

KULTURA Media TEOLOGIA

22
2015

ISSN 2081-8971

KWARTALNIK
NAUKOWY
WYDZIAŁU
TEOLOGICZNEGO
UKSW W WARSZAWIE

TEMAT NUMERU:

Oblicza kina



Szanowni Państwo!

Wiemy, że praca naukowa, choć nieraz żmudna, potrafi być źródłem wielkiej satysfakcji. Jednak jest ona pełna dopiero, gdy można wynikami swej pracy podzielić się ze światem; gdy owe wyniki są szeroko znane i komentowane. Niestety, tradycyjne papierowe czasopisma naukowe mają ograniczony zasięg i znikomą liczbę egzemplarzy. Ponadto na publikację trzeba czekać nawet kilkanaście miesięcy, co bywa powodem uzasadnionej frustracji.

Istnieje jednak proste rozwiązanie tego problemu!

Kwartalnik internetowy „Kultura-Media-Teologia” jest recenzowanym pismem naukowym, powołanym w styczniu 2010 r. i wydawanym online od czerwca 2010 r. pod adresem www.kmt.uksw.edu.pl przez Wydział Teologiczny UKSW w Warszawie. **Artykuły są zamieszczane na stronie www i w postaci pliku pdf**, co znacznie ułatwia cytowanie, umożliwiając podawanie numerów stron. Natomiast **publikacja w internecie oznacza szersze dotarcie do odbiorców**, a przez to wzrost cytowalności. **Skraca także niewymownie czas oczekiwania na publikację**, który w naszym czasopiśmie może wynieść nawet mniej niż 3 miesiące, co w wypadku czasopism naukowych jest tempem iście ekspresowym!

Ponadto artykuły opublikowane w KMT są szybko i bezproblemowo indeksowane w bazie Google Scholar Citations. Artykuły są również indeksowane w bazie Bazhum, ERIH Plus oraz IC Journals Master List.

Wszystkie artykuły publikowane w kwartalniku są recenzowane. Recenzja jest obustronnie anonimowa. Recenzenci są wybierani przez redakcję, są nimi zarówno członkowie Rady Naukowej, jak i osoby spoza niej. Recenzenci krajowi są wybitnymi ekspertami w swoich dziedzinach i mają minimum stopień naukowy doktora i znaczący dorobek w dziedzinie, do której należy recenzowany artykuł. Aby wykluczyć dowolność recenzji, dokonuje się ona w oparciu o przygotowany przez redakcję, standardowy dla wszystkich recenzji, szablon.

Kwartalnik „Kultura-Media-Teologia” spełnia wszelkie wymogi stawiane pismom naukowym. Pismo zostało umieszczone na ogłoszonej w grudniu 2014 r. liście czasopism punktowanych. Znalazło się na liście B, zaś za publikację na łamach KMT w 2014 r. przyznano 6 punktów.

Nasze atuty to:

- szeroki zakres dziedzin;
- wysoka punktacja;
- szybkość publikacji;
- dopracowana szata graficzna;
- staranna redakcja;
- rozpowszechnienie artykułów i szansa na dużą cytowalność;

KULTURA MEDIA TEOLOGIA

Kwartalnik Wydziału Teologicznego UKSW w Warszawie

numer 22/2015

Oblicza kina

KULTURA – MEDIA – TEOLOGIA

KWARTALNIK NAUKOWY WYDZIAŁU TEOLOGICZNEGO UKSW W WARSZAWIE

ISSN 2081-8971

numer 22/2015

WYDAWCA: Wydział Teologiczny Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, ul. Dewajtis 5, 01-815 Warszawa

REDAKCJA: ks. dr hab. Andrzej Adamski, prof. UKSW (redaktor naczelny)
dr Katarzyna Flader (zastępca redaktora naczelnego)
dr Marta Jarosz (sekretarz redakcji)
dr Marek Robak
ks. dr hab. Wojciech Kluj, prof. UKSW
dr hab. Monika Przybysz, prof. UKSW
dr Dagmara Jaszewska
ks. dr Dariusz Pater

RADA NAUKOWA: ks. prof. dr hab. Stanisław Dziekoński (UKSW)
ks. prof. UKSW dr hab. Witold Kawecki (UKSW)
ks. prof. dr hab. Henryk Seweryniak (UKSW)
prof. dr hab. Jan Stanisław Wojciechowski (UJ)
prof. dr hab. Rafał Habielski (UW)
prof. dr hab. Jerzy Olędzki (UW-UKSW)
prof. dr hab. Anna Zeidler-Janiszewska (SWPS)
prof. dr hab. Karol Klauza (KUL)
prof. dr Michał Masłowski (Université Paris IV – Sorbonne)
ks. prof. dr hab. Tadeusz Zasępa (Uniwersytet Katolicki w Ružomberku – Słowacja)
Prof. Andrius Vaišnys, Uniwersytet Wileński
Doc. Mgr. Katarína Fichnová, PhD. - Uniwersytet Konstantyna Filozofa w Nitrze (Słowacja)

