie oddziaływanie na jakość ludzkiego życia, posiadają rozważania i przemyślenia egzystencjalne. Poprzez pochylenie się nad formą przeprowadzanych zajęć na studiach teologicznych oraz sposobie nauczania zostanie wskazane, że wiedza przyswajana przez studentów teologii u swoich podstaw, posiada charakter w znacznej mierze filozoficzny, co jest kluczowe dla prawidłowego zrozumienia prawd objawionych. Na końcu zostanie przedstawiony stosunek Papieża Polaka, co do znaczenia filozofii podczas ludzkiej wędrówki, dzięki zawartym w encyklice porównaniom.

ENCYKLIKA *FIDES ET RATIO* – WOŁANIE O BRATERSKĄ RELACJĘ

Uprawianie filozofii i teologii jest nieoderwalną częścią wędrówki każdego człowieka już od początków kultury. W historii świata możemy dostrzec, że działalność wybitnych naukowców zajmujących się poszukiwaniem prawdy, stała się autorytetem dla jednostek szukających odpowiedzi na pytania filozoficzne i teologiczne, będąc dla wielu osób drogowskazem w codziennych wyborach. Rozważania poruszające powyższe zagadnienie, które dotyczy problematyki pytań egzystencjalnych, a także potrzeby współpracy w symbiotycznym poszukiwaniu prawdy przez filozofię i teologię, zostały zawarte w encyklice *Fides et ratio* autorstwa Jana Pawła II. Mimo piastowania przez niego stanowiska Biskupa Rzymu, który jest niejednokrotnie uważany za głównego krzewiciela teologii, od najmłodszych lat w jego ogromnym zainteresowaniu leżała filozofia, a w szczególności postać św. Augustyna z Hippony. Działalność św. Augustyna była inspirowana filozofią grecką, gdzie szczęście

człowieka jest celem, a filozofia powinna zajmować się jego poszukiwaniem [zob. Chudy 2005: 223]. Liczne dzieła Karola Wojtyły podkreślają, jak istotne jest filozofowanie, nie tylko w codziennym życiu, ale również w nauczaniu teologicznym.

Encyklika to forma komunikacji papieża ze swoimi biskupami, a także wiernymi. Zawiera się w niej przekazy dotyczące działalności kościoła, spraw społecznych, życia chrześcijańskiego i doktryn. Jest to niewerbalny środek przekazu, umożliwiający dotarcie do szerokiego grona osób. Zawarte w owej księdze informacje skierowane są do ordynariuszy Kościoła Katolickiego, czyli przedstawicieli najważniejszego biskupa – papieża. Jest on we wspólnocie Rzymsko-Katolickiej reprezentantem Jezusa Chrystusa na Ziemi. Zgodnie z dekretem o pasterskich zadaniach biskupów, ich rolą jest: „nadawać trwałość dziełu Chrystusa, wiecznego Pasterza”, [aby – M.S.] [...] nauczali wszystkie narody, by uświęcali ludzi w prawdzie i żeby byli ich pasterzami” [Net1]. Ową funkcję określa się jako nauczanie ludzi życia w umiłowaniu prawdy, które ma doprowadzić ich do zbawienia, tzn. egzystencji w jedności z Bogiem bez grzechu. Tytuł dzieła Jana Pawła II pochodzi od łacińskich słów *fides* „wiera”, czyli „przekonanie, że coś jest prawdą” [Net2] oraz *ratio* „rozum” – „właściwa człowiekowi zdolność myślenia, poznawania świata, analizowania i wyciągania wniosków” [Net3]. Przepisana Encyklice nazwa wręcz jednoznacznie przekazuje odbiorcy wiadomość co do jej zawartości. Zestawia ze sobą dwa filary, na których wspiera się medytowanie nad prawdą. Owa prawda jest rozumiana bardzo szeroko, co więcej nie została niejednoznacznie określona. Zarówno jak poznanie własnego wnętrza, Boga oraz odpowiedzi dotyczących sensu i celu istnienia.

Dedykowanie dzieła swoim kapłanom ma na celu wypracowanie podążania wspólną ścieżką, w postrzeganiu rozumu obecnego przy nauczaniu wiary. Papież Polak określa w encyklice stanowisko i podejście wspólnoty do relacji między wiarą a rozumem, przekazuje swoje refleksje i spostrzeżenia. Zauważamy w niej również apele do przedstawicieli nie tylko kościoła katolickiego oraz teologów, ale również do wszystkich naukowców, w szczególności wykładowców filozofii. Głos Biskupa Rzymu był bardziej słyszalny niż do tej pory. Sposób komunikacji Papieża jest wyjątkowy. Oryginalność ta polega na umiejętności dobierania rodzaju nauczania w zależności do przekonań, narodowości, przynależności oraz wykształcenia odbiorcy, zachowując przy tym poczucie równości i poszanowania. Forma przekazu różni się od dotychczasowych prezentacji, ściśle związanych z katolickimi doktrynami używanymi przez kapłanów, ponieważ naucza wiary również przy pomocy rozumu, uważając go

jako środek do argumentacji tez teologicznych, co budziło nierzadko kontrowersję wśród członków wspólnoty. Używane słowa są zrozumiałe dla wszystkich, nawet mniej wykształconych przedstawicieli struktur społecznych [zob. Wojak 2010: 98].

Wojtyła odszedł od formy monologicznej wypowiedzi, jaką do tej pory często stosowali jego poprzednicy, zamieniając ją w dyskusję: „zdarzało się jednak, że zwłaszcza podczas spotkań o miej oficjalnym charakterze, nadawca był zmienny, ponieważ monolog przeradzał się w dialog” [Jankosz 2019: 186]. Twórczość Papieża opierała się często na logicznym rozumowaniu, co umożliwiało przekazanie myśli w sposób klarowny i bezpośredni. Nieoceniowym w jego dorobku naukowym było podejście do prawdy, gdyż uważał ją za wartość uniwersalną, a nie absolutną. Opierał się często na stanowiskach filozofów będących ateistami, podkreślając wspólne dążenia i przesłania. Polemicznie odnosił się do swych oponentów, wskazując, że ich punkt widzenia jest tylko częściowo trafny, po czym postulował rozważenie zagadnienia z szerszej perspektywy, co według niego pozwalało na głębsze zrozumienie rozważanego problemu.

Często egoistyczne spojrzenie na własne przedsięwzięcia, przyćmiewa rolę współdziałania w poszukiwaniu odpowiedzi. Pożytek wynikający z zależności, jaki kreuje teologia i filozofia, umożliwia szersze spojrzenie na poruszaną problematykę. Wzajemne oddziaływanie polega na relacji braterskiej oraz nawiązywaniu dyskusji. Natomiast pokorne wsluchiwanie się w głos sprzeciwu, jest drogą ku osiągnięciu obiektywnej samokrytyki i nakłania do kontemplacji nad wprowadzeniem potrzebnych zmian. Jedną z najważniejszych informacji zawartych w *Fides et ratio* dotyczy możliwości wyboru różnych dróg, którymi można podążać po to, aby odnajdywać prawdę o Bogu i sobie samym. Poszukując prawdy, człowiek rozwija się, ubogacając swoje życie poprzez nadawanie mu sensu. Nie zawsze jest to możliwe do zrealizowania. Zwraca na to uwagę Bogdan Czupryn, odnosząc się do przesłania zawartego w encyklice w taki sposób: „encyklika nie tylko zbiera doświadczenia minionego czasu, ale przede wszystkim wskazuje drogę autentycznego rozwoju człowieka; człowieka, który u schyłku wieku, bogaty różnymi osiągnięciami własnego geniuszu, jednocześnie tak często staje zagubiony i pełen lęku” [Czupryn 2000: 73]. Wojtyła nie zaprzecza możliwości osiągnięcia szczęścia w życiu człowieka, który nie stosuje się w pełni do nauczania Kościoła. Daje do zrozumienia, iż stawianie sobie fundamentalnych pytań dotyczących swojej egzystencji doprowadza do ciągłego rozwoju duchowego, a więc do osiągania radości. Ponadto wyłania z relacji teologii i filozofii obraz braterskiego działania w poszukiwaniu

odpowiedzi, gdzie człowiek i jego szczęście jest głównym zainteresowaniem. Podkreśla zgubne działanie pychy, która stawia błędne i niepełne spojrzenie na rzeczywistość. Jednym z najważniejszych czynników dla teologii jest dążenie do poznania podstawowych prawd o życiu człowieka, co może pomóc w uzyskaniu wiary i zrozumieniu przekazów zwartych w Ewangelii.

JEDNA PRAWDA, RÓŻNE ŚCIEŻKI POSZUKIWAŃ

Ludzie nieustannie szukają – chcą poznać prawdę, nie zdając sobie do końca sprawy z jej złożoności. Aktualnie według wymagań większości powinna ona zostać przedstawiona w sposób logiczny, możliwy do weryfikacji i niepodważalny. Wywierane przez filozofów naciski, dotyczące norm naukowości, jakimi są według Arystotelesa: uczciwość, sumiennosc i myślenie precyzyjne [zob. Krąpiec 1964: 120] powodują, iż teologiczne problemy badawcze można przystępniej rozwiązać. Dzięki temu dysponują logiczną strukturą przekazu, są sumiennie i rzetelnie argumentowane, poddawane weryfikacji, a także dostępne dla większego grona naukowców. Partnerskie relacje jakowo wykluczają popełnienie błędów przy wyciąganiu wniosków, co ugruntowuje wiarygodność kierowania się kryteriami akademickimi, a nie dogmatami bądź fantazją. Sprzyja to przeprowadzaniu badań, przez zapożyczanie metod, refleksji i pomysłów oraz wywieranie nacisku, co do potrzeb aktualizacji zbioru wiedzy. Niemożliwe jest stworzenie jednej prawdy uniwersalnej dla obu nauk, ponieważ występuje w nich element wiary i rozumu. Teolodzy poszukują prawdy za pomocą wiary, natomiast Ci drudzy dzięki rozumowi. Prawda objawiona nie jest możliwa do pełni poznania przez rozum, uważa się ją za dar dany przez Stwórcę. „To podwójne poszukiwanie odróżnia od siebie poznanie teologiczne, płynące z wiary, od poznania czysto rozumowego, filozoficznego, uznaje zarazem, że oba te kierunki poznania spełniają się w mądrościowym charakterze osobowego poznania” [Chrobak 2012: 178]. Główną różnicą, która tłumaczy i pozwala zrozumieć rozbieżność w działalności obu nauk, jest właśnie wiara, obecna w nauczaniu teologicznym. Niemożliwa do pojęcia ludzkim intelektem, ograniczająca logiczną analizę filozoficzną, ale niezbędna przy poszukiwaniu celu osobowego istnienia przez nauczanie Kościoła. Naturalne jest, że podążanie odmienną drogą poszukiwania, rodzi pomiędzy naukami konflikty, budzi kontrowersje i prowadzi do nieporozumień. Pozornie te negatywne skutki, przyczyniają się jednak do relacji partnerskiej w poszukiwaniu wspólnej ścieżki działań naukowych.

Papież zauważa, że zgodnie z przesłaniem Soboru Watykańskiego I: „prawda poznana w drodze refleksji filozoficznej oraz prawda Objawienia ani nie są tożsame, ani też jedna nie czyni zbyteczną drugiej” [Wojtyła 1998: 6]. Jednoznacznie świadczy to o różnicach w porządku poznania. Jasno została określona odmienność drogi poszukiwania, która mimo wszystko nie powoduje podważania autentyczności i zasadności drugiej. Wręcz przeciwnie, zaważona zostaje wielka wartość podwójnej argumentacji. Taka działalność ma swoją przyczynę, którą jest kierowanie działań w taki sposób, aby przynosiły one dobra człowiekowi.

Człowiek przekracza granice poszczególnych dyscyplin wiedzy, tak aby ukierunkować je ku owej Prawdzie i ku ostatecznemu spełnieniu swojego człowieczeństwa. Można tutaj mówić o solidarności różnych dyscyplin naukowych w służbie człowiekowi i odkrywaniu coraz pełniejszej prawdy o nim samym i otaczającym go świecie [Wojtyła 2015: 986].

Teologia uznaje poznanie proponowane przez filozofów za niepełne, zależne od granic rozumu, dla którego istnieją ograniczenia, natomiast narzędzia poznania filozoficznego opierają się na wątpliwej zmysłowości. Nie jest ona w stanie pojąć całej, metafizycznej, przerastających ludzkie pojęcie problematyki prawdy. Pełniejsze doświadczenie poznawcze jest możliwe tylko wtedy, gdy obecna jest w nim wiara. Użycie wiary podczas tego procesu wymaga od osoby poszukującej całkowitego zaufania do objawionego przez Boga słowa, dochodzi wtedy do otwarcia ludzkiego umysłu, kreując nowe horyzonty.

RÓŻNICE JAKO PRZESZKODA I PODPORA

Forma komunikacji między wierzącymi i niewierzącymi, nie mogła opierać się wyłącznie na świadectwach proroków, jak miało to miejsce w starożytności, ale również na naturalnym poznaniu Boga. Dlatego w ramach szukania konsensusu teolodzy przytaczali nauczania najpopularniejszych filozofów danej epoki. Osoby niewierzące nie zaspakajały się jedynie biblijnym nauczaniem, potrzebowali oni logicznego wytłumaczenia autentyczności danej tezy. To właśnie pierwsi filozofowie mieli za zadanie pozabawienie wiary jej mitologicznego podejścia do bóstwa. Starali się odnajdywać racjonalne dowody potwierdzające boskie prawdy. Szukali oni powiązań między rozumem oraz wiarą. Takie działania doprowadziły do nawiązania dialogu między naukami. Niezaprzeczalnie religia umocniła w ten sposób swoją wiarygodność,

ponieważ stała się dostępną dla poznania rozumem, zauważa to Jan Paweł II: „Oddzielono od religii warstwę przesądów i przynajmniej częściowo oczyszczono ją na drodze analizy racjonalnej” [Wojtyła 1998: 36].

Istniało jednak wielkie zagrożenie, gdyż dochodziło do pojmowania filozofii nie jako nauki lub mądrości, ale jako obszar tajemniczy i mistyczny – możliwy do zgłębienia dla wybranych osób. Powodowało to, że ludzie kierowali się nauczaniem, zapominając, że jej źródłem jest człowiek, a nie Chrystus. Następstwem tego było pojawienie się licznych sporów, powodując przeszkodę do nawiązania szybkiej współpracy [zob. Szałata 2014: 1]. Początkowo chrześcijanie podchodzili nawet sceptycznie do filozofii. Uważając, że ich głównym zadaniem jest głoszenie przesłania o zmartwychwstałym Panu, w celu oczyszczenia z grzechu swoich braci. Natomiast filozofowie, postrzegali wyznawców Jezusa jako osoby oślepienie swoimi wierzeniami, które nie chcą podejmować dialogów, ze względu na możliwość podważenia ich racjonalności nauczania. Cechowali się oni obojętnością w stosunku do filozofii. Powyższe przypadki opóźniły działanie na gruncie wzajemnego wspierania się i spowodowały powstanie niejednokrotnie niepotrzebnych kłótni. Oczywiście było to, że każda z nauk może przynieść drugiej korzyści, więc zwalczano przeciwności, dochodząc do porozumienia; co pokazują następujące słowa: „wiara domaga się, aby jej przedmiot został poznany przy pomocy rozumu, rozum osiagając szczyt swoich poszukiwań, uznaje, jak konieczne jest to, co ukazuje wiara” [Wojtyła 1998: 25]. Dopiero współpraca jest w stanie wydobyć możliwość pełnego poznania.

Osiągnięcie korzyści we współpracy, wymaga spojrzenia na obie nauki jako dwa osobne instrumenty. Nie można połączyć ich ze sobą, ponieważ dojdzie do utraty zasadności argumentacji głoszonych prawd. Teologia nie ma swojej filozofii, więc nie dyktuje poprawności danych twierdzeń, odrzucając inne. Każdy posiada autonomiczny sposób przeprowadzania badań oraz własne zasady. Filozofia staje się autentyczna, gdyż działając rozumem w naturalny sposób, wykorzystuje swoje narzędzie poszukujące prawdy. Zatem dowiadujemy się, że samodzielność działań jest niezbędna do funkcjonowania filozofii, Kościół nie może narzucać swoich metod i zasad, jeżeli dążenia do poznania prawdy mają być rzetelne. Natomiast teolodzy powinni zabierać głos, jeżeli zauważą twierdzenia i sposób edukacji całkowicie zbieżny z założeniami prawdy objawionej. Co miało miejsce w nowożytności. Niewątpliwie jest, że człowiek w swoich działaniach, mimo najlepszych chęci, jest skłonny popełniać błędy i fałszywie interpretować fakty. Niepodważalnym prawem teologii jest możliwość, sprzeciwu nie wtedy, jeżeli zauważy się wyłącznie niedociągnięcia

w wywodzie filozoficzny, ale gdy zagrożone jest „właściwe rozumienie prawd objawionych oraz gdy tworzy się fałszywe i jednostronne teorie, które rozpowszechniają poważne błędy, naruszające prostotę i czystość wiary Ludu Bożego” [Wojtyła 1998: 30]. Taka interwencja jest w pełni uzasadniona, pozwala na znalezienie dialogu poprzez podkreślenie tego czego prawda objawiona nie jest w stanie zaakceptować, ze względu na jednoznaczną sprzeczność. Tworzy się wtedy swego rodzaju kodeks, w którym zawarte są wskazówki mówiące o wymogach kreowanych przez spojrzenie wiary. Nie należy rozumieć tego jako atak, lecz jako wyciągniętą dłoń, umożliwiającą zastanowienie się nad autokrytyką i korektą popełnionych błędów oraz pomagająca nie przekraczać cienkich granic refleksji.

FILOZOFIA – POMOCNA DŁOŃ W DOZNAWANIU BOGA

Natura człowieka skłania go niejednokrotnie do refleksji filozoficznych. Dlatego od najmłodszych lat rozum człowieka poszukuje odpowiedzi na nurtujące go pytania. Zdaniem teologów takie procesy mogą przyczyniać się do odkrycia oczywistych prawd, których naucza Kościół. Objawienie daje jedynie pełniejszy obraz i otwiera rozum na refleksję metafizyczną. Sprawiając, że ograniczone horyzonty działalności filozofów, nagle stają się być bardziej zrozumiałe. Jest to droga, która pozwala przygotować się na przyjęcie wiary. Jej tajniki nie są już abstrakcyjne, lecz zdają się tłumaczyć, ograniczenia w pojmowaniu prawdy. Zauważa to św. Augustyn: „Jeżeli usuwamy przyzwolenie rozumu, usuwamy wiarę, ponieważ bez przyzwolenia rozumu nie można wierzyć” [Św. Augustyn 1971, 61]. Dlatego nie można mówić o oddzieleniu wiary i rozumu. Prawidłowe ich postrzeganie i wykorzystywanie, tworzy jedną spójną całość. Jest łącznikiem dla osób wierzących i niewierzących, ułatwiając podjęcie wspólnych działań w poszukiwaniu autentyczności refleksji.

Autorytetem teologów na całym świecie jako wzór we współpracy teologii i filozofii, niezmiennie jest św. Tomasz, co pokazują następujące słowa Papieża: „[...] potrafił on bronić radykalnie nowych treści przyniesionych przez Objawienie, nie łamiąc nigdy zasad, jakimi kieruje się rozum” [Wojtyła 1998: 46]. Jego przykład mógłby się stać busołą w poszukiwaniu i tworzeniu się filozofii współbrzmiącej z nauką Kościoła, automatycznie znajdując płaszczyznę wspólnych spotkań i powodem do odkrycia uniwersalnego języka.

Warte uwagi przy obrazowaniu wspólnych pozytywnych aspektów łączących filozofię i teologię, jest pochylenie się nad formą prowadzonych zajęć

dla kandydatów do kapłaństwa, a także przyszłych teologów. Przyszli absolwenci na samym początku swojej ścieżki seminaryjnej i studenckiej, uczęszczają na zajęcia filozoficzne. Program przewiduje studium filozoficzne jako podstawę kształtowania się w uczniach umiejętności stawiania odpowiednich pytań, przeprowadzania rozważań, poszukiwania odpowiedzi oraz prawidłowego postrzegania pragnień. W swojej encyklice *Fides et ratio* opisał zależności w następujący sposób:

Pragnę stanowczo potwierdzić, że studium filozofii jest podstawowym i nieodzownym elementem w strukturze studiów teologicznych i w formacji kandydatów do kapłaństwa. Nieprzypadkowo program studiów teologicznych (curriculum) przewiduje, że ma je poprzedzać pewien okres przeznaczony w głównej mierze na studium filozofii. Praktyka potwierdzona przez Sobór Luterski V, sięga korzeniami do doświadczeń zgromadzonych w średniowieczu, kiedy to dostrzeżono potrzebę łączenia w harmonijną całość wiedzy filozoficznej i teologicznej [...] [Wojtyła 1998: 36].

Najlepszą ścieżką do zgłębiania wiedzy przez przyszłych teologów jest rozpoczęcie kształcenia od doświadczenia filozofii zgodnie z myślą, iż bez poznania filozofii nie można rzetelnie zajmować się teologią. Szukanie harmonijnej współpracy w poszukiwaniu prawdy, kreuje w studentach potrzebę dialogu oraz pobudza do tworzenia wspólnego środka przekazu poprzez naukowe zasady i punkty odniesienia. Papież w słowach końcowych swojej encykliki kieruje do kapłanów apel. Jest on związany z przygotowaniem, przyszłych głosicieli Ewangelii, aby przekazywanie prawdy wiary było głębokie i naturalne, zgodne z aktualnymi potrzebami, Podkreślił, że: „nie należy zapominać o poważnym obowiązku odpowiedniego przygotowania zespołu wykładowców, mających nauczać filozofii w seminariach i na fakultetach kościelnych” [Wojtyła 1998: 60]. Dobór kadry pedagogicznej tych uczelni ma kluczowy wpływ na kształtowanie się sposobów nauczania Kościoła. Nauczyciel rzetelnie podchodzący do swoich zadań potrafi zgodnie z doktryną Soboru Watykańskiego II i późniejszych rozporządzeń, prawidłowo wskazać właściwe ścieżki rozwoju duchowego.

Potwierdzeniem faktu, jak ważna dla Papieża Polaka była filozofia i uznania jej niepodważalnej roli w zrozumieniu teologicznego nauczania, jest porównanie znajdujące się na ostatnich stronach dzieła. Przypisuje się filozofii te samego zadania, które otrzymała Maryja od Boga za pośrednictwem Anioła Gabriela. Kobieta ta nazywana również przez wiernych Stolicą Mądrości jest kluczową postacią dla Kościoła Katolickiego oraz symbolem nieskazitelności

człowieczeństwa oraz autentyczność. Krytyczność filozofii i Maryi stwarza możliwość pełniejszego poznania samego Stwórcy. Dzięki metafizycznym spotkaniu się z Bogiem, poprzez otrzymanie prawdy objawionej, która staje się prawdą możliwą do okiełznania ludzkim rozumem. Jednocześnie spełniając swoje zadania względem teologii postać Maryi i filozofia, pozostają wolne w swoim podążaniu. Nie zabiera się im prawa decydowania i własnej realizacji w sposób autonomiczny. Uzyskiwanie wzniosłych celów jest wówczas nadal możliwe, gdyż teologia jest daleka od narzucania własnych kierunków myślowych, mogących wpływać na pogwałcenie moralnego i niezbywalnego daru samostanowienia o sobie.