KOREKTA: dr Marta Jarosz z Zespołem

REDAKTOR JĘZYKOWY: mgr Magdalena Olczak

SKŁAD: ks. dr hab. Andrzej Adamski, prof. UKSW

LOGO I OKŁADKA: ks. dr hab. Andrzej Adamski, prof. UKSW;
fot. na okładce: Reinis Traidis – CC BY 2.0

ADRES REDAKCJI: „Kultura–Media–Teologia”, ul. Dewajtis 5, 01-815 Warszawa,

KONTAKT: e-mail: kmt.uksw@gmail.com; <http://www.kmt.uksw.edu.pl>

Redakcja zastrzega sobie prawo skracania i redagowania tekstów oraz zmiany tytułów. Materiałów niezamówionych nie odsyłamy. **Wersję pierwotną (referencyjną) wydawanego czasopisma stanowi publikacja online w postaci pliku *.pdf**

SPIS TREŚCI

OBLICZA KINA

Bartosz Wieczorek, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego

OBLICZA KINA GRUZIŃSKIEGO.....	9
--------------------------------	---

Seweryn Leszczyński, Akademia Ignatianum

PROBLEMATYKA BOGA I ŚMIERCI W „SIÓDMEJ PIECZĘCI” INGMARA BERGMANA.....	21
--	----

PRZESTRZENIE KULTURY

Paweł Ochwat, AWF w Krakowie, Instytut Nauk Społecznych

ZJAWISKO HUMORU A NOWOCZESNE TECHNOLOGIE KOMUNIKACYJNE. ANALIZA ŹRÓDEŁ TWORZENIA I KANAŁÓW PRZEKAZU TREŚCI HUMORYSTYCZNYCH.....	33
--	----

*Dorota Kuncewicz, Instytut Psychologii Stosowanej, Akademia Pedagogiki Specjalnej; Ewa Sokołowska,
Instytut Psychologii Stosowanej, Akademia Pedagogiki Specjalnej; Dariusz Kuncewicz, Wydział Psychologii,
SWPS Uniwersytet Humanistycznospołeczny*

ZABIERANIE SŁOWA W NAUCE.....	53
-------------------------------	----

IMPLIKACJE TEOLOGICZNE

ks. Janusz Chyła, WT UMK w Toruniu

EWANGELIZACJA CYFROWEGO KONTYNENTU.....	67
---	----

*Marton Demeter, PhD., Károli Gáspár University of the Reformed Church in Hungary, Faculty of
Humanities*

PROLEGOMENA TO AN ANALYTIC THEOLOGY OF HOLY IMAGES. THE VISUAL ASPECTS OF FAITH AND PHILOSOPHICAL ANALYSIS.....	80
--	----

Janusz Adam Frykowski, Zespół Szkół Nr 1 im. Bartosza Głowackiego w Tomaszowie Lubelskim

Z DZIEJÓW PARAFII UNICKIEJ P.W. WNIEBOWZIECIA NAJŚWIĘTSZEJ MARII PANNY W ŁYKOSZYNIE W ŚWIEŹLE WIZYTACJI KOŚCIELNYCH.....	96
---	----

Dariusz Żuk-Olszewski, Filozofická fakulta, Univerzita Konštantína Filozofa v Nitre

„UŽIŤ SI BOHA“ ALEBO NIEKOĽKO VIET O RIZIKÁCH POSTMODERNEJ ZÁŽITKOVEJ RELIGIOZITY V KATOLÍCKOM CHARIZMATICKOM HNUTÍ	124
--	-----

SPRAWOZDANIA I OMÓWIENIA

EWANGELIZACJA W DOBIE GLOBALIZACJI.....	138
---	-----

TEMAT NUMERU:

OBLICZA KINA

Bartosz Wieczorek, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego

Oblicza kina gruzińskiego

Faces of Georgian Cinema

STRESZCZENIE:

CELEM NINIEJSZEGO TEKSTU JEST PREZENTACJA, NA PODSTAWIE ZAGRANICZNEJ LITERATURY PRZEDMIOTU, GŁÓWNYCH POSTACI I NAJWAŻNIEJSZYCH LINII ROZWOJOWYCH W KINIE GRUZIŃSKIM OD CZASU JEGO POWSTANIA DO CZASÓW NAJNOWSZYCH. JAK DOTĄD W POLSCE NIE POJAWIŁO SIĘ ŻADNE CAŁOŚCIOWE OPRACOWANIE TEGO ZAGADNIENIA. PREZENTOWANY ARTYKUŁ SKUPIA SIĘ GŁÓWNIEM NA HISTORII KINA GRUZIŃSKIEGO, POKAZUJĄC JEGO SPECYFIKĘ I WYJĄTKOWOŚĆ. BLIŻEJ ZAPREZENTOWANA ZOSTANIE SYLWETKA TENGIZA ABULADZEGO, JEDNEGO Z NAJWYBITNIEJSZYCH GRUZIŃSKICH REŻYSERÓW. NINIEJSZY TEKST NIE PRETENDUJE DO CAŁOŚCIOWEGO ZAPREZENTOWANIA PANORAMY KINA GRUZIŃSKIEGO, ALE DO NAKREŚLENIA NAJWAŻNIEJSZYCH JEGO ELEMENTÓW. PEŁNA PREZENTACJA DOROBKU KINA GRUZIŃSKIEGO WYMAGA JESZCZE LICZNYCH STUDIÓW.

SŁOWA KLUCZOWE:

KINO GRUZIŃSKIE, HISTORIA KINA, SOCREALIZM, TENGIZ ABULADZE

ABSTRACT:

THE PURPOSE OF THIS PAPER IS TO PRESENT, ON THE BASIS OF FOREIGN LITERATURE, THE MAIN CHARACTERS AND THE MAIN LINES OF DEVELOPMENT IN THE GEORGIAN CINEMA SINCE ITS INCEPTION TO THE PRESENT TIME. SO FAR, IN POLAND THERE ARE NO COMPREHENSIVE DEVELOPMENT OF THIS ISSUE. THE PRESENTED TEXT FOCUSES MAINLY ON THE HISTORY OF GEORGIAN CINEMA, SHOWING THE SPECIFICITY AND UNIQUENESS. CLOSER TO PRESENT IS SILHOUETTE OF TENGIZ ABULADZE, ONE OF THE GREATEST GEORGIAN DIRECTORS. THIS TEXT DOES NOT PRETEND TO PRESENT A COMPREHENSIVE PANORAMA OF THE GEORGIAN CINEMA, BUT TO OUTLINE THE MOST IMPORTANT COMPONENTS. FULL PRESENTATION OF THE GEORGIAN CINEMA STILL REQUIRES NUMEROUS STUDIES.

KEYWORDS:

GEORGIAN CINEMA, HISTORY OF CINEMA, SOCIAL REALISM, TENGIZ ABULADZE

*Sztuka - stworzenie harmonii z chaosu, ustanowienie porządku,
wydobycie formy z bezformia¹.*

Tengiz Abuladze

Gruzja, położona nad Morzem Czarnym, zawsze zależna od wpływu wielkich imperiów: rzymskiego, perskiego, otomańskiego czy rosyjskiego, jest niewielkim krajem z niezwykle bogatą historią, krajem niezwykle dumnym ze swej przeszłości. Chrześcijaństwo (prawosławie, monofizytyzm), islam, pozostałości zoroastryzmu i resztki kultów pogańskich, które tlą się wciąż w ukryciu, stanowią o złożonym duchowym obliczu Gruzji jako jednego z najstarszych chrześcijańskich państw². Głęboka gruzińska duchowość, przywiązanie do wiary przodków, patriotyzm, umiłowanie wolności i piękna, zakorzenione jeszcze w kulturze helleńskiej i bizantyjskiej, znajdują odzwierciedlenie we wspaniałym gruzińskim kinie³. Świadomi tego dziedzictwa są też sami twórcy kinematografii gruzińskiej: „Jestem reprezentantem ostatniej żywej kultury śródziemnomorskiej, której korzenie sięgają starożytności” - mówi słynny gruziński reżyser Otar Ioseliani⁴. Wyjątkowość tej ziemi i tego kina dostrzegł też wybitny twórca Federico Fellini, który napisał: „Kino gruzińskie to dziwne zjawisko, wyjątkowe, filozoficznie lekkie, wysmakowane, a jednocześnie dziecinnie czyste i niewinne. Jest w nim wszystko, co może doprowadzić mnie do płaczu, a muszę powiedzieć, że niełatwo to zrobić”⁵.

Gruziańskie kino wciąż pozostaje jednak nieznane, trochę egzotyczne, niedostępne jak góryste tereny tego kraju. Jedną z przyczyn takiego stanu rzeczy jest fakt, iż filmy gruzińskie włączano do wspólnego zbioru kinematografii sowieckiej i pokazywano jako produkt ojczyzny komunizmu. Większość gruzińskich produkcji do dziś spoczywa w archiwach rosyjskiego Gosfilmfundu. Obywatele Gruzji podjęli nawet starania o ich odzyskanie, ale kres temu położył w 2008 r. konflikt tego kraju z Rosją.

Początki filmu gruzińskiego zbiegają się z początkami kina w ogóle. Pierwsze kino otwarto w stolicy Gruzji w 1896 roku, a już na początku XX wieku w całym kraju funkcjonowało kilka sal kinowych. Pierwsze kino „Iluzjon” powstało w stolicy Gruzji w 1904 r. w Alei Gołowina, obecnie Rustawelego. Po I wojnie światowej więcej sal kinowych niż w Tbilisi było tylko w Petersburgu⁶.

¹ N. Nikulenkowa, *Грузинский Кинематограф. Абуладзе*, <http://nnikulen.livejournal.com/> (dostęp 8.10.2015).

² E. Dulgheru, *Serge Parajanov and Tengiz Abuladze: two Models of Anticommunist Testimony through Cinema in Soviet Georgia*, w: „International Journal of Orthodox Theology”, 2014, <http://orthodox-theology.com/media/PDF/IJOT3.2014/Dulgheru.pdf> (dostęp 8.10.2015)

³ E. Dulgheru, dz. cyt.

⁴ <http://www.moma.org/visit/calendar/films/1510> (dostęp 8.10.2015).

⁵ <http://www.tofifest.pl/pl/program-2010/s/8> (dostęp 8.10.2015).

⁶ A. Mikaberidze, *History of the Georgian Cinema*, <http://rustaveli.tripod.com/cinema.html> (dostęp 8.10.2015).

Początkowo filmy gruzińskie były zapiskami urywków życia codziennego, utrwalanymi podczas kaukaskich wypraw reżysera i operatora. Prekursorami tamtejszego kina byli Aleksander Digmelaszwili, Simon Esadze i Wasyl Amaszukeli. Produkcje tych twórców niestety zaginęły i wiemy o nich jedynie z zapisów literackich⁷. W 1908 r. Wasilij Amaszukeli i Aleksander Digmelaszwili nagrali kilka eksperymentalnych ujęć, a cztery lata później wyreżyserowali pierwszy pełnometrażowy film dokumentalny „Podróż Akaki”, traktujący o podróży (trwającej od 2 lipca do 2 sierpnia 1912 r.) poety Akaki Cereteli w region Racha-Lechkumico. Ten moment można uznać za faktyczny początek gruzińskiego przemysłu filmowego⁸. Z kolei w 1916 r. Aleksander Cucunawa nakręcił krótki film „Kristine”, opierając się na opowiadaniu znanego gruzińskiego pisarza Egnate Ninoszwili, czym zapoczątkował tendencję do adaptacji znanych dzieł literatury gruzińskiej.

Na skutek Rewolucji Październikowej w 1917 r. Gruzja uzyskała niepodległość, po dwóch wiekach bycia rosyjską kolonią. Niestety, już w 1921 r. została zaanektowana przez bolszewicką Rosję i poddana dyktaturze, represjom i silnej propagandzie. Te tragiczne wydarzenia historyczne sprawiły, że Gruzja została odseparowana od reszty świata na następne siedemdziesiąt lat⁹.

Kino w cieniu ideologii

W latach 1923-26 pojawiło się nowe pokolenie gruzińskich reżyserów, wnoszące do filmu odmienne spojrzenie i wrażliwość. Spośród ważnych filmów tego okresu należy wymienić „Moją babcię” (1929) Kote Mikaberidze, którego twórczość zatrzymała sowiecka cenzura, „Kaukaską miłość” (1928) Nikołaja Szengielaja, „Sól Swanetii” (1930) Michaiła Kałatoziszwili, „Amok” (1927) Kote Marjaniszwili oraz filmy Michaiła Cziaureli: „Saba” (1929), „Chabarda” (1931) i „Wielka luna” (1938). W tym też czasie Aleksander Cucunawa i Kote Marjaniszwili - obydwaj wywodzący się z teatru - wprowadzili do rodzącej się sztuki filmowej najlepsze tradycje dramatyczne teatru gruzińskiego. W 1923 r. powstało zaś w Tbilisi Gruziańskie Studio Filmowe (Goskinprom).¹⁰