ZAKOŃCZENIE

Powyższy artykuł skłania do zastanowienia się nad tym, jak ważna jest współpraca filozofii i teologii. Dzieje się tak, ponieważ poszukiwanie przez nauki prawdy jest szansą na znalezienie szczęścia. Wspólne zestawienie teologii i filozofii pozwala na wydobycie doskonalszego potencjału naukowego tych dyscyplin – tak brzmi teza niniejszego artykułu, którego celem jest zajęcie stanowiska w sprawie bardzo złożonej relacji między dwoma dyscyplinami akademickimi, poprzez przywołanie stanowiska Jana Pawła II z encykliki *Fides et ratio*. Skierowany przez Papieża apel o wypracowanie wspólnego stanowiska Kościoła, odnoszącego się do rozumu obecnego w nauczaniu filozoficznym, przyczynił się do osiągnięcia owocnego dialogu między naukami. Ponadto Jan Paweł II zauważył, iż poszukiwanie prawdy za pomocą rozumu i wiary, mimo swoich różnic, umożliwia człowiekowi odnajdywanie odpowiedzi na pytania egzystencjalne, niejednokrotnie wykorzystując możliwość podwójnej argumentacji w stawianych przez filozofię i teologię twierdzeniach. Natomiast autonomiczny sposób działalności obu dyscyplin, pozwala im na wyrażanie sprzeciwu w sytuacji, gdy nie zgadzają się ze sprzecznymi dla siebie założeniami, tym samym prowadząc do nawiązania dyskusji o swoich spostrzeżeniach. Działalność filozoficzna, która posługuje się rozumem, przystępniej zdaje się tłumaczyć tajniki prawdy, co sprzyja refleksji, pomocnej w przygotowaniu się na przyjęcie wiary. Encyklika *Fides et ratio* zawiera cenne wskazówki dotyczące podejmowania braterskiej współpracy, stwarzając w ten sposób środowisko przyjazne do wymiany doświadczeń i wiedzy w zakresie swojej działalności, rozszerzając w ten sposób umiejętności patrzenia perspektywicznego. Obie nauki z takiej relacji wynoszą dla siebie korzyści naukowe, a poszukiwanie prawdy razem, okazuje się łatwiejsze niż w pojedynkę.

BIBLIOGRAFIA

- Augustyn św., 1971, *Łaska, wiara, przeznaczenie*, red. W. Eborowicz, Poznań.
- Chudy W., 2005, *Filozofia personalistyczna Jana Pawła II (Karola Wojtyły)*, „Teologia polityczna”, nr 3, s. 233-252.
- Czupryn B., 2000, *Poznanie pełnej prawdy o człowieku według Fides et ratio*, „Człowiek w kulturze”, nr 13, s. 73-81.
- Gilson E., 1968, *Filozof i teologia*, przeł. J. Kotsa, Warszawa.
- Gogacz M., 1974, *Filozofia człowieka według teologii*, „Studia Theologica Varsavien-sia”, nr 12, s. 177-192.
- Jankosz M., 2018, *Sytuacje komunikacyjne publicznych wystąpień Jana Pawła II podczas I pielgrzymki do Polski*, „Polonia Sacra”, t. 22, s. 183-194.
- Krapiec A. M., 1964, *Zagadnienie przedmiotu „Metafizyki” Arystotelesa*, „Roczniki Filozoficzne”, t. 12, z. 1, s. 17-26.
- Maslow A., 1990, *Motywacja i osobowość*, przeł. J. Radzicki, Warszawa.
- Morales J., 2009, *Wprowadzenie do teologii*, przeł. P. Rak, Kraków.
- O'Malley J. W., 2011, *Co się zdarzyło podczas Soboru Watykańskiego Drugiego*, przeł. A. Wojtasik, Kraków.
- Pieper J., 1994, *O trudnościach wiary – dzisiaj. Rozprawy i mowy*, tłum. P. Waszczenko, T. Kononowicz, Warszawa.
- Ratzinger J., 2005, *Prawda w teologii*, przeł. M. Mijalska, Kraków.
- Schmidt J., 2006, *Teologia filozoficzna*, przeł. P. Domański, Kęty.
- Stachewicz K., 2013, *O filozofii chrześcijańskiej. Kilka uwag z perspektywy historycznej i futurologicznej*, „Logos i Ethos”, nr 2, s. 219-234.
- Stachewicz K., 2021, *Kilka refleksji o współczesnych odniesieniach filozofii do teologii*, „Teologia przyszłości – przyszłość teologii”, nr 16, s. 9-27.
- Stępień A. B., 2019, *Wstęp do filozofii*, wyd. 5, Lublin.
- Tischner J., 1970, *Schytek chrześcijaństwa tomistycznego*, „Znak”, nr 187, s. 1-20.
- Wojtak M., 2010, *Wybrane przemówienia papieskie w analizie genologicznej*, [w:] *Karol Wojtyła – Jan Paweł II. Słowa prawdy i życia*, red. K. Ożóg, B. Taras, Rzeszów, s. 97-106.
- Wojtyła K., 1998, *Fides et ratio*, Kraków.
- Wojtyła K., 2005, *Przemówienie wygłoszone z okazji sześćsetlecia Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Jagiellońskiego*, Kraków 8 czerwca 1997, „Pielgrzymki do Ojczyzny 1979-1983-1987-1991-1995-1997-1999-2002, Przemówienia, homilie”, Kraków, s. 983-990.
- Wojtyła K., 2020, *Cytaty Świętego Jana Pawła II*, Warszawa.

Źródła internetowe:

- Net1, *Dekret o pasterskich zadaniach biskupów w Kościele „Christus Dominus”*, [w:] <http://ptm.rel.pl/czytelnia/dokumenty/dokumenty-soborowe/sobor-watykanski-ii/172-dekret-opasterskich-zadaniach-biskupow-w-kosciele.html> [dostęp: 10.09.2022].
- Net2, <https://sjp.pwn.pl/sjp/wiara;2535574.html> [dostęp: 10.09.2022].
- Net3, <https://sjp.pwn.pl/sjp/rozum;2517485.html> [dostęp: 10.09.2022].
- Net4, Błaszczyk M., 2017, *O problemie relacji między filozofią a teologią*, [w:] <http://hdl.handle.net/1320/6638> [dostęp: 10.09.2022].
- Net5, *Konstytucja dogmatyczna o Kościele, „Lumen gentium”*, [w:] <http://ptm.rel.pl/czytelnia/dokumenty/dokumenty-soborowe/sobor-watykanski-ii/113konstytucjadogmatyczna-okosciele-lumen-gentium.html> [dostęp: 20.11.2022].

Cooperation of Philosophy and Theology: The Common Path to Happiness

Summary: The occurrence of common dependencies of theology and philosophy comes from the same core of interest, which is a search for truth. The barrier to dialogue between these disciplines is precisely how they find it. Despite the fact that both of them are searching for truth using one's reason, it is the theologians that are depending on God's Word additionally. The article analyzes encyclic *Fides et ratio* by John Paul II in order to find where the Pope stands on the impact of philosophy on theological teaching. The advisements justify the following thesis: common collation of theology and philosophy allows bringing out fuller potential of both humanities. How the existence of one can be beneficial to the other? Despite the differences that occur between them, they complement each other in a joint path towards the truth, because the symbiotic look at problems that philosophy and theology are touching on allows a deeper understanding of the axiological matter of existence that leads to a more profound take on a meaning of life.

Keywords: philosophy, theology, cooperation, relations, truth

Piotr Nowara

Akademia Humanitas w Sosnowcu

ORCID: 0000-0001-9064-8115

e-mail: nowara-piotr@o2.pl

Uzależnienia młodzieży w ocenie moralności chrześcijańskiej

Streszczenie: W artykule przedstawiono aspekty uzależnienia młodzieży w ocenie moralności chrześcijańskiej. W części początkowej pracy opisano uzależnienia młodzieży, wskazano pojęcia i charakterystykę uzależnienia. W kolejnych rozdziałach opisano zjawisko uzależnienia w kontekście degradacji osoby ludzkiej. Następnie wykazano, że uzależnienie stanowi wykroczenie przeciw Bogu, a także bezspornie jest krzywdą wobec wspólnoty Kościoła. Podjęty temat jest wciąż – niestety – aktualny. Obecnie niewiele jest prac, oceniających uzależnienie od strony *stricte* teologiczno-moralnej co z pewnością może stanowić *novum* i ciekawy punkt odniesienia zwłaszcza dla osób wierzących.

Słowa kluczowe: wiara, uzależnienia, środki psychoaktywne, alkohol, narkotyki, dojrzewanie, wspólnota Kościoła, ocena teologicznomoralna

WSTĘP

Człowiek nie jest istotą statyczną, ale nieustannie rozwijającą się. Jest to szczególnie widoczne w okresie dorastania, dojrzewania człowieka, kiedy zmiany obejmują nie tylko psychikę i sferę cielesną, ale również duchowość, religijność. Młody człowiek nie zawsze potrafi zmierzyć się z ewolucją swojego ciała i umysłu, szybko frustruje się niemożnością panowania nad sobą. Szuka zapomnienia w alienacji lub przeciwnie w kontakcie z drugim człowiekiem. Dokonuje tego nierzadko wspomagając organizm środkami psychoaktywnymi,

które zmieniając jego świadomość wprowadzają w pożądaný stan pobudzenia lub rozluźnienia. Wielu młodych ludzi niestety szybko przyzwyczajają się do stylu życia, który nakreśla narkotyki, alkohol, a nawet papierosy. Konieczność zażycia środków odurzających staje się tak duża, że młoda osoba nie potrafi normalnie funkcjonować, nie zaspokajając jej. Uzależnienie zaczyna określać sposób myślenia i działania wielu młodych osób, nałóg staje się problemem powszechnym, bolączką dorastających ludzi.

Przemiany społeczne i ekonomiczne sprawiły, że substancja psychoaktywna przestała być postrzegana jako środek, który stanowi zagrożenie dla człowieka. Obecnie próbuje się przedstawiać narkotyki jako używkę tego samego rodzaju co kawa. Picie piwa, a właściwie upijanie się alkoholami niskoprocentowymi, przestało już dziś budzić zdumienie i niepokój. Wzrastająca liczba młodych osób uzależnionych – od narkotyków, alkoholu, papierosów ilustruje dramat człowieka dorastającego, który nie znajduje sensu życia. Brak punktu odniesienia stanowi przyczynę szukania uzasadnienia własnego istnienia, podejmowania wysiłków i trudów w substancjach, które jedynie zmieniają rzeczywistość w człowieku, ale nie poza człowiekiem. Wydaje się zatem, że uzależnienie staje się problemem współczesnego dorastającego człowieka, i to nie tyle problemem indywidualnym, ale społecznym. Uzależnienie jawi się więc jako temat, który niewątpliwie pozostaje ważny i aktualny. Człowiek, który ufność zaczyna pokładać w środkach odurzających wydaje się sprzeciwiać własnej naturze. Nałóg nie jest bowiem naturalnym stanem, w którym człowiek żyje. Jest raczej oderwaniem człowieka od rzeczywistości i postawieniem go w iluzorycznym świecie przyjemności i szczęścia. Człowiek został stworzony w wolności i do wolności. Wszelkie zaś przywiązanie, które ogranicza swobodę jego działania zdaje się mieć negatywny wpływ. Konieczna staje się więc próba spojrzenia na zjawisko uzależnienia w świetle chrześcijańskiej moralności.

Współczesne uzależnienia młodzieży

Dorastanie młodego człowieka jest rzeczywistością skomplikowaną. Właściwie nie ma osoby, która nie mogłaby powiedzieć, że w swoim życiu przeżywała bunt, czuła się odrzucona, niepotrzebna. Wchodzenie w dorosłość, dojrzewanie społeczne, intelektualne, emocjonalne wiąże się ze znacznym stresem, z którym młodzi ludzie często nie potrafią sobie poradzić. Ucieczką dla wielu stają się substancje, ale także określone zachowania, bez których młody człowiek nie umie już normalnie żyć. Dochodzi wówczas do uzależnienia.

Zjawisko to stało się przedmiotem analizy niektórych dziedzin nauki, zwłaszcza psychologii. Jednak i teologia, szczególnie teologia moralna, jest niejako zainteresowana tą problematyką.

Pojęcie i charakterystyka uzależnienia

W języku polskim słowa „uzależnienie” i „nałóg” bywają używane zamiennie. Wydaje się jednak, że nie jest to właściwe rozwiązanie. Każdy człowiek w określonym etapie swojego życia odczuwa chęć sięgnięcia po alkohol. Nie każde spożycie substancji spowoduje nieustanną chęć zażywania. Można więc przyjąć, że o problemie uzależnienia można mówić dopiero, gdy człowiek nie potrafi kontrolować używania alkoholu lub innych substancji [Teesson, Degenhardt, Hall 2005: 11]. Brak kontroli wiąże się ze zdobywaniem oraz używaniem alkoholu i innych substancji w czasie, który jest nieproporcjonalny do innych zajęć człowieka. Pojawia się coraz większa tolerancja, co powoduje konieczność przyjmowania coraz większych dawek. Nagłe odstawienie używek często prowadzi do wystąpienia objawów odstawiennych [Teesson, Degenhardt, Hall 2005: 11]. Wydaje się, że rozważając problem nadmiernej zależności organizmu od alkoholu lub innych substancji właściwe będzie posługiwanie się pojęciem „uzależnienia” a nie „nałogu”. Zgodnie z wytycznym Światowej Organizacji Zdrowia (WHO), termin „uzależnienie” (ang. *dependence*) powinien być stosowany do wypadków związanych z nadmierną zależnością organizmu od leków i podobnych substancji [Reber A. S., Reber E. S. 2005: 418]. Alkohol jest właśnie jedną z nich, dlatego wyrażenia „uzależnienie od alkoholu” i „alkoholizm” mogą być stosowane jako tożsame. Trzeba jednak zauważyć, że podobnym terminem – „nałóg” – określa się wszystkie psychiczne bądź fizyczne nadmierne zależności organizmu od substancji. Nałogiem nazywano zatem uzależnienia fizjologiczne, kiedy substancja ma wpływ bądź zmienia biochemię osoby, powodując konieczność przyjmowania coraz większych dawek. Z czasem zakres znaczeniowy terminu wyraźnie się poszerzył, ponieważ granica między uzależnieniem psychicznym i fizjologicznym nie jest zbyt wyraźna [Reber A. S., Reber E. S. 2005: 418]. Należy zwrócić uwagę na fakt, że niektórzy autorzy zdają się traktować pojęcia nałogu i uzależnienia jako synonimy. Uzależnienie szeroko rozumiane, obejmuje zarówno zależności od różnych substancji psychoaktywnych, jak też uzależnienia behawioralne (od gier wyścigów, natrętnych zakupów, Internetu itd.) [Kostowski 2006: 140].

Uzależnienie można scharakteryzować jako powracające zaburzenie nie tylko sfery psychicznej, ale również wegetatywnej czy somatycznej [Teesson, Degenhardt, Hall 2005: 11]. Cechuje się ono silnym pragnieniem danej substancji, zazwyczaj nasilającym się po ponownym jej przyjęciu, także po dłuższej abstynencji [Gierowski, Lew-Starowicz, Mellibruda 2000: 692]. Człowiek uzależniony nie kontroluje własnych procesów zachowania popędowego, nie jest w stanie powstrzymać się przed poszukiwaniem substancji. W sposób kompulsywny poszukuje jej i ją zażywa [Kostowski 2006: 140]. Najważniejszą zatem cechą uzależnienia jest silne pragnienie a w wielu wypadkach przymus zażycia substancji. Dalej należy wymienić brak panowania nad zażywanymi dawkami.

Analizując problem uzależnienia koniecznym staje się wyjaśnienie, jakie środki mogą je powodować. Za substancje uznaje się związki chemiczne, których tradycyjnie się nie spożywa, a które mają wpływ na aktywność biologiczną ludzi. Substancja psychoaktywna powoduje określone reakcje w układzie nerwowym, wpływając na nastrój, przebieg myślenia czy zachowanie. Zwiększa ponadto pobudliwość, rozmowność niejednokrotnie wzmacnia sprawność fizyczną. Wśród substancji psychoaktywnych można wyróżnić kilka grup: alkohol, fencyklidyna (PCP), heroina i inne opiaty, kofeina, konopie, nikotyna, substancje halucynogenne, substancje stymulujące (kokaina i amfetaminy), uspokajające i wziewne [Gierowski, Lew-Starowicz, Mellibruda 2000: 692]. Niezależnie od klasyfikacji każdy zażywany środek psychoaktywny powoduje ryzyko wystąpienia zaburzeń emocjonalnych, poznawczych czy behawioralnych, jak również wywołuje zmiany w strukturze biologicznej człowieka.

Najpopularniejszą substancją przyjmowaną przez ludzi w celu wywołania odpowiednich efektów psychologicznych jest alkohol. Badania archeologiczne wykazały, że sztuka fermentacji jest o wiele starsza niż pisana historia cywilizacji. Przypuszcza się, że alkohol od początku był najpowszechniej stosowanym środkiem kojącym oraz używanym w celu wywołania pożądanych stanów psychicznych [Zimbardo, Ruch 1994: 448]. Zdaniem niektórych naukowców bardziej popularną substancją jest nikotyna, która prowadzi do jeszcze silniejszego uzależnienia niż alkohol czy opiaty. Co warto podkreślić, „palenie jest niezależną, najbardziej poddającą się zapobieganiu przyczyną zgonów na świecie” [Teesson, Degenhardt, Hall 2005: 77]. Alkohol i nikotyna stanowią zatem popularne, często stosowane substancje psychoaktywne, które są jednocześnie powszechnie dostępne. Spośród innych najczęściej stosowanych substancji należy wymienić konopie. Tym terminem określa się wiele preparatów otrzymywanych z niektórych części rośliny *Cannabis sativa*.

W jej pączkach znajduje się kleista, żywiczna substancja, która zawiera duże stężenie kanabinoidów, w tym najistotniejszy – delta-9tetrahydrokannabinol [Teesson, Degenhardt, Hall 2005: 87]. Nieco mniejszą popularnością cieszą się opiaty, które otrzymuje się z maku lekarskiego – *Papaver somniferum*. Mak zawiera w sobie biały sok z dużą zawartością naturalnych alkaloidów opium, z których wytwarza się naturalne opiaty jak heroina czy morfina. Dostępne są również opiaty syntetyczne jak metadon, petydyna [Teesson, Degenhardt, Hall 2005: 99]. Spośród substancji stymulujących koniecznie trzeba wymienić dwie: kokainę i amfetaminę. Pierwsza z nich otrzymywana jest z liści drzewa kokainowego, które uprawiane jest w Ameryce Południowej. Początkowo kokainę używano jako środek znieczulający. Dziś stanowi jedną z szybko uzależniających substancji zwłaszcza psychicznie. Nie mniejszym powodzeniem wśród substancji stymulujących cieszy się amfetamina. Występuje w postaci tabletek, kapsułek, kostek lub białego proszku, okresowo poprawia wydolność organizmu i polepsza nastrój [Zajączkowski 2003: 32-33]. Ostatnią grupę omawianych substancji stanowią środki wziewne, nie będące – *sensu stricto* – narkotykami. Z grupy tej jako środki psychoaktywne wykorzystuje się najczęściej: rozpuszczalniki, kleje, lakiery, gazy, aerozole. Widoczny skutek zażycia tego typu substancji jest zbliżony do efektu upojenia alkoholowego. Osoba odurzona, w początkowej fazie jest dość wesoła, jednak szybko przechodzi do fazy senności i przygnębienia [Zajączkowski 2003: 35-36].

Działanie substancji nie zależy jedynie od jej stężenia, ale również od „sposobu przyjmowania, dostępu do struktur mózgu, interakcji z receptorami mieszczącymi się w mózgu oraz tempa przystosowania organizmu i mózgu do tej substancji” [Seligman, Walker, David, Rosenhan 2003: 623]. W zależności od sposobu dotarcia do układu nerwowego substancji aktywnej, również czas reakcji organizmu będzie różny. Nikotyna, która jest inhalowana, bardzo szybko dostaje się do mózgu, ze względu na ścisły kontakt układu oddechowego z układem krążenia. Substancje przyjmowane doustnie trafiają najpierw do układu pokarmowego, który częściowo może zmniejszyć oddziaływanie substancji. Bardzo szybką metodą wprowadzenia substancji do organizmu jest bezpośrednia iniekcja do krwiobiegu. Sposób ten często wykorzystywany jest przez osoby uzależnione od heroiny. Nie sposób nie wspomnieć o możliwości zażywania substancji psychoaktywnych przez śluzówkę śródnosową i zewnętrzną [Seligman, Walker, David, Rosenhan 2003: 623]. Substancja, która dostanie się do organizmu natrafia na naturalne bariery, którymi są błona śluzowa żołądka, błony nosowe, i naczynia włosowate płuc. Większość błon komórkowych zbudowanych jest z tłuszczów, zatem

do mózgu szybciej docierają substancje, które łatwiej się w nich rozpuszczają. Wydaje się jednak, że najmocniejszą barierę stanowi krew, złożona z komórek, które uniemożliwiają niektórym związkom przenikanie do mózgu. Substancja, która zdoła pokonać bariery organizmu wpływa na sposób działania neuroprzekazników, te zaś uaktywniają receptory, czego skutkiem jest odpowiednia reakcja biologiczna. Substancje psychoaktywne zakłócają normalny proces interakcji między nimi, powodując określone zachowania człowieka.

Uzależnienie, ściśle wiąże się z zaburzeniem zdolności kontrolowania impulsów i apetytu. Samoregulacja jest umiejętnością człowieka do kontrolowania samego siebie. „Jednostki ludzkie rozwijają wiele różnych technik, służących do regulowania własnych działań i stanów wewnętrznych. Stosując te techniki, ludzie mają na uwadze coś, co znacznie przekracza utrzymanie stanu równowagi; kontrolując swoje działania, mają na myśli osiągnięcie idealnych odległych celów, zaspokojenie oczekiwań i standardów, których w swoim dotychczasowym życiu mogli nigdy nie doświadczyć” [Baumeister, Heatherton, Tice 2000: 17]. Samoregulacja polega na wybraniu przez człowieka procesu wyższego rzędu zamiast niższego. Dzięki niej możliwa jest względna niezależność od otoczenia. Człowiek z jednej strony przystosowuje się do otoczenia, z drugiej jednak stara się na to otoczenie oddziaływać [Tomaszewski 1975: 494]. Uzależnienie jest typowym załamaniem samoregulacji. Chęć ponownego zażycia substancji staje się koniecznością i jest stawiana wyżej niż chęć zerwania z uzależnieniem [Baumeister, Heatherton, Tice 2000: 19]. Trzeba jednak przyznać, że choć samoregulacja stanowi jedna z najważniejszych dziedzin ludzkiego „ja”, to niewiele osób odnosi sukces w tym zakresie [Manstead, Hewstone 1996: 178].

Zaburzenie samoregulacji prowadzi w wielu przypadkach do stałego jej załamania. Dochodzi do uzależnienia, które nie jest jednak zjawiskiem do końca wyjaśnionym. Powstały liczne teorie i hipotezy wyjaśniające naturę uzależnienia, często ze sobą sprzeczne. Jedną z bardziej popularnych hipotez jest teoria sensytyzacji¹ zachęty Robinsona i Berridge’a. Jej autorzy twierdzą, że uzależnienie można scharakteryzować jako proces sensytyzacji układów neuronalnych związanych z zachowaniami motywacyjno – popędowymi. Nadmierna aktywność tych układów wywołuje przymusowe zachowania apetytywne, przejawiające się w potrzebie sięgnięcia po narkotyki. Konsekwencją sensytyzacji są zmiany morfologiczne w mózgu, zwłaszcza w połączeniach

¹ Sensytyzacja ma przebieg przeciwny do tolerancji i polega na coraz większym stopniu działania substancji. Ma ona miejsce wtedy, kiedy substancja nie jest podawana w sposób ciągły, ale wielokrotnie i przerywany.

synaptycznych układu nagradzającego. Sugeruje się, że zmiany te, będące skutkiem działania określonych bodźców, sprzyjają rozwojowi sensytyzacji [Kostowski 2006: 149-150]. Inną dość popularną hipotezą wyjaśniającą naturę uzależnienia jest model wzmocnienia pozytywnego. Człowiek zażywając substancje odczuwa przyjemność, doznaje euforii, dlatego wydaje się, że efekt nagradzania stanowi przyczynę ich zażywania. Badania przeprowadzone na zwierzętach wykazały przy tym, że uzależnienie fizyczne nie jest konieczne, aby aplikowały sobie one samodzielnie substancje psychoaktywne. Dowiedziono również, że sięgnięcie po raz pierwszy po substancję nie jest związane kategorycznie z psychopatologią czy podatnością uzależnieniową. Wydaje się także, że ogromną rolę w całym procesie uzyskiwania gratyfikacji po zażyciu substancji odgrywa tzw. jądro półleżące. To do niego docierają informacje na temat emocji i nastroju, które następnie są przez niego przetwarzane. Jeden z kanałów dostarcza dopaminę, której ilość nieproporcjonalnie wzrasta w przestrzeni synaptycznej w wyniku zażycia substancji [Seligman, Walker, David, Rosenhan 2003: 630]. Uzależnienie od alkoholu z kolei stało się przyczyną opracowania hipotez wskazujących na uwarunkowanie genetyczne sprzyjające rozwojowi uzależnienia. Nie udało się wydzielić pojedynczego genu, który byłby odpowiedzialny za nadużywanie tej substancji. W procesie uzależnienia biorą bowiem udział liczne geny. Należy zaznaczyć, że ryzyko uzależnienia od alkoholu czy innych substancji związane jest nie tylko z czynnikiem genetycznym, ale często społecznym. Trudno bowiem jednoznacznie stwierdzić, który czynnik może odgrywać w procesie uwrażliwienia większą rolę [Lazarus, Colman 2001: 111-112]. Kompromisowy wydaje się model badania uzależnień, który określamy jako biopsychospołeczny. W nim bowiem, psychologowie analizują zachowania, medycy podejmują problem nieprawidłowości biologicznych, natomiast socjologowie i etnologowie próbują odnaleźć kulturowe i społeczne czynniki uzależnienia, epidemiolodzy zaś badają czynniki społeczne i ekonomiczne wpływające na szerzenie się zachowań nałogowych w grupach lub narodach [Lazarus, Colman 2001: 119-120].

UZALEŻNIENIE JAKO DEGRADACJA OSOBY LUDZKIEJ

Uzależnienie jest problemem, który dotyka wielu ludzi, zwłaszcza młodych, bowiem w okresie dojrzewania człowiek szuka szybkiej i wygodnej ucieczki od problemów. Narkotyki, alkohol, uciekanie w niekończące się zakupy, seksoholizm przenoszą młodego człowieka w nową rzeczywistość, która jednak szybko się kończy i okazuje się złudną nadzieją na wieczne szczęście.

Natura człowieka była przedmiotem zainteresowania myślicieli, a zatem poszukiwanie odpowiedzi na pytanie, kim jest człowiek, jest tak stare jak dojrzała jest ludzka rzeczywistość [Bronowski 1971: 2-3]. Próby ukazania złożonego charakteru ludzkiej osoby związane są z Arystotelesem, który stosując pojęcia formy i materii starał się opisać specyfikę człowieka². Zdaniem filozofa ze Stagiry formą człowieka, a zatem tym co konstytuuje go jako ludzką osobę, co sprawia, że jest on człowiekiem, jest dusza. Dzięki duszy człowiek może być, a właściwie zyskuje szansę stania się ożywionym bytem rozumnym. Tak jak dla zwierzęcia formą jest dusza zmysłowa a dla rośliny dusza wegetatywna, tak właśnie dla człowieka formą jest dusza rozumna, nie pozbawiona jednak zmysłowości i wegetatywności [Reale 2001: 416-417]. Arystoteles wyjaśnia, że bez duszy rozumnej pojawienie się człowieka byłoby niemożliwe. Człowiek dla Arystotelesa jest wynikiem aktualizacji ciała do stanowienia człowieka wspólnie z duszą, która czyni ciało aktualnością, w ten sposób, że człowiek staje się jednością złożoną z ciała i duszy, przez Arystotelesa określane było jako „synolon” [Reale 2001: 417-426]. Dusza jest w ten sposób energią ograniczonego ciała, a zatem jest przyczyną samorzutnych czynności organizmu. Arystoteles uważa, że duszy przysługuje funkcja świadomości, która nie jest jednak funkcją jedyną, bowiem liczba funkcji duszy odpowiada ilości czynności, które spełnia ciało [Tatarkiewicz 1983: 117]. Już w tym miejscu staje się jasne, że uzależnienie sprzeciwia się ludzkiej naturze, bowiem uniemożliwia prawidłowe działanie świadomości. Człowiek jest świadomy skutków własnych działań, ma zdolność przewidzenia, jaki będzie rezultat jego pracy, zabawy, zachowania [Krapiec 1991: 261-263]. Jest w stanie zauważyć, że substancje psychoaktywne zahamują aktywność świadomości, a w konsekwencji umożliwią działania przeciwne ludzkiej naturze.

Arystoteles był jednak świadom słabości człowieka, dlatego stwierdził, że w człowieku jest obecny pierwiastek nie tylko duszy rozumnej, ale też duszy wegetatywnej, kierującej procesami rodzenia, odżywiania się czy wzrastania, i duszy zmysłowej, która umożliwia doznawanie wrażeń, odczuwanie pożądania i bycie w ruchu [Reale 2001: 416-417]. Wydaje się, że Arystoteles znakomicie przewidział etiologię uzależnień, dokonując analizy działania duszy zmysłowej. Człowiek pożąda danej rzeczy, bowiem jawi mu się ona

² Każda substancja, zdaniem Arystotelesa, składa się z dwóch składników: formy i materii. Własności gatunkowe, a zatem ogólne należą do formy, pozostałe zaś są materią. Dlatego materia nie może istnieć samodzielnie, ale musi być określona przez konkretną formę. Arystoteles w ten sposób dowodzi, że istnieją jedynie konkretne zespoły materii i form [Tatarkiewicz 1983: 111-113].

jako atrakcyjna. W ten sposób podejmuje wysiłek (ruch) zmierzający do osiągnięcia tej rzeczy. Rozważania podjęte w pierwszej części niniejszego artykułu wskazały przyczyny sięgania po substancje psychoaktywne, wśród których znalazła się chęć doświadczenia błęgiego stanu, ukojenia i wyciszenia lub też – przeciwnie – euforii i podniecenia [Gierowski, Lew-Starowicz, Mellibruda 2000: 700-701]. Arystoteles na pierwszym miejscu wśród funkcji duszy postawił jej cechę rozumną, która umożliwia poznanie rzeczy, namysł nad nimi i wybór. Jeśli człowiek jest w stanie poznać, czym jest substancja zmieniająca jego świadomość, jest zdolny przewidzieć konsekwencje zażywania takich środków, ma wreszcie możliwość ich zażycia lub nie, to znaczy, że człowiek jest istotą obdarzoną świadomością a zarazem wolnością [Gaudium et spes 1965: 15]. Właśnie dzięki rozumnej naturze – zdaniem Arystotelesa – człowiek cieszy się cechami, które dla zwierząt i roślin pozostają niedostępne. Jedność cielesno – duchowa sprawia, że człowiek łączy w sobie zarówno elementy świata materialnego, jak i rzeczywistości transcendentnej [Bronowski 1971: 10-13]. Wystawianie się na pokusę zażycia substancji psychoaktywnej, zgoda na możliwość popadnięcia w nałóg, sprzeciwia się nie tylko ludzkiej duchowości, ale także cielesności, która jest wartością, ze względu na stworzenie całego człowieka przez Boga [Gaudium et spes 1965: 14].

Koncepcja antropologiczna Arystotelesa została wykorzystana przez Tomasza z Akwinu, który zrezygnował z dokonań szkoły augustyńskiej deprecjonującej znaczenie ciała, uznając ją za narzędzie a nie „część” człowieka. Za Arystotelesem Tomasz stwierdza, że dusza jest formą człowieka i dodaje, że jest to dusza rozumna, bowiem zdolność poznania wyróżnia człowieka spośród innych istot żywych. Nie może być, zdaniem Akwinaty, innej formy określającej człowieka [Tatarkiewicz 1983: 278]. Nauka Tomasza ma w niniejszym rozważaniu znaczenie wprost fundamentalne, ponieważ podkreśla, że człowiek nie jest jedynie bytem duchowym, ale posiada również ciało jako część własnego jestestwa. Jednocześnie umożliwia ukazanie znaczenia rozumnej duszy jako fundamentu człowieka. Złożoność i jedność materialno-duchowa wyklucza krzywdzące uproszczenia oceniające uzależnienie jedynie w kategoriach cielesnej rozwiązłości [Olejnik 1999: 401-402].

Uzależnienie jest dramatem młodego człowieka, które nie ogranicza się jedynie do braku zdolności panowania nad własnymi pożądaniami, ale stanowi rodzaj niewoli duszy, jeśli przyjmie się, że świadomość jest wyrazem duszy rozumnej. Uwzględniając aktualny stan badań nad nałogami, może się bowiem okazać, że nie każde uzależnienie całkowicie obciąża sumienie człowieka. Przypuszcza się, że niektórzy ludzie mogą dziedziczyć skłonności

do rozwijania się u nich uzależnienia, co na pewno zmniejsza ich winę moralną [Teesson, Degenhardt, Hall 2005: 11]. Nie można jednak dojść do wniosku, że człowiek jest bezwolny a jego działania są warunkowane jedynie czynnikami biologicznymi. Choć ciało jest obecnością człowieka w świecie, dzięki któremu ludzie różnią się między sobą, to osobę formuje dusza, dzięki której człowiek posiada własności służące realizacji jego człowieczeństwa. Tomasz dodał do koncepcji duszy, jako formy powołującej ciało do bycia jednością w człowieku teorię o pochodzeniu duszy od Boga. Dzięki temu Akwinata mógł przyznać, że „istnienie duszy jest zapodmiotowane w niej samej; ona jest jedynym podmiotem istnienia człowieka” [Krapiec 1991: 164]. Dusza umożliwia zaistnienie ciała jako ciała ludzkiego, dlatego materia jest ontycznie związana z człowiekiem. Nie sposób ich rozdzielić, lub też uznać, jak to uczynił Marks, że dusza jest wysoce rozwiniętą formą ciała.

Przyjmując tezę Tomasza o pochodzeniu duszy od Boga, należy zauważyć, że człowiekowi przynależna jest godność. Powszechnie przyjmuje się, że wartość człowieka wynika z jego naturalnych przymiotów, a chrześcijanie dodatkowo przyznają, że godność ludzkiej osoby związana jest ze stworzeniem jej na Boży obraz i podobieństwo [Granat 1972: 371]. Człowiek jest bytem całkowicie innym niż zwierzę czy roślina, tylko on otrzymał od Boga władzę panowania nad światem, tylko on został obdarzony rozumnością i wolnością. Równocześnie tylko ludzka osoba została przez Stwórcę zobowiązana do przestrzegania prawa. Jedynie bowiem człowiek jest stworzony „*baselmenu kidmuentenu*”, które nie oznacza podobieństwa fizycznego, ale wskazuje na duchową jedność ludzkiej osoby i Boga³. Człowiek będąc bytem wolnym i rozumnym, którego zadaniem jest podporządkowanie i przemiana świata, powinien świadomie realizować swoje uczestnictwo w Bożych rządach nad rzeczywistością stworzoną.

Wydaje się, że nałóg nie pozwala rozwinąć się człowiekowi jako stworzeniu podobnemu do Boga, uniemożliwia podjęcie wyzwania Stwórcy, aby odpowiedzialnie zarządzał światem. Człowiek nie został powołany do życia jako istota zniewolona, zdeterminowana do działania substancjami, używkami, ale raczej Bóg ustanowił ludzką osobę koroną wszystkich stworzeń [Krapiec 2000: 7-8]. Trzeba przypomnieć, że wolność określa istotę ludzkiego bycia w świecie. Przejawia się ona najlepiej w możliwości podejmowania świadomych aktów decyzyjnych. Każdy czyn podjęty przez człowieka ma określony

³ Dosłownie wyrażenie to znaczy „na obraz nasz, podobnych do nas”. Słowo „selem” tłumaczy się jako „obraz”, „kopia”; natomiast słowo „demut” znaczy „podobizna”, „kopia” [Peter 1959: 37].

cel i możliwość aktualizacji tego celu stanowi istotę ludzkiej wolności. Wolność nie oznacza działania pozbawionego norm, wprost przeciwnie – zakłada istnienie określonych wartości, nakazów i zakazów, do których człowiek musi się dostosować. Dzięki możliwości stanowienia o sobie i swoim działaniu człowiek zyskuje szansę na poszukiwanie Boga, posiadając zdolność do trwania przy Nim [Gaudium et spes 1965: 17]. Uzależnienie sprawia, że człowiek traci kontrolę nad swoim zachowaniem, zażywa środki odurzające pomimo tego, że powodują nierzadko problemy zdrowotne a wystawiając się na rosnącą tolerancję organizmu w związku z przyjmowaniem coraz większych ilości substancji w istocie wyniszcza się. Środki psychoaktywne nie rozszerzają zakresu wolności człowieka – jak może się wydawać osobom je zażywającym – ani nie realizują ludzkich potrzeb. Przebieg procesu uzależnienia jest w zasadzie taki sam, niezależnie co stanowi przedmiot nałogu. Ostatecznie bowiem człowiek staje się nie panem swego losu, ale niewolnikiem własnych popędów, które zmuszają go do nowego zakupu, przyjęcia substancji, aktu masturbacji czy obejrzenia filmu pornograficznego.

Nawiązując do arystotelesowskiej koncepcji duszy, człowiek w tej sytuacji ogranicza się do jednego wymiaru – duszy zmysłowej. Dokonuje się zatem ubóstwienie sfery cielesnej, pożądlivej i jednocześnie umniejszenie znaczenia jedności cielesno-duchowej [Szostek 1995: 263]. Niektóre – niewłaściwe z punktu widzenia moralności chrześcijańskiej – filozofie wskazywały, że wolność oznacza rzeczywistą możliwość działania nieograniczonego żadnymi normami, a zatem utożsamiały wolność z anarchią. Wolność jest raczej zdolnością wybierania celów w czynieniu dobra niż faktyczną możliwością czynienia wszystkiego i zawsze [Feinberg 1998: 754-755]. Człowiek zniewolony ulega nałogom, bowiem ułatwiają mu one osiągnięcie stanu umożliwiającego realizację celu powiązanego z profilem jego osobowości. Chwilowe korzyści stają się ważniejsze niż przykre następstwa popadnięcia w nałóg. Swoboda działania – pozorna i ulotna – jest argumentem, który pokonuje alternatywę pozostania osobą prawdziwie wolną. Nałóg przytłacza człowieka ogromnym przywiązaniem do substancji bądź też do określonego zachowania, a także – co stanowi istotę degradacji osoby – utratę kontroli nad sobą. Uzależnienie wprowadza w życie człowieka chaos, który wynika z iluzji panowania nad swoim zachowaniem, postępowaniem, możliwością wyboru celów przy jednoczesnym faktycznym braku orientacji życiowej (mechanizm wyparcia). Jeśli przyjąć, że „momentem zasadniczym i rozpoznawczym, w którym człowiek spełnia się właśnie jako człowiek, jest jego poznanie [Krapiec 1991: 179], to należy przyznać, że uzależnienie stanowi niepokonalną przynajmniej

czasowo przeszkodę w humanizacji własnej osoby. Godność jest darem dla człowieka, stanowi jego istotę, ale jest także zadaniem, aby człowiek działał świadomie i w sposób wolny, a nie pod wpływem emocjonalnych, cielesnych poruszeń [Gaudium et spes 1965: 17]. Człowiek uwieńczony przez Boga chwałą i czcią, pozostający niewiele niżej niż „stworzenia niebieskie”, otrzymał władzę nad światem, ale także przez dar wolności i rozumu – nad samym sobą. Brak panowania nad własnym pożądaniem, działanie motywowane jedynie poruszeniami ciała oraz trwanie w złudnej nadziei wiecznego szczęścia są owocami rezygnacji z godności, która choć ontycznie pozostaje na zawsze w człowieku, to jednak może być negowana i rugowana z ludzkiej osoby [Langemeyer 1995: 154-156].

Uzależnienie jako wykroczenie przeciw Bogu

Bóg stwarzając człowieka zobowiązał go do miłości, która jest najlepszym wyrazem człowieczeństwa. Osoba ludzka otrzymała przykazania, których przestrzeganie przynosi szczęście i prowadzi do eschatycznego spełnienia. Ze względu na ułomność ludzkiej natury, człowiek czasem wybiera inną nadzieję niż tę, która pochodzi od Boga. Myśli zawarte w pierwszych rozdziałach Księgi Rodzaju sugerują, że człowiek od początku swego istnienia jest istotą rozumną. Dlatego jest zdolny do wyboru celów. Dzięki temu, może prowadzić życie uporządkowane lub żyć, jakby Bóg żadnych przykazań ludziom nie pozostawił [Granat 1974: 194]. Oczywiście stan pierwotny człowieka różnił się od obecnego. Biblijny ogród Eden był miejscem, w którym pierwsi rodzice nie znali uczucia cierpienia, nienawiści, złości, czy frustracji. Stworzenie człowieka na Boży obraz i podobieństwo nappełniło go darami zbawczymi i pozanaturalnymi. Łaska uświęcająca umożliwiała jednoczesną relację z życiem wewnętrznym Trójcy Świętej, osoba trwała w bezpośredniej Komunii z Bogiem, dysponując widzeniem Boga w Jego istocie, cnotami włanymi, cnotami teologicznymi oraz darami Ducha Świętego [Bartnik 1999: 322-323]. Jednym z najważniejszych darów, jaki człowiek otrzymał przy stworzeniu była doskonała harmonia wszystkich władz i żądz, oznaczająca panowanie rozumu nad popędami. Innym pozanaturalnym darem była nieśmiertelność. Człowiek nie miał potrzeby poznawania świata, to znaczy nie istniała konieczność zdobywania wiedzy, posiadał ją bowiem – dotyczącą nie tylko Boga i własnego powołania, ale również mądrość w kwestii rzeczywistości stworzonej. Warto w tym miejscu przywołać dar doczesnej szczęśliwości, wyrażającej się w ludzkim spełnieniu, wolności od wszelkich niedogodności, nieszczęść, braku cierpienia,

bólu, trudu pracy [Tanquerey 1953: 526-534]. Pierwsi ludzie trwali dzięki tym wszystkim darom w stanie pierwotnej sprawiedliwości, która została człowiekowi zadana. Taki stan był jednak początkowy i potencjalny, zdaniem niektórych teologów, miał jedynie doprowadzić do w pełni świadomej chęci przez człowieka świętości.

Stan integralny – *status naturae integrae* – człowieka był stanem zaplanowanym przez Boga. Człowiek uległ pokusie zła, głównie przez to, że uwierzył, iż może być jak Bóg zamiast wsłuchiwać się w Jego słowa. Wydaje się, że biblijne opowiadanie o upadku pierwszych ludzi doskonale podkreśla, że stan odejścia człowieka od Boga – choć częściowo – nie tylko jest procesem intelektualnym, ale także duchowym i psychicznym. Człowiek pragnie stać się doskonały jak jego Stwórca, dlatego gotów jest złamać Jego zakazy, aby móc otrzymać jego moc [Granat 1974: 197]. Przeciwwstawienie się Bogu i usiłowanie postawienia się na Jego miejscu stanowi wyraz nieposłuszeństwa wobec miłości Stwórcy, aktem buntu przeciw własnej osobie, a także brakiem wiary w słuszność i sprawiedliwość Bożych zamierzeń. Przywołane wcześniej stworzenie człowieka na obraz i podobieństwo Boże jest przeznaczeniem ludzkiej osoby, w drodze do eschatycznej nadziei życia wiecznego.

Wydaje się więc, że próbując zrozumieć grzeszność człowieka, należy stwierdzić, że skłonność do przeciwstawiania się Bogu, leży już w samym sposobie egzystencji człowieka, w jego otwartości na Boga i realizację w sobie Bożego obrazu [Langemeyer 1995: 197-199]. Ma tu także znaczenie ludzka wolność, która po grzechu pierworodnym nie zawsze respektuje przedmiot świadomości, często przyjmujący formę osądu sumienia. Negowanie wartości ludzkiego sumienia związane jest z negacją fundamentalnej prawdy – godności osoby ludzkiej. Człowiek – choć niedoskonały – w sensie moralnym, od pierwszych dni swego świadomego życia, winien dążyć do afirmacji samego siebie, jak również afirmować pozostałych ludzi⁴. Konieczność ta wynika z respektowania zasady prawdy, a o człowieku jest ona taka, że to osoba ludzka jest podmiotem i celem swego rozumnego działania [Szostek 1995: 172-173]. Sytuacja człowieka przed grzechu pierworodnego jest zupełnie inna niż po nim, bowiem współczesny człowiek został obciążony znamieniem grzeszności. Dlatego choć nadal posiada zdolność logicznego myślenia, potrafi przewidzieć

⁴ Fundamentem afirmacji jest równość między ludźmi. Swoje korzenie ma ona w tym, że każdy człowiek jest w takim samym stopniu dysponowany do odczuwania wartości, szczęścia i cierpienia. Ta równość jest jednak przede wszystkim potencjalna, bowiem często od warunków zewnętrznych, na które nie zawsze wpływ ma człowiek, zależy jej aktualizacja [Góralczyk 2008: 82-83].

skutki swych działań, jest wolny w swej aktywności, to dopuszcza się niesprawiedliwości. Wspomniane dary pozanaturalne umożliwiały człowiekowi panowanie nad sferą popędową, która niewątpliwie ma duży udział w sięganiu po substancje psychoaktywne. Pierwotna harmonia nie jest już stanem, w którym rodzi się człowiek, ale na pewno jest ideałem, do którego powinien dążyć. Zmysły człowieka winny być poddane woli, ta zaś powinna być kierowana rozumem. Zgoda osoby na to, aby rozum przestał odgrywać istotną rolę w procesach decyzyjnych, jest poważnym wykroczeniem przeciw Bogu. Zostaje zaś problemem na ile człowiek świadomie decyduje się na uzależnienie. Choć takie sytuacje wydają się niemożliwe, to jednak właśnie chęcią stania się jak Bóg, można tłumaczyć ludzką słabość do substancji psychoaktywnych⁵. Obrazuje to religijny wymiar człowieka, który zawsze poszukuje punktu odniesienia dla swojego życia, szuka rzeczywistości, która zapełni pustkę jaka w nim pozostaje kiedy odrzuci Boga. Narkotyki czy alkohol pozwalają zapomnieć o braku sensu ponoszenia trudu przez człowieka, umożliwiają za to zdobycie mocy, dzięki której pokonanie napięć towarzyszących ważnym życiowym wydarzeniom, nie stanowi problemu [Osiatyński 2005: 17, 26-27]. Zmniejszenie poczucia jakości życia, radości i szczęścia, które u osób uzależnionych jest dużo niższe niż nieuzależnionych czy nawet chorych, potwierdza, że sens nadawany życiu i wysiłkom człowieka przez substancje jest złudny i chwilowy [Wnuk 2006: 358]. Jedynie Stwórca może nadać człowiekowi sens eschatycznego spełnienia, ponieważ najważniejszą racją godnego życia człowieka jest życie wieczne. Pogłębianie dysharmonii, brak należytego współdziałania zmysłów, woli i rozumu, utrata nieśmiertelności nie zwiększają ludzkiej wolności, wręcz przeciwnie – w jej miejsce stawiają konieczność, determinują człowieka jedynie do zaspokojenia potrzeby zażycia substancji [Granat 1974: 199].