Oryginalną drogę rozwoju gruzińskiej kinematografii stłumił socrealizm, który stał się dominującym kierunkiem w sztuce sowieckiej. Bolesnie doświadczyło tego w latach 1930-50 kino gruzińskie, stając się częścią propagandowej maszyny stalinowskiej. Nowa władza wymagała od kina całkowitego podporządkowania się komunistycznej ideologii. W tym okresie kino gruzińskie tworzyli reżyserzy nie pochodzący z Gruzji, jak Iwan Perestiani, Władimir Barskij, Amo Bek-Nazarow. Pociągała ich egzotyka tajemniczego kraju i historia „dzikich” mieszkańców Kaukazu. Powstały wtedy filmy oparte na literaturze rosyjskiej i gruzińskiej, które w zamierzeniu ich twórców miały kreować

⁷ L. Ochauri, *Georgian Cinema before and after Independence*, <http://www.kinokultura.com/specials/12/ochauri-independence.shtml> (dostęp 8.10.2015).

⁸ <http://www.tofifest.pl/pl/program-2010/s/8> (dostęp 8.10.2015).

⁹ Tamże.

¹⁰ P. Rollberg, *Historical Dictionary of Russian and Soviet Cinema*, Lanham 2009, s. 274.

nowe kino rewolucyjne. Choć ich akcje rozgrywały się w gruzińskich realiach, to jednak produkcje te były obce względem tradycyjnej kultury gruzińskiej.

Wdrażany siłą realizm socjalistyczny zatrzymał artystyczny rozwój twórców gruzińskich i sprawił, że film stał się pseudoartystyczną sztuką, charakterystyczną dla sowieckiej kultury¹¹. Dobrym komentarzem na ten temat jest wypowiedź jednego z badaczy gruzińskiej kinematografii: „Sztuka powstaje tylko wtedy, gdy służy prawdzie. (...) Między 1930-1940 sztuka służyła podstępowi, a fałszywe idee prowadziły do fałszywych przekazów. Jedno kłamstwo powodowało cały łańcuch kolejnych kłamstw. Kino były na drodze pół-prawd i zafałszowywania rzeczywistości”¹². Tak więc przez następne dziesięciolecie kino gruzińskie musiało wegetować w bardzo niesprzyjających warunkach. Socjalistyczna republika potrzebowała nowych bohaterów, którzy kreowaliby nowe wartości i nowy styl życia; wymagała też nowych mitów, które tłumaczyłyby ludziom nową rzeczywistość. Kino, jako nowoczesny i masowy środek oddziaływania, nadawało się do celów propagandowych idealnie. Dobrym przykładem takiego wykorzystania możliwości kinematografii jest twórczość Michała Cziaureli, autora pierwszego gruzińskiego filmu dźwiękowego „Ostatnia maskarada” (1934), będącego satyrycznym atakiem na burżuazję¹³. Do historii kina przeszedł Cziaureli jako najwierniejszy apologeta Stalina i jedna z osób, która stworzyła jego kult. W jednym z artykułów tak pisał o radzieckim przywódcy: „Wielu artystów widywało towarzysza Stalina często, rozmawiało z nim, słyszało jego głos, widziało jego ciepły uśmiech, serdeczny uścisk dłoni. W prostocie jego słów była mądrość naszych czasów, w jego oczach blask geniuszu”¹⁴.

Druga wojna światowa sprawiła z kolei, iż całe życie społeczne poddane zostało wymogom wojny, nowe filmy praktycznie nie powstawały - poza dziełami Cziaurelego, który nakręcił film historyczny „Gieorgij Saakadze” (1942-43).

Kino otwiera się na indywidualność

Z czasem w żelaznej kurtynie, która odgradzała Gruzję od reszty świata, zaczęły pojawiać się luki. Pierwsze nastąpiły w okresie chruszczowskiej odwilży lat 50-tych. Nie oznaczało to, iż sowiecka propaganda zelżała i można było wypowiadać się w sposób wolny, ale nastąpiła pewna zmiana klimatu w polityce rosyjskiej, co zaczęło przekładać się na większą swobodę w życiu społecznym i kulturalnym. Ten powiew nowości dał się zauważyć w kinie gruzińskim lat 60-tych, nie tylko w zakresie poruszanych problemów, ale też stylu, nowego myślenia, które wyrывało się z kontekstu realnego socjalizmu. Przede wszystkim kino tego czasu przechodziło z kolektywnego „my” do indywidualnego „ja”, eksplorując ludzkie wnętrza, szukając w człowieku tego, co jedyne i unikalne, tego, co dotąd poddawane było społecznej i politycznej presji. Powoli otwie-

¹¹ L. Ochiauri, dz. cyt.