Zasadniczym powodem, dla którego człowiek decyduje się na zażywanie środków psychoaktywnych i nie zamierza z ich przyjmowania rezygnować jest niewiara – praktyczny ateizm⁶. Pozytywne doznania są łatwo i szybko dostępne w przeciwieństwie do doznań długotrwałych, mających swe źródło

⁵ Zdaniem W. Osiatyńskiego nikt nie zaczyna pić, aby zostać alkoholikiem. Jednocześnie przyznaje on, że w początkowej fazie alkoholik jest świadomy, że skuteczne wypełnienie obowiązków, zadań przed nim stawianych, zależy od wypicia alkoholu. Alkohol staje się dla wielu sensem ich życia, bowiem pomaga radzić sobie z problemami i sprawia, że człowiek czuje się dobrze [Osiatyński 2005: 17, 26-27].

⁶ Wydaje się, że najczęstszą formą ateizmu jest ateizm praktyczny, w przeciwieństwie do pseudoateizmu i ateizmu absolutnego. The practical atheist is perhaps the most common and certainly the most curious, because he is not only unaware of his atheism but would almost infallibly deny it if it were called to his attention. For this type of atheism is grounded in life style: it is significant of character and personality as any other single physical or mental trait. What is true of every atheist as such-that he lives without God-is verified in a striking manner

w realizowaniu poleceń, które pozostawił ludziom Bóg. Człowiek traci możliwość poznania prawdy w tym Prawdy najwyższej, ostatecznie zrywając dialog z Bogiem. Substancje sprzyjają budowaniu nowego, z gruntu fałszywego świata, w którym miejsce Boga zajmuje ulotna przyjemność i złudna wiara w nieskończoną możliwość własnych sił [Zajączkowski 2003: 45]. Szczęściem nie staje się dla człowieka współpraca z Bogiem w przemianie świata, panowaniu nad nim, ale miraż osiągnięcia statusu Absolutu. Miarą ludzkiej wolności okazuje się zatem anarchia i możliwość całkowicie suwerennego i autonomicznego działania, bez odniesienia życia do Boga. Darowana każdej osobie możliwość wyboru celów, przedstawiana jest jako możliwość czynienia wszystkiego, co stanowi zaprzeczenie godności człowieka jako stworzenia Bożego, a zatem istoty będącej odbiciem i obrazem Boga, ale Bogiem nie będącej [Granat 1974: 199-200].

Uzależnienie wynika często z protestu przeciwko złu, którego człowiek doświadcza i obserwuje w świecie. Nie jest wtedy zdolny zrozumieć, dlaczego ono istnieje, choć Bóg sprawuje opiekę nad światem. W substancjach psychoaktywnych poszukuje spokoju, a także poczucia ładu i harmonii. Te zaś szybko zmieniają się w bezład życia, „huśtawkę nastrojów” i brak motywacji do podejmowania działań przyczyniających się do rozwoju osoby [Teesson, Degenhardt, Hall 2005: 15]. Pożądanie autonomii w konsekwencji powoduje zanegowanie Boga, ponieważ człowiek wzbrania się od uzależnienia swojego życia od kogo i czegokolwiek. Wolność wówczas polega na uznaniu i akceptacji tego, że człowiek sam w sobie jest celem jedynym, odrzucając powiązanie swojego losu ze zbawczą działalnością Boga. Wyzwolenie człowieka – jak niektórzy twierdzą – może być dziełem samego człowieka, który własnym wysiłkiem jest w stanie siebie zbawić. Dochodzi wówczas do uproszczeń, w których osoba próbuje odnaleźć wieczne szczęście na ziemi, religia zaś staje się obroną starych wierzeń, które nie pozwalają na pełną realizację człowieczeństwa [Gaudium et spes 1965: 20].

Wydaje się, że człowiek sprzeciwia się Bogu nie tylko dlatego, że sam pragnie osiągnąć Jego pozycję, ale także dlatego, że odrzuca siebie jako osobę. Zasadniczym problemem każdego człowieka jest bycie sobą, to znaczy autentyczna miłość samego siebie⁷. Właśnie z powodu niemożności stania się w pełni

in the practical atheist. Practical atheism evidently entails a set of moral standards, a code of ethics that flatly ignores the force of the precepts of the divine and natural moral law [Reid, Mondin 2003: 824].

⁷ Psychologia rozróżnia zdrowy i patologiczny narcyzm, w którym chora forma miłości do siebie alienuje człowieka od otoczenia społecznego i może doprowadzić do zniszczenia prawdziwego i zdrowego Ja. Proces rozwoju zdrowych form miłości własnej osoby stanowi jedno z trudniejszych zadań życiowych [Gierowski, Lew-Starowicz, Mellibruda 2000: 699].

dojrzałą osobą, zdolną do kochania siebie i innych, z braku zinternalizowania pożądanego dla człowieka wartości, osoba decyduje się na dowartościowanie siebie przez zażywanie substancji psychoaktywnych, które na pewien krótki czas pozwalają odrzucić poczucie niskiej samooceny i stać się panem swojego losu, a zatem osobą panującą nad swoim życiem. Młody człowiek poszukuje dopiero swojej tożsamości, tego co stanowi dla niego „bycie sobą”, pragnie zaakceptować to, jaki jest oraz stara się osiągnąć niezależność od najbliższych [Zajączkowski 2003: 19].

Bóg stanowi przeszkodę, bowiem uzależnienia, to znaczy czyni ludzkie życie – myślenie i działanie – zależnym od pozostawionych stworzeniu wymagań. Dla młodej osoby, która chce być już dorosłym człowiekiem, wszelki związek, który domaga się określonych zachowań i postaw jest ograniczeniem jego wolności. Przestrzeń bycia sobą, jest przez nią wypełniana złudnym szczęściem i iluzją dorosłości. Odchodzenie od Boga nie rozwija człowieka, ale jednocześnie nie umniejsza Bogu – ludzka pycha wyrażająca się w myśli o postawieniu się na miejscu Boga – zostaje brutalnie ukarana następstwami uzależnienia, kiedy człowiek nie jest w stanie zapanować nad sobą, własnymi potrzebami, poruszeniami i pożądaniami. Próba stworzenia nierealnej i wyidealizowanej przestrzeni pozostawiania sobą, prowadzi do wytworzenia rzeczywistości, w której jedynie człowiek potrafi odnaleźć szczęście i uznać siebie za wartościową osobę [Węgrzecki 2006: 15-32]. Nie dość, że człowiek nie może rozwinąć siebie, to poprzez zanegowanie swego odniesienia do Absolutu, nie ma możliwości przekroczenia siebie, niejako wyniesienia swojej natury do godności dziecka Bożego. Trudności w poznaniu – związane z niewłaściwym funkcjonowaniem mózgu, spadek koncentracji, podwójne widzenie, omamy, ogólne otępienie – sprawiają, że człowiek nie jest zdolny, aby poznać rzeczywistość transcendentną i zachwycić się Bogiem [Szostek 1995: 112-113].

Proste stwierdzenie, że uzależnienie jest wykroczeniem przeciw Bogu nie wystarczy. Wydaje się bowiem, że nałóg stanowi dość złożony problem, który należy rozpatrywać bardzo wnikliwie, właściwie to dla każdej osoby uzależnionej oddzielnie. Zło bowiem nie jest czymś oderwanym od człowieka, ale w nim istniejącym, to znaczy zło istnieje istnieniem podmiotu, w którym występuje [Krapiec 1991: 317]. Człowiek jest bytem moralnym – podmiotem moralności – ponieważ posiada zdolność do poznania istoty rzeczy i jest wolny w swym działaniu. W każdym czynie człowieka można znaleźć rys indywidualności, jednostkowy i autonomiczny sposób istnienia wyrażający się w jego rozumności, wolności, świadomości oraz możliwości podjęcia działań zmierzających do osiągnięcia właściwych celów. Bóg stworzył człowieka jako

istotę rozumną, zdolną do harmonijnego działania intelektu i woli, do podejmowania aktów decyzyjnych [Krapiec 1991: 300-301]. Dzięki temu człowiek istnieje jako byt moralny i jest w stanie odnieść swoje życie do przedmiotowego układu rzeczy, a zatem poznać jaki będzie skutek użycia określonej rzeczy w konkretnej sytuacji.

Działanie narkotyków, ich wpływ na zdrowie człowieka, ale także na jego funkcjonowanie jako osoby jest dziś powszechnie znane. Właściwie każdy młody człowiek jest w stanie osiąść wiedzę, czym grozi używanie substancji psychoaktywnych. Uzależnienie jest rzeczywistością, w której człowiek do poznania istoty rzeczy nie jest już zdolny. U osoby uzależnionej motywacje moralne nie istnieją – pojęcia grzechu, winy i kary zostają wyparte w przestrzeń nieświadomości. Zawodzi zdolność poznania i logicznego myślenia, przez co człowiek traci możliwość celowego działania i bycia sobą jednocześnie przeciwstawia się Bogu niszcząc religijny wymiar swego życia⁸. Jedynym celem, do którego człowiek zmierza jest przyjemność płynąca z przyjęcia substancji psychoaktywnej. Oczywiście nie chodzi tu o stan fizycznego uspokojenia (lub czasem przeciwnie – pobudzenia), ale raczej o psychiczne uwolnienie od problemów codziennych⁹. Bóg i wymagania moralne przez Niego stawiane schodzą na drugi plan, liczy się jedynie autonomia działania, która czasem jednak zostaje utracona na rzecz niewolnego przywiązania do substancji.

Utrata świadomości – zazwyczaj częściowa – wywołana przez większość substancji odurzających jest moralnie obojętna, bowiem człowiek nie jest zawsze świadomy siebie podobnie jak w trakcie snu. Jednak zanim człowiek utraci świadomość ma możliwość poznania istoty substancji psychoaktywnych, mechanizmu ich działania i zagrożeń, które ze sobą niosą. Dzięki sumieniu i świadomości moralnej osoba jest zdolna do wydawania osądów moralnych, które decydują o tym, czy dany czyn przedstawia się człowiekowi jako dobry lub zły [por. Dupre, Callahan, Williams 2003: 139-147]. Zgoda na ryzyko uzależnienia jest poważnym wykroczeniem, ponieważ mimo poznania i zdolności do wyboru dobra, człowiek decyduje się na czyn przeciwny

⁸ Wymowną uwagę na temat działania alkoholu poczynił A. Cząstka w jednym z artykułów na temat alkoholizmu: „Nadto medycyna nam mówi, że alkohol najgwałtowniej działa na tzw. *«loca minoris resistentiae»* – czyli na miejsca w organizmie najsłabsze i najdelikatniejsze, a do tych należy przede wszystkim nasz cały system nerwowy. Nic też dziwnego, że w pierwszym rzędzie ulegają alkoholowi czynności duchowe człowieka, skoro do ich obsłużenia potrzebne są najmisterniej zbudowane tkanki nerwowe” [Cząstka 1959: 723].

⁹ Młodzi ludzie sięgają po narkotyki nie tylko dla lepszej zabawy, ale również aby poradzić sobie z różnymi trudnymi sytuacjami: „kiedy pokłóci się z chłopakiem”, „gdy nie może zasnąć”, „dobry sposób na doła”, bądź z powodu bardzo nerwowego przeżywania swoich niepowodzeń i porażek w życiu osobistym i szkolnym [Okulicz-Kozaryn, Borucka, Kocoń 2006: 43].

planom Boga. Niestety wraz ze zwiększającym się uzależnieniem od substancji, zmniejsza się możliwość wyboru innego niż ślepe i bezwolne posłuszeństwo żądzy osiągnięcia rzeczywistości doskonalszej niż ta, w której człowiekowi przychodzi żyć. „Alkoholik wie przeważnie aż nadto dobrze, że *in vino veritas*, że w wódce ukazuje się prawda o nim – jest nie bydlęciem nawet, gdyż bydlę, to zacne stworzenie Boże, ale jakimś pokracznym szczątkiem człowieczeństwa” [Salij 1975: 61].

Przyjąć należy, że uzależnienie jest w pewnym sensie wykroczeniem przeciw woli Boga, jest „obrazą” Boga. Człowiek bowiem czyni siebie innym stworzeniem, niż zamierzył to Stwórca. Człowiek poddany złu jest niezdolny wyłonić z siebie właściwe akty osobowe, dzięki którym przybliża się do Boga. Bóg ontycznie nie ucierpi, bowiem zło jest brakiem dobra, w ten sposób uzależnienie staje się „jedynie” deformacją ludzkiej osoby, ale nie Absolutu. Można zatem uznać, że największym złem, które popełnia człowiek jest świadoma decyzja zażywania substancji, które wpływają na aktywność funkcji decydujących o tym, że człowiek jest obrazem Boga [Krapiec 1991: 316-317].

Uzależnienie jako krzywda wobec wspólnoty Kościoła

Człowiek nie został stworzony jako istota żyjąca w samotności, ale Bóg darował mu innych ludzi aby razem tworzył społeczność realizującą Boże plany. Przez chrzest zostaje włączony we wspólnotę chrześcijan, którzy swoje życie realizują na dwóch płaszczyznach wzajemnie się przenikających a zarazem nierozzerwalnych. Kościół stanowi wyznacznik norm moralnych, bowiem właśnie we wspólnocie wierzących człowiek słyszy wezwanie Boga do rozwoju swego duchowego życia [Bartnik 2003: 44-45]. Równocześnie Kościół będący w sobie Chrystusem społecznym w Duchu Świętym, jest też sakramentem, uświęcającym świat doczesny, także społeczny, polityczny, ekonomiczny, kulturowy i duchowy [Bartnik 2003: 44-45]. Jasnym staje się zatem, że Kościół jest rzeczywistością bardzo złożoną, bowiem jest zarówno instytucją, jak i wydarzeniem. Nie znaczy to, że Kościół jest instytucją jak świeckie stowarzyszenia czy organy władzy, jednak funkcjonują w nim podobnie jak w organizacjach świeckich zespoły prawd i zasad, określone kodeksy, według których każdy chrześcijanin winien prowadzić życie [Granat 1974: 132-134]. Ponieważ Kościół jest instytucją, z którą człowiek wiąże swoje życie i w nim uzyskuje możliwość zbawienia, to staje się zrozumiałe, że każdy człowiek ma w nim do spełnienia zaplanowaną przez Boga misję. Należy w tym miejscu zaznaczyć, że sama szansa zbawienia nie wynika ze świętości Kościoła i doskonałości jego

członków, ale z tego, że sam Jezus wybrał Kościół jako powszechny sakrament zbawienia. Kościół jest wydarzeniem, faktem rzeczywistym, mającym swój początek. Z jednej strony Kościół tworzy rzeczywistość mająca charakter bytu nieciągłego, monadycznego, a z drugiej jest rzeczywistością stale obecną w świecie, rozwijającą się, w której jest miejsce na wolność, spontaniczność i działalność człowieka [Bartnik 2003: 134-135].

Właśnie z zasady ciągłości Kościoła, z tego, że rozwija się a nie jest jedynie dawno określoną monadą [bytem duchowym nie mającym charakteru czasowego – uzupełnienie autora], wynika obowiązek człowieka, aby stawać się rzeczywistym jego członkiem. Wydaje się, że ustanowienie Kościoła rzeczywistością, w której dokonuje się zbawienie człowieka, jest bezpośrednio związane z jego społeczną naturą. Kościół nie jest – jak wyżej wspomniano – jedynie instytucją, ale i wydarzeniem, miejscem spotkania nie pojedynczego człowieka z Bogiem, ale całej wspólnoty ze swoim Stwórcą [Lumen gentium 1964, KK 7]. Człowiek jest istotą społeczną i najpełniej realizuje swoje człowieczeństwo pośród innych osób. Filozofie, które podkreślały alienację człowieka i jego wyobcowanie, lub próbowały zepchnąć jego egzystencję do wymiaru indywidualnego, pozbawionego relacji z drugim człowiekiem, przyczyniały się do degradacji ludzkiej osoby. Podkreślenie przez Kartezjusza znaczenia własnego „ja” [myślę więc jestem – uzupełnienie autora], spowodowało wywyższenie „ja” ponad cały byt czyniąc z „ja” jedynie możliwy do zaakceptowania punkt wyjścia [Valverde 1998: 343-344]. Okazało się jednak, że człowiek nie realizuje siebie, jeśli pozostaje na poziomie „ja”, dlatego Feuerbach wskazał znaczenie „ty”, które dopiero pozwala poznać własne „ja”. Uświadomienie sobie tej wzajemnej relacji – „ja” i „ty” – pozwala każdemu odkryć zobowiązania, które posiada wobec drugiego człowieka i całej wspólnoty. Ta relacja opiera się na związku miłości, którą niemiecki filozof nazywał Bogiem [Van Peursen 1971: 61-65]. Oczywiście błąd Feuerbacha polegał na tym, że choć miłość drugiej osoby, społeczności pozwala humanizować samego siebie, ucłowieczać, to jednak ubóstwienie człowieka prowadzi do zniszczenia go jako osoby. Niewątpliwą zasługą Feuerbacha, jest fakt wskazania, że człowiek jest istotą dialogiczną, to znaczy, że nie żyje jako wyalienowany byt, ale potrzebuje innych ludzi, aby w pełni zrealizować siebie. Spotkanie z innymi ma charakter wybitnie twórczy, jeśli jest to spotkanie nie z osobnikami zamkniętymi w sobie i wzajemnie wrogimi, lecz gotowymi do wzajemnej komunikacji [Valverde 1998: 346]. Myśl tę podjął Heidegger, który zauważył, że jedynie człowiek jest istotą samoświadomą, dzięki czemu nawiązując kontakt inną osobą, może

dawać siebie, w ten sposób realizując człowieczeństwo¹⁰. Komunikacja polega zatem ostatecznie na byciu dla innych, człowiek jest bytem-w-świecie, ma zdolność ubogacania siebie i innych, ale na drodze dialogu, do którego dąży. Nie można odnaleźć istoty własnego bytu, sensu istnienia, jeśli pozostanie się na płaszczyźnie indywidualizmu, braku relacji z drugim człowiekiem. Uznanie, że człowiek, wprawdzie wolny i rozumny, na drodze do doskonałości nie potrzebuje żadnych bodźców z zewnątrz, jest samowystarczalny i zdolny do samodzielnego osiągnięcia pełni rozwoju, wydaje się faktem uderzającym w niego samego [Zuziak 2006: 33]. Wspólnota, społeczeństwo stają się jedynie zbiorem pojedynczych indywidualizowanych ludzi, którzy wiedzą najlepiej, jak powinien przebiegać ich rozwój, a także realizują jedynie te działania, które służą ich własnym interesom [Zuziak 2006: 34].

Człowiek może rozwijać się w pełni, jeśli pozostaje osobą dla innych. W relacji spotykają się osoby, a zatem wykluczone jest traktowanie drugiego jako przedmiotu, który można osiąść lub nim manipulować. Relacja jest komunikacją, ponieważ domaga się nie tylko poznania drugiej strony, ale także kochania, co umożliwi tworzenie się komunii osób [Zuziak 2006: 46-50]. Ważną wzmiankę dla przywołanych rozważań poczynił Martin Buber, który uważa, że człowiek nie zatrzymuje się na płaszczyźnie relacji „*ja-ty*”, ale kroczy ku relacji z „*Ty*” absolutnym. Zdaniem uczonego właśnie w tej relacji człowiek odnajduje sens swego bycia, każde indywidualne „*ty*” staje się szansą na dojście do „*Ty*” transcendentnego, przekraczającego relację „*ja-ty*” [Zuziak 2006: 350-351]. I właśnie w relacji „*ja-ty*” i „*ja-Ty*” zaczyna kształtować się moralność, młody człowiek zaczyna odkrywać fundamentalne wartości etyczne, jak prawda, dobro, sprawiedliwość.

Spółecznością, w której człowiek w sposób najpełniejszy odkrywa Boga, jest Kościół, w nim dochodzi do spotkania „*ja*” z „*Ty*”. Ponieważ każdy człowiek został powołany do jedności z Bogiem, ma obowiązek uczestniczyć w rozwoju powszechnego sakramentu zbawienia – Kościoła [Sobański 1979: 71-72]. Osoba zobowiązana do świętości, otrzymuje od Boga powołanie, które powinna odczytać i realizować dla dobra nie tylko własnej osoby, ale właśnie wszystkich wierzących. Uzależnienie sprawia, że pełnienie obowiązków, wyznaczonej funkcji we wspólnocie jest utrudnione, a często niemożliwe. Młody

¹⁰ As conscious and intentional, essentially one is not closed within oneself, but open to the world; one's self-realization depends upon and indeed consist in one's being in the world. Therefore it is not possible to think of persons in themselves and than to add some commerce with their surroundings; instead persons exist and can be conceived only as begins-in-the-world. Here the term „in” expresses more than a merely spatial relation; it adds an element of being acquainted or familiar with, of being concerned for, and sharing [McLean 1991: 20].

człowiek poszukujący swego miejsca w świecie, także w Kościele, przez zgubny wpływ substancji odurzających, nie jest w stanie podjąć wyzwań, które czekają na niego. Choć odrodzony przez chrzest do życia w wolności – zagubiwszy ten dar – niszcząc także wymiar rozumności, człowiek pozostaje na uboczu, z dala od wspólnoty, ponieważ nie potrafi uczynić relacji „ja-ty” i „ja-Ty” sensem swojego życia¹¹. Problemy w szkole, z rówieśnikami są odnoszone do relacji z Bogiem, bowiem Bóg będąc transcendentny, staje się niejako pierwszym celem negacji [Oklulicz-Kozaryn, Borucka, Kocoń 2006: 44-45]. Ponieważ relacja ta ma miejsce w Kościele, osoba uzależniona decyduje się nie tylko na wykroczenia przeciw Bogu, ale na krzywdę wobec Kościoła. Dialogiczna struktura człowieka szczególnie uwidacznia się właśnie w okresie dojrzewania – u młodych ludzi – którzy oczekują wysłuchania, kontaktu z drugim człowiekiem. Substancje psychoaktywne tworzą złudną rzeczywistość, wywołując wrażenie wchodzenia w relację człowieka ze związkami chemicznymi. Jednak nadzieja na odnalezienie szczęścia w środkach odurzających jest złudna, bowiem tylko człowiek ma możliwość tworzenia relacji, której drugim podmiotem będzie inny człowiek¹². Nie sposób pomyśleć o dialogicznej relacji ludzkiej osoby z narkotykami, alkoholem czy papierosami. Wspólnota Kościoła jest rzeczywistością, gdzie relacje „ja-ty” nabierają szczególnego znaczenia, bowiem fundamentem każdej takiej relacji jest sam Bóg, wchodzący z każdym z wiernych w relacje „ja-Ty”.

Młody człowiek uzależniony od substancji zmieniających właściwie jego optyczną godność – jeśli za źródło godności przyjmie się ludzkie przymioty wolność, rozumność – nie jest zdolny być darem dla Kościoła, co oczywiście nie jest równoznaczne z jego odrzuceniem. Każdy chrześcijanin istnieje w Chrystusie, który razem z Ojcem przygotował adekwatne do zdolności i możliwości człowieka miejsce w Kościele [KK 12-13]. Zaznaczyć należy, że społeczne bycie w Kościele wynika nie z samej natury człowieka, ale raczej z godności dziecka Bożego. W „*communio*” każdy ma możliwość poznania swojego miejsca w świecie, a także realizacji zadań związanych z odczytaniem powołania. Osoba uzależniona ma duże trudności w byciu rzeczywistym członkiem Kościoła.

¹¹ Bycie sobą, autorem swego życia, jest możliwe jedynie wtedy, kiedy człowiek ma możliwość podejmowania wysiłków, zmierzających do realizacji jego człowieczeństwa. Oczywiście konieczna jest pełna wolność, rozumność i świadomość człowieka, której niestety człowiek uzależniony nie posiada, zazwyczaj w najmniej oczekiwanych momentach [Węgrzecki 2006: 15-32].

¹² Substancje psychoaktywne tworzą rzeczywistość nierealną wirtualną, w której człowiek może przebywać dowolnie długo na sposób anonimowy i niezobowiązujący. Człowiek uzależniony powoli nie rozpoznaje, kim właściwie jest, jaki jest jego status jako osoby, popada w coraz większą alienację, wyobcowując się ze wspólnoty, nie tylko świeckiej, ale i wiernych [Węgrzecki 2006: 30].

Jeśli nawet podejmuje się pełnić określoną funkcję, to zazwyczaj czyni to nie-dbale, nie angażując w pełni własnych sił, które z resztą i tak z czasem stają się coraz mniej doskonałe [Cierpiałkowska 2007: 206-208]. Każde bowiem uzależnienie ma charakter somatyczny, prowadzi do chorób, niszczy struktury mózgowia, przywiązuje fizycznie do określonej substancji, ale również posiada wymiar społeczny a także – kościelny.

Człowiek złączony z drugim w Kościele przez swoje uzależnienie sprzeciwia się Bożej idei, aby Kościół stanowił sakrament zbawienia, źródło uświęcenia [Bartnik 2003: 52-53]. Własną postawą wprawdzie nie niszczy obrazu Kościoła – bo ten jest przecież wspólnotą odkupionych grzeszników – ale nie czyni starań aby ukazać na czym polega wyjątkowe powołanie chrześcijanina. Zamiast realizować relację „ja-ty” a dzięki niej stawać się doskonalszym obrazem Boga, człowiek decyduje się na życie według zgubnej narkotycznej nadziei, która nie przyniesie spełnienia jako osoby ludzkiej i stworzenia Bożego. Przez niszczenie siebie, swego charakteru społecznego, wymiaru dialogicznego, człowiek sprzeciwia się sakramentalności Kościoła, domagającej się przecież widzialnych znaków [Bartnik 2003: 52-53]. Uzależnienie niewątpliwie degradowuje człowieka jako osobę, zarówno w wymiarze indywidualnych jak i wspólnotowym. Chęć stania się jak Bóg to znaczy bycia innym niż wszyscy, skłania człowieka do poszukiwania środków, które zasymulują dostępność rzeczywistości transcendentnej. W ten sposób człowiek alienuje się ze wspólnoty wierzących i zamyka na relację z drugim człowiekiem, a zatem nie bierze udziału w budowaniu Królestwa Bożego na ziemi [Sobański 1979: 77].

Nie każda decyzja młodego człowieka o korzystaniu z używek jest w pełni autonomiczna. Często na określone zachowanie ma wpływ zachowanie najbliższych bądź otoczenia. Młodzi ludzie obserwując działanie alkoholu u dorosłych mogą odczuwać pokusę skorzystania z tych samych atrakcji. Alkohol jest w końcu często częścią celebrowania uroczystości i sukcesów, uprzyjemnia spotkania z innymi ludźmi. Ułatwia im przeżywanie przyjemności, przynosi ulgę w przykrych momentach życia, a czasem ułatwia odpędzanie smutnych myśli. Ale nastolatki mają swoje specyficzne powody, które skłaniają je do sięgnięcia po ten zakazany w ich wieku napój. Raport z badań HBSC (Health Behaviour in School-aged Children) stworzony we współpracy z Europejskim Biurem Światowej Organizacji Zdrowia (WHO) przedstawia dane na temat "regularnego spożywania alkoholu" przez piętnastoletnią młodzież – zarówno skali problemu, jak i przyczyn sięgania po alkohol. W tym wypadku „regularne” oznacza cotygodniowe picie napojów alkoholowych. Dane dotyczą

219 460 nastolatków z 42 krajów spośród 48 krajów członkowskich sieci HBSC. Dlaczego dorastające dzieci sięgają po alkohol:

- aby czuć się dorosłym,
- aby dopasować się do otoczenia,
- aby czuć się dobrze i być na luzie,
- aby wyrazić swoją potrzebę buntu i chęć zmierzenia się z ryzykiem,
- aby zaspokoić ciekawość,
- ponieważ alkohol jest łatwo dostępny.

Powtarzające się picie alkoholu przez młodzież, nawet w ilościach nieszkodliwych dla dorosłych, może poważnie uszkodzić ich życie i procesy rozwojowe:

- zaburza zdolność do uczenia się, zapamiętywania i logicznego rozumowania, jest źródłem trudności w nauce i przeszkadza w dalszej edukacji i budowaniu kariery zawodowej;
- hamuje rozwój emocjonalny i opóźnia dojrzewanie – młody człowiek nastawia się tylko na doraźne i natychmiastowe przyjemności, nie uczy się dojrzałych i skutecznych sposobów radzenia ze stresem i rozwiązywania problemów życiowych;
- powoduje, że mózg uczy się radzenia sobie z problemami za pomocą alkoholu, co może prowadzić w dorosłości do uzależnienia;
- wczesne picie obniża motywację do osiągania celów życiowych i realizacji wartości;
- zwiększa ryzyko uzależnienia od alkoholu i nikotyny oraz sięgania po narkotyki – badania amerykańskie pokazały, że dzieci, które sięgnęły po alkohol do piętnastego roku życia uzależniały się od alkoholu czterokrotnie częściej niż te, które zaczęły pić po dwudziestym roku życia,
- upijanie się przez nastolatki jest bardzo częstą przyczyną poważnych i doraźnych szkód związanych z wypadkami, także śmiertelnymi, ciężkimi chorobami, konfliktami z prawem i większym prawdopodobieństwem stania się ofiarą przestępstwa, ryzykownym seksem, przypadkową inicjacją seksualną, niechcianą ciążą.

Problem w tym, że przekazanie tego typu informacji osobie młodej zwłaszcza w okresie dojrzewania, raczej nie przyniesie efektu w postaci niezłomnej postawy dziecka, że nie będzie sięgać po alkohol czy inne środki. Część psychologów uważa, że podstawą w tym przypadku jest dobra komunikacja

i relacja z nastolatkiem, a tę kształtuje się od niemowlęctwa. Należy zdawać sobie sprawę z tego, że dla dorastającego dziecka istotne znaczenie ma jego grupa rówieśnicza, a w związku z tym uczyć je od najmłodszych lat mówienia „nie” [Net 1].

„Bardzo duży wpływ na budowanie postawy naszego dziecka ma szacunek, który odzwierciedla zasada mówiąca o tym, że głos każdego domownika, nawet ten pochodzący od najmłodszego członka rodziny jest ważny i ma znaczenie. Wyrzucmy z naszego słownika popularne przysłowie: „dzieci i ryby głosu nie mają”, które być może zdarzyło się nam słyszeć w dzieciństwie. Miejmy realne oczekiwania, bo przecież dyskryminując czy „gasząc” nasze pociechy na co dzień, nie wykształcimy w nich asertywnych zachowań. Pozwólmy dziecku uczestniczyć w drobnych wyborach, w podejmowaniu decyzji dotyczącej na przykład tego co zje w restauracji czy refleksji na temat planowanego, wspólnego wyjazdu. Wychodźmy z inicjatywą. To małe rzeczy, a wiele wnoszą do dziecięcego, asertywnego świata” [Net 2]. Z całą pewnością młodzież nieodczuwająca więzi z rodzicami jest bardziej narażona na presję rówieśniczą w zakresie zachowań patologicznych w tym picia alkoholu czy eksperymentowania z narkotykami. Wiele zatem zależy od dorosłych, tych z bliskiego otoczenia jak i tych zupełnie obcych. Wszelkie czyny mające na celu wspieranie zachowań patologicznych są wysoce naganne. Nierzadko jednak można spotkać sytuację gdy dorosły bezrefleksyjnie kupuje młodemu człowiekowi alkohol czy papierosy albo co gorsza sprzedawca kierując się chęcią zysku nie dokonuje weryfikacji wieku klienta. Wzrost spożycia alkoholu wśród młodzieży to także konsekwencja łatwego do niego dostępu. Alkohol można kupić praktycznie bez żadnych ograniczeń – jak wyżej wspomniano, często naruszane są przepisy zabraniające sprzedaży alkoholu osobom nieletnim. Postawy wobec alkoholu kształtują także media i spoty reklamowe, które promują filozofię życia koncentrującą się na maksymalizowaniu uczucia przyjemności. Alkohol zaczyna się kojarzyć młodym ludziom z zabawą, radością, dobrym sposobem na spędzenie wolnego czasu i brakiem jakichkolwiek problemów. Adekwatna sytuacja występuje w przypadku środków psychoaktywnych. Choć w przeciwieństwie do alkoholu są to substancje prawnie zakazane, osoba, której zależy na ich zakupie nie będzie miała z tym większego problemu. Osoby rozprawdzające różnego rodzaju środki odurzające, zdominowane chęcią zysku nie skłaniają się do refleksji dotyczącej wieku osób je pozyskujących. Nie jest to najzwyczajniej w ich obszarze zainteresowania. Liczą się zarobione pieniądze, konsumpcjonizm w najczystszej postaci. Nierzadko ich przestępcze działanie może doprowadzić do tragicznych w skutkach konsekwencji. Można

zaryzykować stwierdzenie, że są pośrednio współodpowiedzialni za skutki jakie niesie ze sobą przyjmowanie środków odurzających.

Dokonując refleksji, wskazać należy, że często osobą udzielającą bądź pomagającą w zdobyciu używek oraz osobą przyjmującą tego rodzaju substancje są członkowie ten samej Wspólnoty – mianowicie Kościoła. Chrześcijanie – ludzie ochrzczeni, którzy w większym lub mniejszym stopniu praktykują swoją wiarę poprzez uczestnictwo w obrzędach. Sam jednak fakt przynależności do Wspólnoty wierzących, która u podstaw posiada dekalog, którym powinni się kierować wszyscy jej członkowie, wyklucza tego rodzaju zachowania. Można zaryzykować stwierdzenie, że to swego rodzaju hipokryzja. Osoba ma pozór wierząca, uczestnicząca w obrzędach, a więc praktykująca, nie dostrzega nic złego w udzieleniu małoletniemu alkoholu, nikotyny czy innych środków odurzających.

Chcąc temu zaradzić Wspólnota wierzących jako komunia osób, motywuje osoby wierzące do działania zgodnego z odwiecznym planem Boga. Kościół otacza opieką wszystkich swoich członków, zwłaszcza tych, którzy w swoim życiu zagubili sens chrześcijańskiego życia. Duszpasterze i osoby wspomagające realizują zachętę – by żyć dla drugiej osoby. Dlatego do naśladowania Chrystusa zobowiązany jest każdy człowiek, zarówno potrzebujący pomocy, jak i pomoc otrzymujący. Wydaje się, że Kościół z pomocą osobom uzależnionym, jeśli chodzi o uzależnienie występujące najczęściej, czyli od alkoholu, przychodzi w ruchu Anonimowych Alkoholików¹³. Wydaje się, że sukces grup AA, to znaczy dość wysoki procent alkoholików trwających w trzeźwości, jest związany z prawdziwie chrześcijańskim podejściem do złożonej sytuacji osoby uzależnionej. Powstrzymywanie się od przyjmowania środków finansowych, względna samowystarczalność oraz otwartość i miłość do drugiego człowieka sprawiły, że alkoholik trwający w nałogu przestawał bać się mówić o swoim problemie [Gierowski, Lew-Starowicz, Mellibruda 2000: 693]. Członkowie grup AA spotykają się regularnie, ale z programu korzystają w sposób indywidualny. Zakłada on między innymi: przyznanie się alkoholika do niepanowania nad własnym życiem, wiarę w przywrócenie zdrowia, powierzenie siebie, swojej woli i życia Bogu, wyznanie przed Bogiem błędów popełnionych, zwrócenie się do Boga, aby pomógł usunąć wady charakteru, naprawienie krzywd wyrządzonych bliźnim, doskonalenie więzi z Bogiem poprzez modlitwę oraz niesienie przekazu innym alkoholikom. Wydaje

¹³ Poza tym ruchem istnieje również ruch Al.-Anon, skupiający osoby bliskie i krewnych osób uzależnionych, oraz ruch Alateen, który powstał, aby nieść pomoc młodym ludziom, nastolatkom, wywodzącym się z rodzin z problemami alkoholowymi.

się, że program ten dostosowany jest do potrzeb młodych ludzi, którzy często nie potrafią zapanować nad pragnieniem sięgnięcia po papierosy, alkohol czy narkotyki. Pozostawia im bowiem dużą możliwość adaptacji programu do indywidualnych problemów, zakreślając jedynie główne cele. Kościół pomaga osobom uzależnionym nie tylko przy pomocy stowarzyszeń, ale także kształtuje rodzinę. Rola rodziny jest szczególnie ważna w przywracaniu osoby uzależnionej do rzeczywistości pozbawionej złudnej nadziei szczęścia dostępnego niejako na zawołanie. Rodzina jest pierwszym i niezastąpionym środowiskiem przekazywania wartości, zwłaszcza wiary i zasad życia. Pomoc rodziny jest istotna i wspomaga proces wychodzenia z nałogu. Społeczeństwo ma zaś obowiązek wspierać rodziców i nie umniejszać czy dyskredytować wartości, które rodzice przekazują swoim dzieciom. Młody człowiek, który wchodzi w dorosłość nie może bowiem żyć w dysonansie, który dodatkowo potęgowany jest przez środki psychoaktywne. Kościół będący miejscem nadziei ludzi uzależnionych proponuje młodym osobom ruchy, w których będą mogli ponownie odnaleźć sens życia, katechazę, jako miejsce ożywiania relacji z Bogiem, rodzinę, w której człowiek może wzrastać w miłości i zrozumieniu. Oczywiście Kościół prowadzi inne dzieła jak oratoria, centra młodzieży, ośrodki, w których pomoc mogą znaleźć osoby, które trwają w nałogu, rekolekcje trzeźwościowe, aby każdy człowiek miał szansę na życie wolne.

PODSUMOWANIE

Degradacja ludzkiej osoby, wykroczenie przeciw Bogu, krzywda wobec Kościoła – takie są moralne skutki zażywania substancji psychoaktywnych. Środek, który – jak mogłoby się wydawać – ma ułatwiać życie młodego człowieka, czynić je prostszym, wprowadza zamęt w osobie, jego myśleniu, uczuciach, sferze cielesnej i duchowej. Dojrzewający młody człowiek, który rozwija siebie jako osobę popadając w uzależnienie niszczy samego siebie, sprzeciwiając się własnej godności. Zamiast stawać się dojrzałym i odpowiedzialnym za swoje życie, umniejsza swoją ludzką wartość, stając się coraz mniej podmiotem swojego bytowania. Niniejszy artykuł miał na celu ukazanie, w jaki sposób uzależnienie sprzeciwia się godności młodego człowieka. Konieczne okazało się przeanalizowanie sytuacji, w której żyje i rozwija się młoda osoba. Najczęściej młodzi ludzie sięgają po alkohol, który jest najprostszym i najbardziej dostępnym środkiem umożliwiającym odurzenie. Analiza uzależnień młodzieży wskazuje na fakt traktowania przez młode osoby alkoholu – zwłaszcza niskoprocentowego – jako doskonałego środka na rozluźnienie lub poprawienie

nastroju. Niepokojące okazuje się postrzeganie narkotyków jako substancji, które w krótkim czasie mogą spowodować zmiany w odczuciach, a więc stają się powszechną formą wspomagania organizmu, radzenia sobie ze stresem, kłopotami w szkole, domu, z rówieśnikami. Zmiany zachodzące w organizmie młodej osoby nie sprzyjają rozsądnym decyzjom, a stosunek do środków psychoaktywnych domaga się niewątpliwie pełnej świadomości i odpowiedzialności. Choć osoba dorastająca dojrzewa intelektualnie, to emocje często przewyciężają wnioski płynące z logicznego rozumowania. Chęć doznania przyjemności i błogiego stanu okazuje się silniejsza niż potrzeba spokojnego życia. Młoda osoba często nie jest w stanie zauważyć granicy między jednorazowym wybrykiem, a stałym przywiązaniem do środków psychoaktywnych. Bardzo istotny wpływ ma środowisko, w którym młody człowiek dorasta. Reklamy alkoholu, papierosów – choć w nieco ograniczonym zakresie – nadal docierają do rzeszy młodych osób „proponując” im swoistą wolność i pseudo dorosłość. Ocena moralna uzależnienia wymagała ukazania źródeł godności człowieka, uwzględnienia przesłanek biblijnych, ale również postulatów filozoficznych. Uzależnienie ostatecznie jest z pewnością niegodziwością, skierowaną zarówno w samą osobę uzależnioną, jak również w Boga oraz Wspólnotę Kościoła. Uzależnienie uniemożliwia w pełni świadome stanowienie o sobie, więc młoda osoba nie realizuje wezwania do bycia na obraz i podobieństwo Boże. Dorastający człowiek jest nadzieją Kościoła. Angażując się w jego życie, może wzrastać nie tylko duchowo, ale również osobowościowo, społecznie. Chrześcijanie nie pozostawiają jednak człowieka samemu sobie, Kościół jest przecież wspólnotą odkupionych grzeszników. Propozycja Kościoła skierowana do młodej osoby uzależnionej, nie ogranicza się do modlitwy, ale polega przede wszystkim na zaoferowaniu współczesnych metod leczenia uzależnień, przez specjalistyczne poradnie prowadzone przez organizacje zaprzyjaźnione z Kościołem. Niniejszy artykuł stanowi próbę ukazania złożoności problemu uzależnienia osób młodych. Uwzględniono głównie wpływ środków psychoaktywnych na młodego człowieka i w tym aspekcie wskazano moralną ocenę zażywania takich substancji. Nadmierne przywiązanie do Internetu, środków psychoaktywnych, nieustanne zakupy, a także nadmierna aktywność seksualna, stają się powoli powszechnymi nałogami, które są skierowane przeciw naturze człowieka. Chrześcijanin staje zatem w obowiązku podkreślania godności człowieka i sprzeciwiania się wszelkim formom uzależnienia.

BIBLIOGRAFIA

- Bartnik Cz. S., 2003, *Dogmatyka katolicka*, Lublin.
- Baumeister R. F., Heatherton T. F., Tice D. M., 2000, *Utrata kontroli. Jak i dlaczego tracimy zdolność samoregulacji*, Warszawa.
- Bronowski J., 1971, *The Identity of Man*, Nowy Jork.
- Cierpiątkowska L., 2007, *Psychopatologia*, Warszawa.
- Cząstka A., 1959, *Otępienie moralne pod wpływem alkoholu*, „Homo Dei”, nr 28 (5).
- Gierowski J. K., Lew-Starowicz Z., Mellibruda J., 2000, *Psychopatologia zjawisk społecznych*, [w:] *Psychologia: podręcznik akademicki*, t. 3, *Jednostka w społeczeństwie i elementy psychologii stosowanej*, red. J. Strelau, Gdańsk, s. 691-765.
- Granat W., 1972, *Ku człowiekowi i Bogu w Chrystusie: zarys dogmatyki katolickiej*, t. 1, Lublin.
- Granat W., 1974, *Ku człowiekowi i Bogu w Chrystusie: zarys dogmatyki katolickiej*, t. 2, Lublin.
- Góralczyk P., 2008, *Afirmacja drugiego człowieka*, „Studia Theologica Varsaviensia”, nr 46/1, s. 80-95.
- Kostowski W., 2006, *Podstawowe mechanizmy i teorie uzależnień*, „Alkoholizm i Narkomania”, t. 19, nr 2, s. 139-168.
- Krapiec T., 1991, *Ja – człowiek*, wyd. 5, Lublin.
- Krapiec T., 2000, *Ludzka wolność i jej granice*, wyd. 2, Lublin.
- Langemeyer G., 1995, *Antropologia teologiczna*, przekł. J. Fenrychowa, red. Z. Kijas, Kraków.
- Lazarus A. A., Colman A. M. (red.), 2001, *Psychopatologia*, Poznań.
- Peachey P., Kromkowski J., McLean G. F. (red.), 1991, *The Place of the person in social life*, Washington.
- Manstead A. S. R., Hewstone M., 1996, *Encyklopedia Blackwella. Psychologia społeczna*, wstęp i red. wyd. pol. J. Czapiński, Warszawa.
- Okulicz-Kozaryn K., Borucka A., Kocoń K., 2006, *Przyjmowanie leków psychoaktywnych a używanie innych substancji odurzających przez młodzież*, „Alkoholizm i Narkomania”, t. 19, nr 1, s. 35-52.
- Olejniki S., 1999, *Teologia moralna życia osobistego*, Włocławek.
- Peter M., 1959, *Wykład Pisma Świętego Starego Testamentu*, Poznań.
- Reale G., 2001, *Historia filozofii starożytnej*, t. 2, *Platon i Arystoteles*, wyd. 1, przekł. E. I. Zieliński, Lublin.
- Reber A. S., Reber E. S., 2005, *Słownik psychologii*, red. I. Kurcz, K. Skarżyńska, tł. B. Jasiewicz-Kruszyńska, wyd. 3, Warszawa.
- Salij J., 1975, *Religijne spojrzenie na problem pijaństwa*, „W Drodze”, r. 3, nr 11.

- Seligman M. E. P., Walker E. F., Rosenhan D. L., 2003, *Psychopatologia*, Poznań.
- Sobański R., 1979, *Człowiek – podmiot praw i obowiązków we wspólnocie Kościoła*, [w:] *Człowiek we wspólnocie Kościoła*, red. L. Balter, Warszawa, s. 66-86.
- Szostek A., 1995, *Wokół godności, prawdy i miłości. Rozważania etyczne*, Lublin.
- Tatarkiewicz W., 1983, *Historia filozofii*, t. 1: *Filozofia starożytna i średniowieczna*, t. 2: *Filozofia nowożytna do roku 1830*, t. 3: *Filozofia XIX wieku i współczesna*, wyd. 10, Warszawa.
- Teesson M., Degenhardt L., Hall W., 2005, *Uzależnienia*, przekł. Z. Pelc, Gdańsk.
- Tomaszewski T., 1975, *Podstawowe formy organizacji i regulacji zachowania*, [w:] *Psychologia*, red. T. Tomaszewski, Warszawa, s. 491-533.
- Węgrzecki A., 2006, *Bycie sobą w świecie współczesnym*, [w:] *Kondycja człowieka współczesnego*, red. Cz. Piecuch, Kraków.
- Wnuk M., 2006, *Zaangażowanie w ruch samopomocy a poczucie jakości życia osób uzależnionych od alkoholu. Mediacyjna rola poczucia sensu życia*, „Alkoholizm i Narkomania”, t. 19, nr 4, s. 357-368.
- Valverde C., 1998, *Antropologia filozoficzna*, przekł. G. Ostrowski, Poznań.
- Zajączkowski K., 2003, *Uzależnienia od substancji psychoaktywnych*, Warszawa.
- Zimbardo P. G., Ruch F. L., 1994, *Psychologia i życie*, tł. J. Radzicki, Warszawa.
- Zuziak W., 2006, *W jaki sposób indywidualizm redukuje człowieka?*, [w:] *Kondycja człowieka współczesnego*, red. Cz. Piecuch, Kraków.

Źródła internetowe:

- Net 1, <https://zdrowie.pap.pl/rodzice/dlaczego-nastolatki-siegaja-po-alkohol> [dostęp: 29.04.2023r.].
- Net 2, <https://odnova.net/> [dostęp: 29.04.2023r.].