¹² Tamże.

¹³ P. Rollberg, dz. cyt., s. 275.

¹⁴ P. Kenez, *Cinema and Soviet Society: From the Revolution to the Death of Stalin*, London, 2001, s. 208.

”

Ten powiew nowości dał się zauważyć w kinie gruzińskim lat 60-tych, nie tylko w zakresie poruszanych problemów, ale też stylu, nowego myślenia, które wyrывało się z kontekstu realnego socjalizmu. Przede wszystkim kino tego czasu przechodziło z kolektywnego „my” do indywidualnego „ja”, eksplorując ludzkie wnętrza, szukając w człowieku tego, co jedyne i unikalne, tego, co dotąd poddawane było społecznej i politycznej presji.

rała się droga do kreacji nowego człowieka i wartości, którymi miał się on kierować. Krok po kroku kino wyzwalało się ze służenia społecznym mitom, by skupić się na indywidualności osoby.

Pierwszym filmem, zapowiadającym odnowę w kinie gruzińskim, był „Osiołek Magdany” (1956) Tengiza Abuładze i Rezo Czscheidze. Później, w 1962 r., Gieorgij Szengielaja stworzył „Dwie historie”, które stały się rodzajem twórczego manifestu generacji lat 60-tych. Twórcy ci, jak i ich koledzy z następnej dekady (Eldar Szengielaja, Otar Ioseliani, Aleksander Rekchaszwili, Lana Gogoberidze, Michaił Kobakchidze, Merab Kokochaszwili, Rezo Esadze, Nodar Managadze, Irakli Kwirikadze) zaczęli w swoich dziełach szczerze mówić o problemach, które dotyczyły ich osobiście. W obawie przed cenzurą sięgali po takie gatunki, jak legendy, mity, bajki, komedie czy tragikomedie. To dawało im swobodę twórczą, zwalniając od ewentualnej politycznej odpowiedzialności: prawda przejawiała się w ich filmach w sposób alegoryczny.

Główną siłą tych filmów był ich indywidualizm i niezwykła poetyczna forma, która stała się wyróżnikiem kina gruzińskiego. Obok wyżej wspomnianych filmów do tego nurtu należy zaliczyć „Cudze dzieci” (1959) i „Błaganie”¹⁵ (1968) Tengiza Abuładze¹⁶, „Pirosmani” (1969) Gieorgija Szengielaja, „Gruzińskie kroniki XIX wieku” (1979) Aleksandra Rekchaszwili, „Wielką zieloną dolinę” (1967) Meraba Kokochaszwili, „Niezwykłą wystawę” (1968) i „Ekscentryków” (1973) Eldara Szengielaja, „Był sobie drozd” (1970)

¹⁵ Wiele filmów gruziński miało kłopoty z cenzurą i miały ograniczony zasięg oddziaływania. Kłopoty takie miał między innymi Tengiz Abuładze, którego „Pokuta” została zatrzymana przez cenzurę na kilka lat. Film stał się legendą, jednym z najważniejszych obrazów, które w długim oddziaływaniu, jako portretujący brutalne rządy Stalina przyczynił się do powolnej zmiany świadomości w Związku Radzieckim. Zob. A. Mikaberidze, dz. cyt.

¹⁶ Tengiz Abuładze w oryginalny sposób transformuje w swoich filmach neorealizm włoski. Zob. M. Olekiewicz, *Liryzm na ulicy*, w: „Film” nr 43, 1959, s. 4.

Otara Ioseliani, „Ojca żołnierza” (1964) Rezo Czcheidze, „Pod jednym niebem” (1961) Lany Gogoberidze, „Nylonową choinkę” (1985) Rezo Esadze, „Ślub” (1964) i „Parasolkę” (1967) Michaiła Kobachidze. W filmach tych, odległych od kina ideologicznego, politycznego, jak i społecznego, indywidualna świadomość została wyzwolona ze świadomości kolektywnej. Narracja w tych filmach stała się poetycka, a fabuła rozwijała się w wielu kierunkach¹⁷. Akcja owych dzieł rozgrywała się w mitycznym poza-czasie, które nie miało konkretnego historycznego umiejscowienia. Realistyczne elementy nie niszczyły integralności i wewnętrznej dynamiki dzieła filmowego. Arbitralność przedstawionego świata, mnogość literackich odniesień, poetycka maniera w narracji stały się kluczowymi cechami gruzińskiej sztuki filmowej. Świat tych filmów - metaforyczny, symboliczny, nierealny - był specyficznym wymodelowanym mikrokosmosem¹⁸. Bił z nich duch stoickiej filozofii i lirycznej intonacji¹⁹. Głównymi problemami poruszonymi w nowych produkcjach stały się kwestie narodowe i uniwersalne, wyzwania moralne stojące przed człowiekiem, szacunek wobec tradycji, nakaz przestrzegania wewnętrznego kodeksu moralnego. Specyfika kina gruzińskiego wynikała też, między innymi, z odmiennego stylu gry aktorskiej - metoda Stanisławska, rozpowszechniona w Rosji, nie nadawała się bowiem do oddania gruzińskiego temperamentu pełnego emocji²⁰.