Youth addictions in the evaluation of Christian morality

Summary: The article presents aspects of youth addiction in the evaluation of Christian morality. The initial part of the work describes the addictions of young people and indicates the concepts and characteristics of addiction. The following sections describe the phenomenon of addiction in the context of the degradation of the human being. It is then shown that addiction is an offence against God and is also indisputably an injustice against the community of the Church. The topic addressed is still – unfortunately – relevant. At present, there are few works evaluating addiction from a strictly theological and moral point of view, which can certainly be a novelty and an interesting point of reference, especially for people of faith.

Keywords: faith, addictions, psychoactive drugs, alcohol, adolescence, Church community, theological/moral evaluation

Konrad Małkowski

Akademia Humanitas w Sosnowcu

ORCID: 0000-0003-3459-8218

e-mail: malkowski.konrad@gmail.com

Piotr Nowara

Akademia Humanitas w Sosnowcu

ORCID: 0000-0001-9064-8115

e-mail: nowara-piotr@o2.pl

Saum i Post – rola ascezy żywieniowej w kulturze islamu i chrześcijaństwa ze szczególnym uwzględnieniem nauczania Kościoła Katolickiego

Streszczenie: Artykuł w szerszym zakresie deliberuje o dwóch religiach – chrześcijaństwie katolickim i islamie. Autorzy skupiają się przede wszystkim na postaciach założycieli oraz poście i ascezie. W pracy zostają przedstawione historyczne wątki obu tych zjawisk, a także ich następstwa w teraźniejszości. Autorzy dowodzą, że poprzez wszechobecną popkulturę rozumienie postu straciło na wartości. Ewolucja, jaką przeszedł post jest niepokojąca. Od duchowego przeżycia do sposobu na odchudzanie. A także twierdzi, iż Saum jest przestrzegany bardziej wśród wyznawców Allaha niż Wielki Post wśród chrześcijan. Takie zestawienie pokazuje jak podobni w gruncie rzeczy są wyznawcy obu religii.

Słowa kluczowe: chrześcijaństwo, islam, Saum, Wielki Post, ramadan, Jezus, Mahomet, asceza, dieta

WSTĘP

Niniejsza praca powstała w głównej mierze przez zainteresowanie sytuacją w Europie począwszy od 2015 roku, kiedy to miał miejsce tak zwany kryzys migracyjny. Do Europy w znacznych ilościach zaczęły napływać rzesze ludności, głównie muzułmańskiej. Stąd też zasadnym wydaje się zestawienie islamu i chrześcijaństwa. Są to dwie wielkie religie – co warto zauważyć – wbrew pozorom podobne. Celem artykułu jest przybliżenie czytelnikowi postaci Jezusa i Mahometa, a także charakterystyki oraz roli postu, o którym współczesny świat często zapomina. Głównym celem artykułu jest analiza porównawcza religii chrześcijańskiej – ze szczególnym uwzględnieniem nauczania Kościoła Katolickiego – funkcjonującej w świadomości ludzi jako religia pokoju, z religią, która w powszechnej opinii jest dość radykalna, jednak bez ukazywania wyższości jednej religii nad drugą.

Obie religie są religiami Księgi, to znaczy, że ich głównym kodeksem jest Święta Księga, w przypadku chrześcijaństwa jest to *Biblia*, zaś islamu – *Koran*. W niniejszej pracy Autorzy skupią swoje rozważania na księdze *Nowego Testamentu*.

GENEZA I ROZWÓJ

Niniejszy rozdział jest poświęcony Jezusowi i Mahometowi, dzięki poznaniu ich życia można wnikliwiej spojrzeć na samą religię i jej późniejszy rozwój. Wiadomości o historii obu religii dopełnią informację na temat Świętych Ksiąg – czasie i okolicznościach powstania, a także problemie autorstwa.

Jezus z Nazaretu

Trudno jest przedstawić życie Jezusa od narodzin aż do śmierci. Nie jest znana dokładna data narodzin, a jedynie szacowany czas. Badania przeprowadzone przez ekspertów określają, iż Jezus narodził się około czwartego lub siódmego roku przed naszą erą, pojawiają się również wątpliwości co do jego istnienia. Ponieważ nie zapisał On ani jednego słowa, wszelkie informacje: o Nim, słowa, które miał wypowiedzieć, pochodzą z przekazów Jego uczniów. Jezus „pochodził z Nazaretu, małego miasteczka położonego na uboczu Palestyny, w górzystej krainie na wschód od Jeziora Genezaret” [Zink 2004: 31-32]. Sam moment narodzin Jezusa przypadł na spis podatkowy, który zarządził Cezar August, o czym wspomina święty Łukasz:

W owym czasie wyszło rozporządzenie Cezara Augusta, żeby przeprowadzić spis ludności w całym państwie. [...] Udał się także Józef z Galilei, z miasta Nazaret, do Judei, do miasta Dawidowego, zwanego Betlejem, ponieważ pochodził z domu i rodu Dawida, żeby się dać zapisać z poślubioną sobie Maryją, która była brzemienna. Kiedy tam przebywali, nadszedł dla Maryi czas rozwiązania. Porodziła swego pierworodnego Syna, owinęła Go w pieluszki i położyła w żłobie, gdyż nie było dla nich miejsca w gospodzie [Łk 2, 1-7].

Z narodzinami Jezusa związany jest szereg cudów i objawień. Samo powstanie było niepokalane, a zatem za sprawą Ducha Świętego, a nie Józefa, Syn Boży przyszedł na świat [Mt 2,18]. Przy narodzinach Jezusa obecni byli pastuszkowie oraz trzej mędrcy ze Wschodu, którym objawił się anioł i obwieścił tą nowinę. Następnie zostali oni poprowadzeni przez gwiazdę do szopki, aby zobaczyć nowonarodzone dziecko i oddać mu hołd. Niedługo później rodzina opuściła Betlejem i wróciła do Nazaretu. „Rodzina, w której wzrastał Jezus, była uboga, jak większość rodzin z tamtej okolicy. Rzadko kto, poza wielkimi właścicielami ziemskimi, posiadał więcej niż małe pole uprawne i to, co nosił na grzbiecie” [Zink 2004: 35]. Narodził się w rodzinie żydowskiej. Jezus władał językiem aramejskim, jak wszyscy współcześni mu ludzie i był bardzo mądry jak na swój wiek. Za przykład potwierdzający tę tezę może posłużyć zdarzenie w świątyni, kiedy to „siedział między nauczycielami, przysłuchiwał się im i zadawał pytania. Wszyscy zaś, którzy Go słuchali, byli zdumieni bystrością Jego umysłu i odpowiedziami” [Łk 2, 46-47].

O wydarzeniach między zejściem w świątyni, a rozpoczęciem działalności Jezusa niewiele wiadomo. Biblia mówi o przyjęciu przez Niego chrztu z rąk Jana Chrzciciela. Tuż po tym wydarzeniu Jezus spędził czterdzieści dni na pustyni, gdzie był kuszony przez diabła. Po powrocie do Galilei:

zabiera głos w synagogach, co może czynić każdy Żyd, naucza także po wsiach czy nad jeziorem Genezaret. Skupia wokół siebie wąski krąg spośród swoich pierwszych i dość licznych uczniów; grupa ta zyskuje miano Dwunastu(wszyscy, tak jak On, są Galilejczykami) [...] Z nimi, potencjalnym załączkiem przyszłej wspólnoty, Jezus dzieli — to także jest charakterystyczną cechą Jego sposobu działania — misję, którą sobie wyznacza na ziemiach Palestyny(w Galilei i w Judei) [Gesché 2005: 6].

Warto sobie zadać pytanie, dlaczego właśnie dwanaście osób miało być najbliższymi sprzymierzeńcami Jezusa? Otóż owa liczba miała symbolizować „lud dwunastu plemion, nowy Izrael, o którym marzył Jezus” [Corbin 2009:

9]. Nauczał On współczesnych sobie ludzi o Królestwie Bożym, do którego trafi każdy, kto słusznie postępuje, co za tym idzie Jezus uczył, jak żyć. Za największe przykazanie uznawał przykazanie miłości „będziesz miłował Pana Boga swego całym swoim sercem, całą swoją duszą, całym swoim umysłem. To jest największe i pierwsze przykazanie. Drugie podobne jest do niego: będziesz miłował swego bliźniego jak siebie samego. Na tych dwóch przykazaniach opiera się całe Prawo i Prorocy” [Mt 22, 37-40]. W trakcie dorosłego życia, Jezus dokonał wielu cudów, o których piszą czterej ewangeliści — Mateusz, Marek, Łukasz i Jan. Przywołanie wszystkich cudów na kartach niniejszej pracy jest niemożliwe.

Pierwszym cudem, jaki uczynił Jezus było przemienienie wody w wino podczas wesela w Kanie Galilejskiej. Wraz z Jezusem na owym weselu była także jego matka i uczniowie. „A kiedy zabrakło wina, Matka Jezusa mówi do Niego: Nie mają już wina. Jezus Jej odpowiedział: Czyż to moja lub Twoja sprawa, niewiasto? Czyż jeszcze nie nadeszła godzina moja? [...] Zróbcie wszystko, cokolwiek wam powie” [J 2, 3-5]. Jezus rozkazał napełnić sześć stągwi wodą i zanieść do starosty weselnego. Gdy ten zaczerpnął wody, która stała się winem, wezwał pana młodego i powiedział, że zachował dobre wino aż do końca.

Trzej ewangeliści – Mateusz, Marek, Łukasz – relacjonują także uzdrowienie trędowatego. Kiedy Jezus schodził z Góry Błogosławieństw podszedł do Niego człowiek chory na trąd i poprosił Go, aby ten go uleczył. Jezus uczynił to, ale zabronił mu o tym mówić. Trędowaty miał udać się do kapłanów i pokazać się im, a następnie złożyć ofiarę za oczyszczenie. Jednak nie postąpił tak jak przykazał mu Chrystus, rozgłaszał, iż został uzdrowiony. To spowodowało, że wokół Jezusa zaczęły gromadzić się tłumy, nie mógł przez to wejść swobodnie to miasta, lecz stał się pustelnikiem. Pierwsze rozmnożenie chleba, podobnie jak Zmartwychwstanie, zostało opisane we wszystkich czterech Ewangeliach. Żaden inny cud czy wydarzenie z życia Jezusa nie jest opisane przez wszystkich ewangelistów. Rozmnożenie chleba miało miejsce po ścięciu Jana Chrzciciela na rozkaz Heroda. Kiedy Jezus dowiedział się o tym oddalił się w miejsce pustynne. Ludzie jednak poszli za Nim, a on ich nauczał i uzdrowiał. Kiedy zbliżał się wieczór apostołowie przyszli do Jezusa, aby odesłał ludzi do domów, żeby mogli się posilić. Jezus jednak mając tylko pięć chlebów i dwie ryby nakarmił cały zebrany tłum, czyli jak zgodnie podają ewangeliści około pięciu tysięcy osób, nie wliczając kobiet i dzieci. Ponadto po jedzeniu napełniono dwanaście koszy okruchami, aby nic się nie zmarnowało.

Ostatnim z cudów przywołanych w pracy jest wskrzeszenie Łazarza opisane przez świętego Jana. Łazarz mieszkał wraz z dwiema siostrami – Marią i Martą. Byli przyjaciółmi Jezusa, który często u nich gościł. Kiedy Jezus przybył do Betanii, miejsca życia i pochówku Łazarza, nie żył on już od czterech dni. Jezus kazał zaprowadzić się do grobu zmarłego. Chrystus polecił odsunąć kamień, który zakrywał wejście do grobu. Następnie zawołał „Łazarzu, wyjdź na zewnątrz!” [J 11, 43]. Po tych słowach zebrani ludzie ujrzeli zmartwychwstałego Łazarza.

Świat od zawsze dzielił się w różnych kwestiach na dwa obozy, zwolenników i przeciwników. Nie inaczej było w przypadku Jezusa. Jedni Go wielbili inni pragnęli jego śmierci. Gdy nadszedł dzień Paschy Jezus wraz z uczniami zasiadł przy jednym stole. W trakcie Ostatniej Wieczerzy Jezus rzekł „jeden z was Mnie zdradzi” [Mt 26, 21]. Zdrajcą swojego Mistrza był Judasz Iskariota, który dręczony wyrzutami sumienia, oddał trzydzieści srebrników, za które wydał na śmierć Chrystusa, a następnie powiesił się. Po wieczerzy Jezus wraz z uczniami poszedł na Górę Oliwną, gdzie odmówili modlitwę. Tam też został pojmany i doprowadzony przed Sanhedryn. Kiedy arcykapłani i starsi podjęli decyzje o skazaniu Jezusa na śmierć, postanowili oddać go w ręce Poncjusza Piłata. Biblia podaje, iż zgodnie z tradycją w każde święto namiestnik uwalniał jednego więźnia. Poza Jezusem wyrok odbywał także Barabasza. Piłat zapytał zatem zebranych,

Którego chcecie, żebym wam uwolnił, Barabasza czy Jezusa, zwanego Mesjaszem? [...] Tymczasem arcykapłani i starsi namówili tłumy, żeby prosiły o Barabasza, a domagały się śmierci Jezusa. Pytał ich namiestnik: Którego z tych dwóch chcecie, żebym wam uwolnił? Odpowiedzieli: Barabasza. Rzekł do nich Piłat: Cóż więc mam uczynić z Jezusem, którego nazywają Mesjaszem? Zawołali wszyscy: Na krzyż z Nim! [...] Piłat widząc, że nic nie osiąga, a wzburzenie raczej wzrasta, wziął wodę i umył ręce wobec tłumu, mówiąc: Nie jestem winny krwi tego Sprawiedliwego. To wasza rzecz. A cały lud zawołał: Krew Jego na nas i na dzieci nasze. Wówczas uwolnił Barabasza, a Jezusa kazał ubiczować i wydał na ukrzyżowanie [Mt 27, 17-26].

Jezus został obdarty z szat, wyszydzony i ubiczowany. Następnie założono Mu koronę cierniową i odprowadzono na ukrzyżowanie, na Miejsce Czaszki zwane Golgotą. Jezus na barkach dźwigał krzyż, na którym miał ponieść śmierć. Został ukrzyżowany pomiędzy dwoma łotrami. Po śmierci Jezusa jeden ze strażników przebił bok Chrystusa włócznią. Po tych wydarzeniach Jezusa pochowano w grobie. Po trzech dniach Jezus zmartwychwstał. Odkryły

to Maria Magdalena, Joanna i Maria, matka Jakuba, kiedy poszły do grobu z wonnościami. Kobiety postanowiły oznajmić światu radosną nowinę. Jezus ostatni raz ukazał się apostołom „I rzekł do nich: Idźcie na cały świat i głosście Ewangelię wszelkiemu stworzeniu!” [Mk 16, 15]. Po tych słowach wstąpił do nieba, a jego uczniowie kontynuowali Jego dzieło.

Mahomet z Mekki

W przypadku narodzin Mahometa rzecz wygląda podobnie jak u Jezusa. Nie jest znana dokładna data narodzin proroka. Arabskie źródła podają, iż miało to miejsce w roku słonia, czyli w roku, kiedy Abrah, etiopski namiestnik, chciał najechać na Mekkę, ale nie udało mu się to, z powodu epidemii. Był to rok 570. Jednak narodziny Mahometa umiejscowić należy między 567-573 rokiem. W przeciwieństwie do Jezusa wywodził się zeznanego rodu Haszymitów. Jego ojcem był Abdullah ibn ‘Abd al.-Muttalib, który zmarł młodo w czasie podróży handlowej. Nie poznał swojego syna. Matką proroka była Amina Bint Wahnb. Mahomet został na pięć lat powierzony beduińskiej mamce, Halimie Bint al- Haris. Po upływie tego czasu wrócił do swojej matki, która niedługo później zmarła, wówczas zajął się nim dziadek, który także w niedługim czasie zmarł. W ten sposób trafił do stryja Abu Taliba, z którym wędrował do Syrii i Palestyny. Jak podaje tradycja zanim to się jednak stało Mahomet został uprowadzony przez dwa anioły, które dokonały oczyszczenia przysiężnego Proroka.

Na próżno starały się określić, ile waży na wadze niebiańskiej, ustawiając na drugiej szali coraz więcej ludzi, może cały jego lud. Potem jeden z aniołów rozciął mu pierś i wyjął z niej znamię szatana [...] oraz grudkę krwi. Obmył mu pierś i wezwał *sakinę* [...] i kazał jej wejść do jego serca. Wreszcie dwaj aniołowie naznaczyli go między łopatkami znamieniem prorocтва [Gaufroy-Demombynes 1988: 46].

W wieku 25 lat ożenił się z bogatą wdową – Chadidzą Bint Chuwajlid. Mieli cztery córki i trzech synów, „lecz synowie zmarli w niemowlęctwie, a z czterech córek tylko najmłodsza, Fatima, przeszła do historii” [Madeyska 1999: 93]. Mahomet trafił do Chadidży na służbę i był jej przedstawicielem handlowym. Podobno ze swoich zadań wywiązywał się tak dobrze, że wdowa zaproponowała mu małżeństwo. Chadidża miała około czterdziestu lat. Po ślubie sytuacja Mahometa uległa zmianie. Był bardzo ceniony za swoją prawość; rozstrzygał konflikty i nieporozumienia „podczas restauracji

Al-Kaby (małego sześciennego budynku wzniesionego według legendy przez proroka Abrahama i jego pierworodnego syna Izmaela w centrum sanktuarium w Mekce) każdemu szczepowi zależało, aby to jego przedstawiciel położył Czarny Kamień w narożniku świątyni, co doprowadziło do konfliktu. Mahomet nakazał przeniesienie świętego Kamienia na dywanie podtrzymywany przez członka każdego z czterech ugrupowań. Następnie sam wziął Kamień i ułożył w odpowiednim miejscu” [Khân 2010: 26]. Prorok po śmierci Chadidży miał około dziesięciu żon jednak z żadną nie miał już dzieci. Można przyjąć, iż to właśnie pierwszą żonę kochał najbardziej. To ona była jego wierną towarzyszką, która stała u jego boku bez względu na okoliczności. Prorok miał powiedzieć „klnę się, nie dał mi Allah lepszej niż ona była. Wierzyła we mnie, kiedy okrzyknięto mnie kłamcą, dzieliła ze mną los i miennie, kiedy byłem wyklęty, i miałem z nią dzieci, których nie miałem z inną” [Hrbek, Petràček 1967: 47]. Przez blisko piętnaście lat po ślubie z Chadidżą życie ostatniego z proroków toczyło się niemalże w sielskim spokoju. To najprawdopodobniej w tym czasie Mahomet rozmyślał nad sytuacją społeczno – ideologiczną w miejscu swojego narodzenia, czyli Mekce. To w tym czasie stworzył idee, które z czasem będzie można odnaleźć w jego nauce. Do dziś sporna jest kwestia edukacji Mahometa. Nie wiadomo, czy potrafił czytać i pisać. W związku z tym, że należał do społeczeństwa kupieckiego raczej musiał posiadać pewne podstawy. Nie zmienia to jednak faktu, że nie zachowało się żadne pismo sporządzone ręką Proroka. Wszystkie pisma, korespondencja czy nawet *Koran* zostały przez Mahometa podyktowane.

Proroka można określić pustelnikiem. Lubił przebywać z dala od zgiełku panującego w mieście. Często uciekał do jaskini, aby tam oddawać się rozmyślaniu i modlitwie. To właśnie tam w wieku około czterdziestu lat Mahomet miał objawienie *Koranu*, przynajmniej pewnej części Świętej Księgi. W pierwszym widzeniu ujrzał „olbrzymią postać wznoszącą się na horyzoncie i sięgającą od ziemi do nieba” [Hrbek, Petràček 1967: 50]. W kolejnym widzeniu Mahomet ponownie ujrzał tą samą postać w pobliżu drzewa lotosu, o czym wspomina *Koran*.

Wówczas Allah objawił swojemu słudze to, co objawił. Serce Proroka nie kłamało widząc to, co widziało. Czyż zatem będziecie się z nim spierać o to, co on widział? I, niechybnie, on ujrzał go po raz drugi. W pobliżu najdalszego drzewa lotosowego. [...] Było to wtedy, gdy to, co okrywa, okryło Drzewo Lotosowe. [...] Zaiste, on widział największe znaki swego Pana [Al-Najm 1990: 11-19].

Postacią, która ukazała się Mahometowi według tradycji był archanioł Gabriel. Początkowo sam Prorok uważał, że został opętany przez diabła i chciał popełnić samobójstwo. Tutaj z pomocą przyszła Chadidża. Małżonka wspierała go i utwierdzała w wierze. Tak właśnie rozpoczęła się działalność Mahometa, który stał się dla wierzących najważniejszym prorokiem, tym, który przekazał ludziom *Koran*. Należy zauważyć, iż Mahomet nigdy się nie wywyższał, powtarzał, że jest jednym z wielu, że został wybrany. Około roku 614 liczba sprzymierzeńców Mahometa stale wzrastała, co nie spodobało się mekkańskim oligarchom, którzy do tej pory przechodzili raczej obojętnie obok Mahometa i teorii przez niego głoszonych. Zaczęły się obelgi i ataki na Mahometa jak i jego zwolenników. Na koniec pobytu w Mekce przypada cud, mianowicie wniebowstąpienie Mahometa za sprawą archanioła Gabriela. Około dwa lata później Mahomet przybył do Medyny, gdzie postanowił wybudować meczet. Obok meczetu z czasem powstały dwa domy dla żon Mahometa – Saudy i A'iszy. Wydarzeniem wartym uwagi, z okresu, kiedy Mahomet przebywał w Medynie, jest ślub z A'iszą, córką Abu Bakra – najwierniejszego z wyznawców. Mahomet stoczył wiele walk i bitew, religia, którą głosił rosła w potęgę i umacniała się. W roku 628 Mahomet pojął za żonę Umm Habibę, córkę Abu Sufjana. W rok później Prorok udaje się do Mekki, gdzie kazał pozbyć się wszystkich bożków z Al-Kaby. Po zdobyciu Mekki Mahomet przebywał tam około dwóch tygodni. Po tym czasie wrócił do Medyny, gdzie jak można przypuszczać czuł się bezpieczniej. W 632 roku w miesiącu *zu al-hidżdża* odbyła się ostatnia pielgrzymka Mahometa do świętego miasta Mekki. Pielgrzymka rozpoczęła się na pięć dni przed końcem miesiąca *zu al-kada*. W trakcie trwania pielgrzymki Mahomet ostatni raz pouczył ludzi

Ludzie, słuchajcie słów moich i zważcie je, moje życie bowiem się dokonało; i zostawiam w was to, dzięki czemu, jeśli będziecie temu wierni, unikniecie na zawsze błędzenia – rzecz jasną: Księgę Boga i *sunnę* Jego Proroka. Słuchajcie słów moich i zważcie je. Wiedzcie, że każdy muzułmanin jest bratem innego muzułmanina; że muzułmanie są braćmi; że jest dozwolone człowiekowi z części jego brata tylko to, co ten mu da z dobrej woli. I nie czynicie nic złego sobie samym [Gaufrey-Demombynes 1988: 161].

Swoją ostatnią noc przed śmiercią Mahomet spędził u swojej żony A'iszy. Śmierć Mahometa nie jest tak spektakularna – jeśli można użyć takiego określenia – jak śmierć Jezusa Chrystusa. Umiera w towarzystwie swojej żony A'iszy. Według podań jest to ranek roku 632. Powołując się na tradycję Mahomet

zgodnie z życzeniem został pochowany w miejscu, w którym umarł. Zgodnie ze zwyczajem odprawienie wszelkich obrzędów przysługiwało krewnym Mahometa. Prorok został pochowany w grobie na wzór medyński. Z jednej strony grobu znajdowała się nisza, do której było składane ciało.

Mahomet jest ostatnim prorokiem, który został posłany przez Boga, aby wskazał ludzkości właściwy kierunek.

ŚWIĘTE KSIĘGI

Katolicyzm oraz islam są religiami Księgi, która wyznacza kierunek postępowania wiernych. Zarówno *Biblia* jak i *Koran* zostały natchnione przez Boga. Rozdział poniższy ukazuje jak na przestrzeni lat kształtowały się obie Święte Księgi.

Biblia – Nowy Testament

Wiele wyznań chrześcijańskich stara się traktować *Biblię*, jako spójną całość jednak bezapelacyjnie, to największą uwagę skupia się na „czterech tak zwanych kanonicznych Ewangeliach (Mateusza, Marka, Łukasza i Jana), Księdze Dziejów Apostolskich, na Listach Pawła, Jana, Piotra, Jakuba i Judy (Tadeusza) oraz na Objawieniu (Apokalipsie) Jana” [Tokarczyk 1978: 176]. Są to pisma nowotestamentalne. Stało się tak, ponieważ w centrum rozważań chrześcijan, jak i w całej doktrynie chrześcijańskiej jest Jezus Chrystus. Biblia jako całość stanowi jedno z najważniejszych źródeł w kulturze europejskiej, zarówno w sferze religijno-moralnej jak i artystycznej. Słowo Biblia pochodzi z języka greckiego od słowa *biblion*, liczba mnoga tego słowa to właśnie Biblia i oznacza księgi. Tym słowem określamy dziś księgi Starego i Nowego Testamentu. Nowy Testament ukształtował się stosunkowo szybko, bo I wieku po Chrystusie. Nie oznacza to jednak, że brak w nim złożoności. Można powiedzieć, że interiosem w Nowym Testamencie są Ewangelie, które zostały najprawdopodobniej spisane długo po śmierci Jezusa. W latach 51-67 działalność piśmienniczą rozpoczął święty Paweł, który wysyłał listy do różnych Kościołów. W listach tych można odnaleźć początki współczesnej teologii. Nowy Testament dzieli się na księgi historyczne i są to Ewangelie oraz Dzieje Apostolskie, które przypisuje się świętemu Łukaszowi. Ponadto księgi dydaktyczne – inaczej mądrościowe, w których skład wchodzi czternaście listów świętego Pawła [wszystkie – uzupełnienie autorów], oraz listy powszechne świętych Jakuba, Piotra, Jana i Judy. Trzecią kategorią, na jakie

działą się Nowy Testament są księgi prorocze i jest to Apokalipsa świętego Jana. Dodatkowo przed każdym rozdziałem Nowego Testamentu znajduje się słowo wstępne. „Spisane słowa Jezusa, Ewangelie, choć nie są najdawniejszymi pismami Nowego Testamentu, były pierwszymi stawianymi na równi ze Starym Testamentem i uznanymi za kanoniczne” [Harrington 2002: 49]. Na tworzenie się kanonu Nowego Testamentu miały wpływ następujące czynniki: tak zwane księgi nienatchnione, które były odrzucane przez Kościół, herezja głoszona przez Marcjona, teologa z Synopy, który stworzył kanon z bardzo okrojonej wersji Ewangelii Łukasza i dziesięciu listów Pawła. Kolejnym z czynników są „heretycy montaniści, którzy rościli sobie prawo do dalszych objawień od Ducha Świętego” [Harrington 2002: 50] oraz pojawiające się w dużych ilościach pisma gnostyckie. Na przestrzeni wielu lat poszczególne Kościoły i hierarchowie spierali się, które z ksiąg są objawione i które należy umieścić w kanonie. Jak się okazuje nie do końca wiadomo czy autorstwo poszczególnych listów należy przypisywać wskazanym w Biblii autorom. Stało się tak, ponieważ Kościół nie był w stanie określić, które księgi faktycznie wyszły spod ręki Apostołów, a które nie. Przy określaniu ich „boskiego pochodzenia” Kościół kierował się zasadą apostołstwa. Co jak widać nie do końca się sprawdziło. Dodatkowo Nowy Testament był przepisywany w dodatku niejednokrotnie. Co mogło doprowadzić i zapewne doprowadziło, do pewnych przeinaczeń. Mogły być to przeinaczenia zarówno mimowolne jak i umyślne, mimo to nie świadczą o nieszczerych intencjach skrybów. Kiedy coś było niejasne, skryba wprowadzał swoje korekty czy dodatki, myśląc, że postępuje właściwie.

Ewangelia świętego Marka jest najstarszą ze znanych Ksiąg. Szacuje się, iż została napisana przed rokiem 70. Bardzo długo uchodziła za mniej ważną, była traktowana, jako streszczenie Ewangelii świętego Mateusza z racji tego, iż jest krótsza od pozostałych. Marek jednak skupia się na szczegółach i obrazowości wydarzeń. Ewangelia Marka składa się dwóch uzupełniających się części. Pierwsza z nich dotyczy tożsamości Jezusa, druga zaś dotyczy Jego przeznaczenia. Powstała między 80-90 rokiem, występowały również kwestie sporne dotyczące autorstwa. Stało się tak, ponieważ Mateusz napisał Ewangelię w języku aramejskim natomiast ta, która wchodzi w skład Nowego Testamentu była w języku greckim. Stąd właśnie pojawia się swego rodzaju dysonans. Nie do końca jasny jest związek między aramejskim a greckim przekładem. Ewangelia świętego Mateusza zaś, składa się z siedmiu części. Pierwsza z nich odnosi się do dzieciństwa Jezusa, kolejne ukazują rozwój wydarzeń aż do męczeńskiej śmierci i zmartwychwstania. Ewangelia świętego Łukasza powstała około roku

80. Z kolei Ewangelia napisana przez Łukasza nieco odbiega od Ewangelii napisanych przez Marka i Mateusza. Na początku znajduje się długa opowieść o dzieciństwie Jezusa, co stoi w kontraście do męczeńskiej śmierci. Łukasz pisał swoją Ewangelię zachowując chronologię, dbał o szczegóły. Można go, zatem nazwać ówczesnym historykiem. Łukaszowi także przypisuje się napisane Dziejów Apostolskich. Podobnie jak Ewangelia, Dzieje Apostolskie datowane są na rok 80. Dzieje odczytywane są, jako kontynuacja Ewangelii, druga część, w której autor pokazuje rozprzestrzenienie się nauki Chrystusa na cały ówczesny świat. Czwartą Ewangelię przypisuje się świętemu Janowi. Według tradycji chrześcijańskiej Jan spisał Ewangelię jako starzec pod koniec I wieku. Jezus w Ewangelii Jana różni się nieco od tego opisanego u innych ewangelistów, nauczanie Jezusa ma wymiar bardziej podniosły.

Koran

Pojęcie *Al-Kuran* (Koran) na kartach Świętej Księgi jest cytowane około 70 razy. Zdaniem niektórych badaczy pochodzi ono od syryjskiego słowa *keryana*, czyli czytanie Pisma, lekcja, zdaniem innych – od *kara'a*, recytacja (użyte w Koranie 17 razy), albo też od *karana* (połączyć, zestawić). Niekiedy Koran nazywany jest *Al-Kitab* (księga, pismo) – w takiej postaci pojawia się 261 razy – a także *Al-Furkan*, „Rozdzielający”, ponieważ pomaga rozdzielić dobro od zła, umiarkowanie od rozpasania [Khân 2010: 52].

Koran dla muzułmanina jest nie tylko Świętą Księgą, ale także kodeksem prawnym. Bóg objawiał Koran przez blisko 23 lata, między około 610 – 632 rokiem. Został spisany, po niemal dwudziestu latach, ok. 650 roku na polecenie kalifa Othamana przez specjalnie powołaną komisję, w której skład wchodził trzech mekkańczyca, a przewodził im sekretarz Proroka [Bielawski 1973: 29]. Oryginał przechowano w Medynie, trzy kopie zaś zostały wysłane do Damaszku, Basry i Kufy, czyli najważniejszych miast. Koran nie jest traktowany, jako dzieło Mahometa, lecz jako objawienie Allaha, które zostało przez niego przekazane i dlatego też Święta Księga islamu pozostaje niezmienną do dnia dzisiejszego. Muzułmanie uważają, że tylko Koran w języku arabskim jest tym prawdziwym. Nie jest on tłumaczony na inne języki. Przetłumaczony Koran traci swą liturgiczną wartość. Koran zawiera nakazy religijne i moralne, przepisy prawne, podstawy etyki muzułmańskiej, a także

przepisy o właściwym zachowaniu. Koran podobnie jak Biblię można podzielić na kilka części. Przykazania natury dogmatycznej, czyli wszystkie kwestie związane z Bogiem; przepisy kultu religijnego, w którego skład wchodzi tak zwane pięć filarów islamu; przepisy moralne, czyli wszystkie obowiązki, przysięgi, zasady dobrego zachowania; przepisy prawne, które dzielą się na prawo cywilne, karne i międzynarodowe, a także historie, legendy religijne, które zostały zaczerpnięte głównie ze Starego Testamentu.

Koran składa się ze 114 sur oraz 6236 wersów. Jest niemal o 2000 wersów krótszy od Nowego Testamentu, który składa się z 7957 wierszy. Ponadto każda sura podzielona jest na siedem części – *manazil*, które dodatkowo dzielą się na *rub*, czyli ćwiartki. Ma to ułatwić naukę tekstu na pamięć. Wszystkie rozdziały, za wyjątkiem dziewiątego, rozpoczynają się apostrofą do Boga „W imię Boga Miłosiernego, Litościwego” [Al.-Fâtihah 1996: 3]. Sury nie są uporządkowane w sposób chronologiczny, a mniej więcej od najdłuższej do najkrótszej. Wyjątek stanowi sura pierwsza, zwana otwierającą, która jest krótka, bowiem zawiera siedem wersów zaś druga jest najdłuższa w całym Koranie i liczy 285 wersów. Ponadto Koran dzieli się na sury z okresu mekkańskiego, jest to 90 *sur* i medyńskiego, 24 *sury*. „[...] sury mekkańskie są pełne natchnienia obrazów poetyckich a zarazem pełne tajemnic i grozy” [Bielawski 1973: 30]. Zawierają przede wszystkim podstawowe prawdy religijne o Bogu, zapowiedź apokalipsy oraz opis raju i piekła, a także napomnienia i historie biblijne. Część z okresu medyńskiego opowiada o kulcie religijnym i praktykach rytualnych, a także o roli mężczyzn i kobiet w społeczeństwie, o aspektach prawa cywilnego i karnego, czyli odnoszą się do budowania społeczeństwa. Koran stanowi kolebkę cywilizacji arabsko – muzułmańskiej, a także nauki i sztuki. Ze studiów nad Koranem wywodzi się teologia, a także filologia. Koran był też początkiem nauk prawnych. Święta Księga islamu jest uznana za jeden z najpiękniejszych przykładów literackich i językowych. Koran był i jest także swoistym elementarzem, od którego zaczynała się edukacja Arabów, a także, co jest raczej oczywiste, nauka na wiernego wyznawcę Allaha. Koran nieco bardziej dokładnie niż Biblia wskazuje ludziom jak powinni żyć i co robić, aby trafić do raju. Dodatkowo zawiera także swoiste zasady *savoir-vivre*, mówi jak należy się ubierać, jak zachowywać, co za tym idzie jest bardziej „precyzyjny” czy może raczej wymagający w stosunku do wyznawców. Ma prowadzić ludzi ku pomyślności. Święta Księga islamu, tak jak cały islam, wywodzi się z kultury judaizmu i chrześcijaństwa. Są to dwie religie monoteistyczne, które poprzedzają powstanie islamu. W Koranie jest wiele odwołań do Starego i Nowego Testamentu. Istotnymi znakami Biblii w Koranie są opisy aniołów,

Boga, natury człowieka, czy też proroków. W islamie pojawiają się aniołowie, między innymi Archanioł Gabriel, który przekazał Mahometowi sury Koranu. Pełnią funkcję opiekunów. Wiele miejsca poświęcone jest prorokom, których także odnajdujemy na kartach Pisma Świętego – Noe, Abraham, Mojżesz czy Jezus.

Warto wspomnieć, iż muzułmanie uważają, że pierwopis Koranu znajduje się w tak zwanym siódmym niebie „na dobrze strzeżonej tablicy” [Al-Burūj 23]. Co ma się rozumieć jako ochronę przed jakimkolwiek zniszczeniem czy zmianami. Na rozkaz kalifa Umara w Świętej Księdze nie ma żadnych uwag i komentarzy. Co prowadziło do wielu nieporozumień, gdyż wyznawcy czasami nie wiedzieli, jak rozumieć poszczególne sury. W tym celu zostały stworzone *madrasy* i *kuttab*, czyli miejsca przeznaczone do nauki Koranu. Najpierw takie nauczania odbywały się w meczetach. Później, kiedy zaczęto nauczać też prawników stworzono wspomniane *madrasy* i *kuttab*. Koran został napisany prozą rytmiczną, co przy odpowiednim tonie i modulacji wzmacnia jego wydźwięk. Długo szukano odpowiedniego sposobu recytacji Koranu. W końcu odnaleziono „piękne wykonanie Koranu (*tadžwid*)” [Khān 2010: 64]. Jest to melorecytacja jednak bez podkładu instrumentalnego, głosem męskim.

Pisząc o Świętej Księdze islamu, jednym z podstawowych źródeł wiedzy o Bogu i prawie nie należy zapominać o *Sunnie* Proroka – „pod tą nazwą rozumie się sumę informacji dotyczących Proroka, które zostały zebrane i przekazane następnym pokoleniom” [Scarabel 2004: 40]. *Sunna* oznacza właściwą drogę, ścieżkę. Wszelkie podjęte przez Mahometa działania, zachowania, Jego przemyślenia tworzą ową właściwą ścieżkę. Mahomet na kartach *Koranu* nazywany jest „Prorokiem Ummi” [Al-A'raf 158], czyli Prorokiem niewinnym lub niewykształconym, a co za tym idzie wolnym od jakichkolwiek innych przekonań. Muzułmanie wierzą, że Mahomet przez to mógł przekazywać sury Świętej Księgi obiektywnie, bez żadnych zniekształceń ideologicznych. *Sunna* jest traktowana z wielkim szacunkiem, jednak cały czas, to Koran zajmuje pierwszą pozycję wśród źródeł tradycji muzułmańskiej. *Sunna* jest o tyle istotna, iż znajduje się w niej usankcjonowanie prawa, a także sposoby i czas modlitwy, który jest rytualną częścią islamu.

Jak łatwo można zaobserwować postacie Jezusa i Mahometa są do siebie podobne. Obaj zostali wybrani przez Boga, aby stworzyć nową lub „naprawić” istniejącą religię. Nauczali o Bogu i wzajemnym szacunku. Dążyli do zjednoczenia ówczesnego świata. Podobieństwo między tymi dwiema postaciami zauważalne jest także w określeniu daty urodzenia. Ani w jednym

ani w drugim przypadku nie można jednogłośnie stwierdzić, kiedy to miało miejsce. Tak samo jak wiele ich łączy, tyle samo ich dzieli. Właściwie już od momentu narodzin możemy zaobserwować dość istotne różnice. Jezus pochodził z ubogiej rodziny, Mahomet zaś ze znanego rodu. Zarówno Mahometowi jak i Jezusowi w trakcie życia towarzyszyły cuda, jednak Mahomet ich doświadczał, a Jezus czynił. Jedną z najważniejszych różnic jest fakt, iż Jezus został posłany przez Boga Ojca, Mahomet zaś został wybrany przez Allaha jako kolejny z proroków. Mahomet w całym swoim życiu miał kilka żon, Jezus nie był związany z żadną. Tak jak w przypadku narodzin, tak i w przypadku śmierci występują liczne odstępstwa. Jezus został zdradzony przez jednego ze swoich uczniów i wydany na męczeńską śmierć przez ukrzyżowanie. Następnie zmartwychwstał i wstąpił do nieba. Mahomet umierał w spokoju, w objęciach swojej żony A'isy. Został złożony do grobu i na tym zakończyła się jego rola. Teraz ludzie musieli radzić sobie sami i korzystać z Jego wskazówek. W gruncie rzeczy święte księgi są do siebie bardzo podobne, zarówno Nowy Testament jak i Koran czerpały ze Starego Testamentu. Łączą je postaci Jezusa czy Maryi. Zarówno Nowy Testament jak i Koran są podzielone na części. Łączą je także moment spisania, to znaczy zostały spisane wiele lat po śmierci nauczycieli. Koran został przekazany jednej osobie na przestrzeni wielu lat za sprawą Archanioła Dżibrila, [czyli Gabriela – uzupełnienie autorów], który to przekazywał jego treść Mahometowi. Nowy Testament zaś, to pisma świadków działalności Jezusa, jego uczniów. Podobnie jak Koran początkowo był przekazywany ustnie, dopiero później zdecydowano się na spisanie słów i cudów Chrystusa.

ROLA POSTU W ŻYCIU WIERNYCH

W niniejszym rozdziale zostanie przedstawione pojęcie i rola postu w obu omawianych religiach, z uwzględnieniem tego jak ten obyczaj był i jest przestrzegany a także przestrzegany. Założyć można, iż post w dzisiejszych czasach uległ pewnej redukcji, to znaczy stał się właśnie tytułową ascezą żywieniową, która przybrała formę bardziej diety. Czy jednak jest to właściwa droga?

Post w katolicyzmie

Post towarzyszy ludzkości od tysięcy lat, często łączy się z modlitwą i w takim zestawieniu występuje w Biblii. O zaspokojenie swoich pragnień chrześcijanie – katolicy, poprzez post i modlitwę prosili Boga. Post głównie

jest kojarzony z czterdziestodniowym okresem poprzedzającym święta Zmartwychwstania Pańskiego. Jest to jednak coś więcej, coś, co w dzisiejszym, konsumpcyjnym świecie jest niezauważalne. Czym zatem jest post?

Poprzez post w sensie ścisłym rozumie się dobrowolne, całkowite lub częściowe powstrzymanie się od przyjmowania pokarmu w określonym czasie. W sensie szerszym post to każde samoograniczenie w czymś, co sprawia przyjemność, pod warunkiem, że jest godziwe. Może to być np. rezygnacja z wysypiania się, współżycia małżeńskiego czy rozrywki (m.in. słuchania muzyki, oglądania telewizji, pójścia do kina, korzystania z komputera w celach rekreacyjnych) [Monumen 2016: 11].

Post chrześcijański dzieli się na dwa warianty – pozytywny i negatywny. Pierwszy jest zdrowy, wywodzi się z Pisma Świętego. Wskazuje, że nasze ciało jest darem od Boga, tak samo jak jedzenie czy wspólna konsumpcja, ale także, że czasem warto wyrzec się pewnych dóbr dla innych równie ważnych, jak na przykład modlitwa, bliskość z Bogiem czy właśnie post, który uczy swego rodzaju dyscypliny, a także poprzez rezygnację z pewnych rzeczy zbliża do Stwórcy. Drugi nurt – negatywny – jest niebezpieczny i może prowadzić do bardzo poważnych konsekwencji. Destabilizuje jednostkę, punktem wyjścia jest przygnębienie i krzywda człowieka, która wynika z tego, iż jesteśmy istotami upadłymi. Co za tym idzie nasze ciała nie pochodzą od Boga, nie możemy „ufać” ich pragnieniom, choćby tak podstawowym jak spożywanie posiłków. Z tym poglądem wiąże się przeświadczenie, że aby zbliżyć się do Boga należy walczyć z pragnieniami. Post powinien być jak najczęstszy, a prawdziwy chrześcijanin nie powinien cieszyć się przyjemnościami. Biblia opowiada się oczywiście za pierwszą wersją postu. Ma on zbliżyć do Boga poprzez modlitwę, a nie umartwianie ciała. Dokumentem, który wyznaczył dni postne jest, pochodzący, z II wieku *Didache*. Twórcami byli Ojcowie Apostolscy, czyli wczesnochrześcijańscy pisarze, na przykład Klemens Rzymski, Hermas czy Polikarp ze Smyrny. Traktat ten określił, że chrześcijanie powinni pościć w środy i piątki, w odróżnieniu od Żydów, którzy pościli w poniedziałki i czwartki. Dlaczego właśnie środy i piątki? Ma to ścisły związek z ostatnimi dniami życia Chrystusa. W środę został zdradzony przez Judasza, a w piątek zmarł na krzyżu. Pierwsi wyznawcy Chrystusa pościli przed Świętem Zmartwychwstania Pańskiego „traktując to jako czas przygotowania i oczyszczenia” [Baab 2016: 68], co w dzisiejszych czasach niekoniecznie ma miejsce. Chrzest, także był okazją do postu, jednak nie tylko osobie chrzczonej zalecano post,

ale także wszystkim świadkom tego wydarzenia i osobie udzielającej tego sakramentu. Taki post trwał od jednego do dwóch dni bezpośrednio przed wydarzeniem. Post związany ze Świętem Zmartwychwstania Pańskiego umocnił swoją pozycję, dlatego że, to właśnie w Wielką Sobotę najczęściej odbywały się chrzty. Z czasem post objął swym zasięgiem cały Wielki Tydzień, a w IV wieku pojawił się czterdziestodniowy Wielki Post znany obecnie. Miało to miejsce, kiedy w Cesarstwie Rzymskim panował Konstantyn Wielki; zakończyły się prześladowania chrześcijan, a co za tym idzie, niejako, potrzebne były nowe formy współcierpienia z Jezusem. Post zastąpił niejako męczeństwo. Najczęściej przybierał formę postu niekompletnego na przykład od mięsa i wina. Choć zdarzały się także posty kompletne.

Post rozumiany był jako powstrzymywanie się od jedzenia, od świtu do zmierzchu, a wieczorne pożywienie powinno być jak najprostsze. Pierwsi chrześcijanie rozumieli to jako posiłek składający się z chleba i wody. Z czasem dopuszczono inne rodzaje pokarmów, a post przybrał formę wstrzemięźliwości od pokarmów pochodzenia zwierzęcego, ściślej mówiąc mięsa, a także wina. W średniowieczu post traktowany był jako swego rodzaju samodoskonalenie, które ma pomóc w osiągnięciu zbawienia. Post był także traktowany jako forma skruchy i pokory za popełnione grzechy. Podobnie jak wcześniej zdarzało się, iż przybierał radykalne formy, to znaczy umartwianie ciała, gdyż wychodzono z przekonania, że ciało jest z gruntu złe. Choć w żadnym miejscu Pisma Świętego post w takim kontekście nie występuje. W wiekach średnich był niejako zarezerwowany dla wyższych warstw społecznych chrześcijaństwa, dla osób niezwykle pobożnych. W oczach innych wiernych wyglądali na świętych, którzy na swoje barki brali rygorystyczne posty, jako wotum za całą wspólnotę. Jednak nie tylko samozwańczy święci pościli. Zwyczajni ludzie pościli w piątki i w okresie Wielkiego Postu, polegało to głównie na nie spożywaniu mięsa. Wyłoniły się pewne odstępstwa, jak na przykład dzieci, osoby chore i stare nie musiały przestrzegać postu.

W późniejszych wiekach ludzie zaczęli unikać postu, korzystając z dostępnych możliwości.

Pod koniec średniowiecza możni płacili nieraz za dyspensy i odpusty, co pozwalało im jeść tłusto nawet w dni postne. W trzynastym stuleciu niektórzy mnisi, którzy mieli pościć, wyrzekając się wszelkiego mięsa prócz dziczyzny, obchodzili tę regułę, wypuszczając swoje świny na wolność przed ubojem, i czyniąc je w ten sposób formalnie „dziką zwierzyną” [Baab 2016: 74].