Tengiz Abuladze - poeta kina

Tengiz Abuladze (1924-1994) pierwsze doświadczenia artystyczne zdobywał w Instytucie Teatralnym w Tbilisi, gdzie jego nauczycielami byli Gieorgij Towstonogow i Dimitrij Aleksidze. Reżyserem teatralnym Abuladze wprawdzie nie został, ale bardzo dużo dało mu poznanie tradycji gruzińskiego teatru²¹.

Do WGIK-u, moskiewskiej uczelni filmowej - jednej z najlepszych na świecie - trafił Abuladze w 1946 r. wraz ze swym przyjacielem Rezo Czcheidze. Stało się tak dzięki wsparciu Siergieja Eisensteina, do którego przyjaciele napisali wspólnie list²². Obaj dostali się do klasy Siergieja Jutkiewicza. Wśród pedagogów mieli tak znamienitych twórców, jak: Lew Kuleszow, Aleksander Dowżenko, Wsiewołod Pudowkin, Michaił Romm. Przyjaciele wspólnie nakręcili film „Osiołek Magdany”, nagrodzony w Cannes w 1956 r. Już w tym filmie, uznanym za początek gruzińskiej szkoły filmowej, widać charakterystyczne dla twórczości Abuladzego połączenie realizmu z poezją. Liryzm, odtworzenie kolorytu gruzińskiej społeczności, humor i miłość w portretowaniu postaci staną się od-tąd wyróżnikiem jego stylu.

¹⁷ L. Ochauri, dz. cyt.

¹⁸ Tamże.

¹⁹ J. Bogomowłow, *Kino gruzińskie - stosunek do rzeczywistości*, w: „Film na świecie” nr 10, 1979 s. 7.

²⁰ L. Menashe, *Moscow Believes in Tears: Russians and Their Movie*, Waszyngton 2010, s. 325

²¹ N. Nikulenkowa, dz. cyt.

²² I. Alajew, *Мольба и покаяние Тенгиза Абуладзе*, <http://m.ritmearasia.org/news-2014-02-28-molba-i-pokajanie-tengiza-abuladze-11574> (dostęp 8.10.2015).



Tengiz Abuładze (1924-1994) pierwsze doświadczenia artystyczne zdobywał w Instytucie Teatralnym w Tbilisi, gdzie jego nauczycielami byli Giorgij Towstonogow i Dimitrij Aleksidze. Reżyserem teatralnym Abuładze wprawdzie nie został, ale bardzo dużo dało mu poznanie tradycji gruzińskiego teatru.

Drugi film Tengiza Abuładze, „Cudze dzieci” (1958) to, utrzymana w konwencji neorealizmu włoskiego, opowieść o studentce uniwersytetu w Tbilisi, która decyduje się zastąpić matkę dwójce osieroconych dzieci²³. Następny film gruzińskiego reżysera „Babcia, dziadkowie i ja” (1962), zrealizowany na podstawie powieści Nodara Dumbadza, jest liryczną, pełną delikatnego humoru opowieścią o gruzińskiej wsi. Natomiast znakomite „Błaganie” (1967), pierwsza część słynnej, choć nieplanowanej trylogii Abuładzego, otrzymało główną nagrodę na festiwalu w San Remo w 1973 r. To film o poecie Waży Pszaweli, o jego wewnętrznym świecie, o walce ze złem, o miłości i wierności i wreszcie o wielkiej wrogości dwóch żyjących obok siebie narodów. Film „Naszynnik mojej ukochanej” (1973) jest z kolei „uroczą bajką o odkrywaniu świata, refleksyjną komedią, w której współczesność miesza się z przeszłością, realizm z fantastyką, a ekscentryczny humor z poetycką przenośnią”²⁴. Kolejny film Tengiza Abuładze (i zarazem druga część trylogii), to „Drzewo pragnień” (1977), składające się z kilkunastu nowel portretujących życie na gruzińskiej wsi tuż przed rewolucją. To film o marzeniach, ludziach gotowych oddać wszystko w imię realizacji swych idei; to historia pełna metafor i niedopowiedzeń.