Jak łatwo zaobserwować średniowieczne poszczenie było raczej zbiorem dość surowych reguł, które miały pomóc w osiągnięciu Królestwa Niebieskiego. Wiązało się to, jak już wcześniej wspomniano, z przekonaniem, iż ciało człowieka jest złe, czego konsekwencją było omijanie praktyki postu. W trakcie trwania współczesnego okresu Wielkiego Postu wszelkie ceremonie odbywają się ze znaczenie mniejszą reprezentacyjnością, są skromniejsze.

Unika się muzyki, która, jeśli rozbrzmiewa, to tylko do podtrzymania śpiewu. Rzadziej słyszymy także bicie dzwonów. Skromniejszy wystrój świątyni i brak kwiatów przy ołtarzu podkreślają pokutny nastrój tego okresu. Zmieniony zostaje hymn oraz aklamacja śpiewana przed odczytaniem ewangelii [Szulc 2015: 38].

Pierwszą z przywołanych wcześniej zasad postu jest połączenie go ze szczerą modlitwą i jałmużną.

Złączenie postu z modlitwą i jałmużną sprawia, że modli się cały człowiek – ciało i duch. [...] Z kolei post i jałmużna bez modlitwy budują w człowieku faryzeizm, oddzielający jego praktyki od czci należnej Bogu. Tylko w modlitwie nadajemy właściwy sens praktykowaniu postu i jałmużny, ponieważ tylko Bóg jest w stanie przemienić nasz dar duchowy w dar duchowy dla innych osób. Wielu świętych podkreślało, że te trzy praktyki stosowane łącznie wprowadzają ludzi do nieba, gdy są czynione na chwałę Boga i dla zbawienia człowieka [Monumen 2016: 26].

Kolejną z zasad jest wyrzeczenie i umartwianie. Oznaką miłości i wzajemnego poszanowania w społecznościach zakonnych tudzież rodzinie jest właśnie wyrzeczenie i umartwianie powiązane z postem. Trzecia, ostaną z zasad mówi o walce z pokusami. Post powinien być obchodzony w określone dni tygodnia. W przypadku postu o skonkretyzowanym celu, jak na przykład wyrwanie kogoś ze szponów nałogu istotną jest spowiedź przed postną. W chrześcijaństwie ma oczywiście jeszcze jeden ważny aspekt – uwalnia od grzechu. Post identyfikuje się z przemianą, swoistym żalem za grzechy, a co za tym idzie prowadzi do poprawy stosunków z Bogiem i powrotu na właściwą ścieżkę. „Post ćwiczy wolę człowieka, jego ducha, wpływa też na pokój serca” [Monumen 2016: 29].

Post w Islamie

„Jednym z nakazów świętej religii islamu jest post, który obowiązuje każdego dorosłego i pełnoprawnego muzułmanina w miesiącu ramadan” [Tabatabai 1992: 155] Podobnie jak w chrześcijaństwie post wyzwala człowieka od grzechu i pokus, które na niego czyhają w otaczającym świecie. Post w języku arabskim określa się pojęciem *saum* lub *sijam*. Zawsze trwa w dziewiątym miesiącu kalendarza księżycowego – Ramadan, zwanym błogosławionym miesiącem. Jest to niezmiernie ważny miesiąc dla społeczności muzułmańskiej, ponieważ właśnie wtedy Bóg objawił Mahometowi *Koran*. Początek tego miesiąca ogłaszany jest do wiadomości całego społeczeństwa, a wyznacza go now księżyca. Przy określaniu Ramadanu, czy raczej jego początku, wyznawcy Allaha są zobowiązani do odliczania miesiąca *Sza’ban*, czyli miesiąca poprzedzającego miesiąc postu, ponieważ tak samo czynił Prorok.

W okresie medyńskim Mahomet wyznaczył dziesięć pierwszych dni miesiąca *muharram* na dni postne. Żydowskie pochodzenie postu zostało zaakceptowane przez muzułmańskich dygnitarzy. Kontakt z Żydami został zniesiony w roku 624, gdyż nie zgadzali się oni z naukami głoszonymi przez Proroka. Od tego czasu muzułmanie obchodzą post w miesiącu ramadan. Legenda głosi, że Mahomet „obwieścił o tym kierując po raz pierwszy wspólną modlitwę w stronę Mekki, w Meczecie Dwóch Kibli w Kubie” [Gaudefroy-Demombynes 1988: 394] zamiast, tak jak wcześniej, w stronę Jerozolimy. Saum to nie tylko wyrzeczenia przyjmowania pokarmów i napojów od świtu do zmierzchu, ale również zabronione są jakikolwiek stosunki płciowe. Niektórzy ortodoksyjni wyznawcy nie dopuszczają nawet do przetykania śliny, gdyż uważają to za łamanie postu. Podobnie jak w przypadku chrześcijaństwa i tutaj doktryna potępia radykalny ascetyzm. Trudno jest się doszukiwać wzorów postu Mahometa, ponieważ nigdzie nie zostały spisane. Koran ściśle określa początek dnia, w którym ma rozpocząć się ramadan, to znaczy rozpoczyna się wraz z pierwszymi promieniami słońca pojawiającymi się na horyzoncie. Każdy wierzący muzułmanin chcąc przystąpić do postu musi wyrazić chęć uczestnictwa, czyli tak zwana *nijja*. W przypadku niewyłoszenia deklaracji wyznawca nie ma prawa do Postu, to znaczy jego Post będzie nie ważny. Post trwa cały dzień i zostaje anulowany po zachodzie słońca. Wtedy należy wypić kubek wody czy też zjeść, na przykład, daktyla. Następnie jest czas na modlitwę, a po niej jest uczta. Odbywa się to w pogodnych i radosnych nastrojach. Często przy suto zastawionych stołach tak, aby każdy mógł skorzystać – jest to zwyczaj powszechnie stosowany przez zamożnych jako forma rekompensaty.

Tuż przed świtem jedzony jest kolejny posiłek – *sabur*, ponieważ znajduje się w nim *baraka* – błogosławieństwo. Sytuacja powtarza się przez cały miesiąc ramadan, aż do jego zakończenia. W Koranie jest napisane „Możecie też jeść i pić aż do czasu, kiedy biała nić zacznie się odróżniać od czarnej nici świtu” [Al- Baqarah: 77]. Należy jednak rozróżnić dwa rodzaje *Fadžru*, czyli świtu. „Fałszywy *Fadžr*: o tej porze nie jest dozwolone odprawianie modlitwy *Fadžr*, ale dozwolone jest spożywanie posiłku osobie, która zamierza tego dnia pościć. Prawdziwy *Fadžr*: osoba, która zamierza pościć, w tym czasie nie może spożywać, powinna zaprzestać jedzenia i powinna odprawić swoją modlitwę *Fadžr*” [Net 1: 22]. Z postzczenia zwolnieni są chorzy, osoby starsze, kobiety w ciąży, dzieci, podróżni, jeśli wyjechali przed świtem, a sama podróż trwa dłużej niż dwa dni oraz osoby wykonujące pracę fizyczną. W przypadku niewytrwania w postanowieniach postnych wierny może odrobić post w inny dzień lub poprzez nakarmienie biednego. Co zatem może wykonywać osoba poszcząca? Otóż może myć zęby, jednak niewskazane jest używanie pasty do zębów ze względu na jej silny smak. Pieszczoty i pocałunki są dozwolone tylko dla osób, które potrafią kontrolować swoje pożądanie, zazwyczaj są za takie uważane osoby starsze. Próbowanie potraw nie jest zabronione, pod warunkiem, że nie zostaną przełknięte. Dozwolone jest także w trakcie wielkiego upału polewanie głowy wodą. Kąpiel rytualna – *ghusl*, która musi być wykonywana po oddaniu nasienia, ponieważ ciało znajduje się w stanie *dżunub*. W tym stanie nie wolno się modlić. Dopiero po kąpeli jest się czystym i można przystąpić do Postu. Kobiety mogą używać *kuhl* do oczu, pod nazwą kryje się kredka do oczu, także stosowanie kropli do oczu nie jest zakazane. Istnieją jednak pewne sytuacje, w których dochodzi do naruszenia postu. Między innymi są to oczywiście zjedzenie lub wypicie czegokolwiek, stosunek płciowy, onanizm, zwilżenie gardła czy też umyślne wymioty. Islam za każde z tych lub innych przewinień przewiduje kary. I tak na przykład za wywoływanie wymiotów, myślenie o przerwaniu postu w czasie trwania postu dziennego, a także pobudzanie się, bez stosunku płciowego, aż do momentu szczytowania należy odpokutować każdy przerwany dzień, czyli zrobić *qada*. Gdy ktoś dopuści się stosunku seksualnego do *qada* dodatkowo dochodzi *kaffāarah*, czyli pokuta materialna. Można ją odbyć w trójnasób. Poprzez uwolnienie niewolnika, post przez kolejne dwa miesiące lub też poprzez nakarmienie sześćdziesięciu ludzi. Wszystkie trzy sposoby pokuty należy wykonać w kolejności, jaką narzuca *hadis*. Najcięższym, czy może najtrudniejszym do odpokutowania jest umyślne picie, jedzenie czy też palenie. Panuje błędne przekonanie, iż post przerwany w ten sposób może być odpokutowany podobnie jak przerwanie

postu stosunkiem płciowym. Nawet gdybyśmy pościli do końca życia nie odkupimy swoich win. Jedynym wyjściem z tej patowej sytuacji jest *qada*, a także szczerzy żal i mocne postanowienie poprawy w przyszłości. Tak samo jak w przypadku rozpoczęcia postu, tak i zakończenie zostaje ogłoszone publicznie. *Id al-Fitr*, to Święto Przerwania Postu, które obchodzi się, jak sama nazwa, na zakończenie miesiąca ramadan. Oczywiście jak większość świąt muzułmańskich jest obchodzone hucznie „jest tak, ponieważ wszelkie ceremonie mają duży wpływ na nasze umysły i zachowania” [Net 1: 50].

Asceza żywieniowa – post w czasach współczesnych

Wyraz asceza pochodzi od greckich słów: „askesis” – ćwiczenie, praktyka, systematyczny wysiłek i „askein” – obrabiać kształtować. W starożytnej Grecji pojecie to bynajmniej nie miało wydźwięku religijnego. Ascetami nazywano sportowców [...], którzy musieli podejmować forsowne i systematyczne ćwiczenia dla uzyskania doskonałej fizycznej formy [Wiśniewska-Roszkowska 1983: 12].

Szeroko rozumiana asceza, to odcięcie się od wszelkich wygod, znoszenie przeciwności losu z godnością, ale także porzucenie rodziny i żebraczy tryb życia. Radykalna asceza, to zadawanie sobie bólu, karanie swego ciała, na przykład poprzez biczowanie lub noszenia pasa *cilice* na udzie, który miał przypominać o cierpieniu Jezusa. Podobnie jak w poście, również w ascezie można wyróżnić dwa odłamy – pozytywny i negatywny. Pozytywna asceza oparta była na greckim rozumieniu, czyli na ćwiczeniu, systematycznym wysiłku, który miał prowadzić do doskonałości, a w konsekwencji do zbawienia. Zaś negatywna asceza, podobnie jak negatywnie ukierunkowany post, zwalczała wszelkie uczucia, posługiwała się cierpieniem i wyrzeczeniami.

Post jest ściśle związany z ascezą, ponieważ stanowi jej nieodłączny element. Asceci odrzucali przede wszystkim mięso i wino, gdyż były uważane za szczególnie kuszące, ale także ciężkie dla żołądka. Dlatego też poza aspektami duchowymi post i asceza znalazły zastosowanie zdrowotne. Rezygnacja z mięsa i wina była swoistym detoksem dla organizmu. Co ciekawe w dzisiejszych czasach jest podobnie. Zamiast wartości duchowych post i asceza są głównie formą głodówki. Pogoń za figurą z okładki, promowanie zdrowego trybu życia oraz wiecznej młodości przysłoniły zupełnie sens postu, jaki stosowali chrześcijanie i muzułmanie przed laty. Od wielu lat w różnych systemach religijnych występowała asceza i przestrzegano przed nadmiernym objadaniem się, posiłki miały być proste. Diety również były znane, ale służyły raczej

walce z pokusami, a nie odchudzaniu. Ówczesne głodówki, zresztą podobnie jak dzisiejsze nie zawsze miały zbawienny wpływ na organizm. Często były i są zbyt rygorystyczne, co jest tragiczne w skutkach. Niemniej jednak praktykowanie postu może wpływać korzystnie na organizm.

Z badań klinicznych wynika, że pomaga w leczeniu wielu chorób przewlekłych, m.in. alergii, zapalenia stawów, astmy, cukrzycy, chorób serca i przewodu pokarmowego. [...] Oprócz tego, że post powoduje szybką, bezpieczną i długotrwałą utratę wagi, umożliwia oczyszczenie nerek, wątroby, krwi czy też wpływa na polepszenie wzroku. Jest też pomocny w leczeniu niektórych chorób psychicznych, a w szczególności depresji [Monumen 2016: 40].

Jak łatwo zaobserwować post i powiązana z nim asceza może uczynić wiele dobrego, głównie dla organizmu człowieka, a kiedy zostanie wsparty modlitwą – także dla ducha. Tak post wyglądał kiedyś i powinien wyglądać dziś. Jak już wcześniej wspomniano post i asceza została znacznie uproszczona i niestety została sprowadzona do odchudzania. Nie ma w niej duchowej głębi. Ważny jest wynik końcowy, a nie samo przeżywanie postu. Można przyjąć, iż wszystkiemu winna jest szeroko pojęta popkultura. Z każdej strony – prasa, Internet, telewizja – piękne kobiety lub umięśnieni mężczyźni. Ludzie popadają w obłęd chcąc upodobnić się do swojego ulubionego aktora czy aktorki. Zdrowy tryb życia stał się modny, choć może zmierzać to nie do końca w dobrym kierunku, gdyż nierzadko przysłania zdrowy rozsądek. Zdrowe odżywianie, ćwiczenia, samodyscyplina są jak najbardziej godne pochwały, jeśli jest zachowana zasada złotego środka i jeden z czynników nie dominuje pozostałych. Media często fałszują rzeczywistość, pokazują przekłamane ideały piękna, które są bardzo trudne do osiągnięcia dla przeciętnego człowieka. Dlatego ludzie postanawiają przejść na dietę, często bez opieki lekarza czy dietetyka – specjaliści. Urządzają sobie głodówki, aby choć trochę wpasować się w obowiązujący kanon. Często ma to opłakane skutki, zarówno kobiety jak i mężczyźni popadają w bulimię i anoreksję.

Ludzie nie dostrzegają jak bardzo sobie szkodzą wypaczając prawdziwą ideę postu. Większość myśli w kategoriach poszczenia, a w kategoriach odchudzania. Ludzie będą cały czas dążyć do osiągnięcia pięknej sylwetki, nierzadko za wszelką cenę. Na rynku pojawia się coraz więcej firm cateringowych oferujących zdrowe jedzenie, kuszą specjalnie przygotowaną ofertą dla każdego klienta, różnymi pakietami, promocjami. Takie przyjemności wiele kosztują, do tych wydatków oczywiście dochodzi koszt karnetu w jednej z topowych

siłowni, bo przecież jak być *fit* nie chodząc na siłownię? Nie twierdzimy, iż współczesne diety są złe, a post w średniowiecznych chrześcijan czy też w miesiącu ramadan jest dobry, jednak, jeśli już koniecznie ktoś chce przejść na dietę powinien to robić pod okiem specjalisty.

Jak łatwo można zauważyć Wielki Post w katolickim ujęciu ulegał pewnym przekształceniom, zaś post w miesiącu ramadan jest niemalże niezmienny. Odnoszę wrażenie, iż w chrześcijaństwie post jest tylko symbolem, nie jest niestety respektowany, a jedynie traktowany jako relikwium przeszłości. Kiedy w islamie post jest czymś trwałym, obecnie respektowanym. Wierni realnie boją się kary, jaką mogą ponieść. Te dwa posty – Wielki Post i Saum – w pewnych aspektach do siebie podobne, a jednocześnie bardzo różne. Cel jest taki sam – oczyszczenie i odnalezienie drogi do Boga. O ile, jak wcześniej wspomniano, w islamie post jest czymś realnym, to w chrześcijaństwie z czterdziestu dni zostało zaledwie kilka, kiedy jest naprawdę przestrzegany. Od zawsze islam był traktowany, jako religia bardziej radykalna niż chrześcijaństwo, a to dlatego, że ma jasno ustalone zasady i reguły. Powszechny jest realny system kar, kiedy w chrześcijaństwie nie ma właściwie żadnej kary za złamanie postu. Katolicyzm jest religią wielu powrotów, to znaczy, że po przyjęciu sakramentu pokuty ma się ponownie *tabula rasa*, oczywiście, jeśli spowiedzi towarzyszy szczerzy żal i obietnica poprawy. Islam zaś przewiduje konkretne kary za złamanie postu, o czym wspomniano wcześniej. W przypadku ascezy jest ona akceptowana zarówno przez chrześcijaństwo jak i przez islam w łagodnej wersji. Przesadne umartwianie ciała nie jest odbierane pozytywnie. Ogólnie rzecz biorąc post dziś stał się dietą, sposobem na zrzucenie kilku zbędnych kilogramów bez otoczki religijnej. W świecie, w którym wszystko wolno religia spada na dalszy plan.

PODSUMOWANIE

Chrześcijaństwo w ujęciu katolicyzmu i islamu. Jezus i Mahomet. Biblia i Koran. Saum i Post – tak w skrócie można określić zagadnienia niniejszego artykułu. Analizie poddano dwie religie, nie tak skrajnie różne jak mogłoby się wydawać na pierwszy rzut oka. Następnie poprzez poznanie historii założycieli zrozumienie sensu i przesłania religii. Przechodząc płynnie do meritum pracy – rozważań nad postem i jego ewolucją w dzisiejszych czasach.

Zapewne nie wszystkie aspekty zostały poruszone i wyjaśnione, gdyż format na to nie pozwala, jednak z zaplanowanych zagadnień wszystkie zostały omówione. Co do życia Jezusa i Mahometa można powiedzieć, że są to postaci

bardzo podobne. Zauważalną różnicą jest to, iż Jezus był synem samego Boga, Mahomet zaś tylko wybrańcem. Święte Księgi zawierają nakazy i wskazówki jak żyć w zgodzie z Bogiem. Pełnoprawnym wyznawcą Allaha staje się dopiero po wyznaniu wiary. Można, więc stwierdzić z niemal stuprocentową pewnością, że muzułmanie nie posiadają sakramentu Chrztu.

Rozumienie postu zostało wypaczone, traktuje się go jedynie jako formę odchudzania, a nie sposób na odnalezienie duchowego spokoju. Ponadto warto zauważyć, iż tylko post chrześcijański ewoluował w takim kierunku. Saum cały czas pozostał niezmienny i jest przestrzegany w czasie ramadanu. Nikomu nie przychodzi do głowy, aby święty post traktować jako jakiegoś rodzaju diety. Należy spojrzeć prawdzie w oczy, kto dziś, zwłaszcza wśród młodych ludzi, pamięta o Poście? Te wartości są z pokolenia na pokolenie coraz bardziej zatracane, a wszystkiemu winna jest popkultura. To właśnie przez nią, ludzie nieustannie „gonią” za tym, co modne ludzie zapominają o tym, co jest naprawdę ważne. Nie mają czasu na chwilę refleksji. A to przecież nic trudnego usiąść gdzieś na ławce w parku, wyłączyć swojego *smartphone* i zastanowić się, dokąd zmierzam i czy to, co robię jest słuszne. Może jednak warto czasami na jakiś czas wyrzec się dóbr doczesnych i tak jak średniowieczni asceci pomodlić się w ciszy i spokoju. Post nie musi być radykalny i trwać czterdzieści dni, ale ważne, aby był przeprowadzony w konkretnym celu i w zgodzie z naturą, Bogiem i samym sobą.

BIBLIOGRAFIA

- Baab L. M., 2016, *Jak pościć? O chrześcijańskiej praktyce postu*, przeł. K. Bocian, Kraków.
- Bielawski J., 1973, *Islam, religia państwa i prawa*, Warszawa.
- Corbin A. (red), 2009, *Historia chrześcijaństwa. By lepiej zrozumieć nasze czasy*, przeł. A. Kocot, Kraków.
- Gaudefroy-Demombynes M., 1988, *Narodziny islamu*, przeł. H. Olędzka, Warszawa.
- Gesché A., 2005, *Chrystus*, Poznań.
- Harrington W. J., 2002, *Klucz do Biblii*, przeł. J. Marzęcki, Warszawa.
- Hrebek I., Petráček K., 1967, *Mahomet*, przeł. G. Łatuszyński, A. Mrozek, Warszawa.
- Khân, Mendel Gabriel, 2010, *Islam*, Leksykon religie, Warszawa.
- Madeyska D., 1999, *Historia świata arabskiego: okres klasyczny od starożytności do końca epoki Umajjadów*, Warszawa.
- Monumen Sp. z o.o., 2016, *Post. Uzdrawienie duszy i ciała*, Warszawa.

Scarabel, Angelo, 2004, *Islam*, Kraków.

Tabatabai S. M. H., 1992, *Zarys nauk islamu*, przeł. M. Lang, Warszawa.

Tokarczyk A., 1978, *Religie współczesnego świata*, Warszawa.

Wiśniewska-Roszkowska K., 1980, *Asceza, moralność, zdrowie*, Warszawa.

Zink J., 2004, *Jezus*, przeł. M. Ruta, Kraków.

Źródła internetowe:

Net 1, <http://planetainislam.com/media/ramadan.pdf> [dostęp: 30.06.2021].

Inne:

Al-A'rāf, *Święty Koran. Tekst Arabski i Tłumaczenie Polskie*, Islam International Publications Ltd., Wielka Brytania 1990.

Al-Baqarah, *Święty Koran. Tekst Arabski i Tłumaczenie Polskie*, Islam International Publications Ltd., Wielka Brytania 1990.

Al-Burūj, *Święty Koran. Tekst Arabski i Tłumaczenie Polskie*, Islam International Publications Ltd., Wielka Brytania 1990.

Al-Fātihah, *Święty Koran. Tekst Arabski i Tłumaczenie Polskie*, Islam International Publications Ltd., Wielka Brytania 1990.

Al-Najm, *Święty Koran. Tekst Arabski i Tłumaczenie Polskie*, Islam International Publications Ltd., Wielka Brytania 1990.

J, *Ewangelia według św. Jana*, [w:] *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, Poznań 1991, wyd. IV.

Łk, *Ewangelia według św. Łukasza*, [w:] *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, Poznań 1991, wyd. IV.

Mk, *Ewangelia według św. Marka*, [w:] *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, Poznań 1991, wyd. IV.

Mt, *Ewangelia według św. Mateusza*, [w:] *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, Poznań 1991, wyd. IV.

**Saum and Lent – the role of dietary asceticism
in Islamic and Christian culture with particular reference
to the teaching of the Catholic Church**

Summary: The article deliberates more broadly on two religions – Catholic Christianity and Islam. The authors focus primarily on the figures of the founders and fasting and asceticism. The historical threads of both phenomena, as well as their implications in the present, are presented in the paper. The authors argue that through the ubiquitous pop culture, the understanding of fasting has lost its value. The evolution that fasting has undergone is disturbing. From a spiritual experience to a way of losing weight. And it also claims that Saum is observed more among followers of Allah than Lent is among Christians. Such a juxtaposition shows how similar the followers of both religions are in essence.

Keywords: Christianity, Islam, Lent, Saum, Ramadan, Jesus, Mohammed, asceticism, diet

ISBN 978-83-67959-10-0