Wracając z pokazu „Drzewa pragnień” w 1978 r. Abuładze miał w drodze wypadek samochodowy, który przyczynił się do wykrystalizowania się pomysłu na następny jego film „Pokutę” (1987) - ostatni film trylogii. Film miał olbrzymi odzew społeczny: przed kinami ustawiały się olbrzymie kolejki kinomanów. Uniwersalna historia o dyktatorze

²³ „Kolejny film nakręcił Abuładze już samodzielnie. (...) Tu neorealistyczne inspiracje były na tyle czytelne, że film wywołał bardzo negatywne reakcje. Było to o tyle zaskakujące, że w Związku Sowieckim wyświetlano neorealistyczne filmy i cieszyły się one sporą przychylnością. Wynikało to po pierwsze z ich tematyki, po drugie - z właściwego ideologicznego „podglebia”. Komunistyczne sympatie części neorealistów nie były tajemnicą. Czym innym jednak dalecy Włosi, czym innym zaś rodzimi twórcy. Abuładzemu zarzucano skłonność do „abstrakcyjnego humanizmu”, odstępstwo od zasad socjalistycznego realizmu.” - J. Wojnicka, *Przypowieści Tengiza Abuładze*, http://ekrany.hekko24.pl/images/18_abuladze.pdf.

²⁴ A. Horoszczak, *Mądrość współczesnej bajki*, w: „Kultura Filmowa” nr 6, 1973, s. 96.

i walce o wolność porażała swoją wymową, zwłaszcza, że w postaci owego dyktatora odnaleźć można było rysy Stalina²⁵. „Film potrzęsnał naszą rzeczywistością. (...) To był manifest, który stał wyżej niż sztuka. Ta filozoficzna opowieść odmieniła świadomość wielkiej liczby widzów” – mówił Rezo Czeheidze²⁶.

Twórczość Abuładzego odąd stała się rodzajem antytotalitarnej kuracji dla rodaków i rodzajem oporu wobec sowytyzacji; jego „Pokutę” można określić jako jeden z najmocniejszych antykomunistycznych i antytotalitarnych świadectw filmowych w dziejach. Główne dzieło tego reżysera, trylogia „Błaganie” (1967), „Drzewo pragnień” (1976), „Pokuta” (1987), przywołuje archetypalny świat wartości, będący źródłem gruzińskiej tożsamości i najmocniejszą odtrutką na rosyjski imperializm kulturowy²⁷.

Abuładze nie był jednak klasycznym dysydem. Do 1974 r. pełnił funkcję nauczyciela akademickiego w Instytucie Teatralnym w Tbilisi, pozostał też członkiem partii komunistycznej aż do 1978 r., a nawet został deputowanym do Rady Najwyższej ZSRR. W 1980 r. otrzymał bardzo prestiżowy tytuł Artysty Narodowego. Ta dyskretna obecność na płaszczyźnie publicznej pozwalała reżyserowi dość swobodnie wypowiadać się poprzez filmy. Dzięki temu artysta mógł w swoich dziełach odwoływać się do tradycji (biblijnej, ewangelicznej, kaukaskiej, europejskiej, średniowiecznej), aby przedstawić model „dawnego człowieka”. Ów „dawny człowiek” to postać zakorzeniona w świecie starożytnych, niezmiennych wartości, jak wolność czy piękno – wartości, które odrzucało społeczeństwo socjalistyczne, kreśląc własną ideologiczną wizję „nowego człowieka”. Taka strategia artystyczna okazała się skuteczna, bo jak mówią badacze: „Cóż mogło być bardziej niebezpieczne dla marksistowsko-leninowskiej zideologizowanej sztuki, jak nie ukazywanie bogactwa świata średniowiecza, jak czynił to Abuładze w „Błaganiu”²⁸. Zdaniem zaś E. Dulgheru dzieło Tengiza Abuładze, „przepełnione miłością do ludzi, ojczyzny, Boga i tradycji, podkreślające wiarę w piękno jest najlepszym dowodem na siłę przetrwania wartości chrześcijańskich w komunistycznym reżimie”²⁹.

Nowe kino gruzińskie

Niezwykle ważnym wydarzeniem w życiu filmowym Gruzji był rok 1972, kiedy to w Instytucie Teatralnym w Tbilisi powstał Wydział Filmowy. Był to początek tworzenia się gruzińskiej szkoły filmowej, która dała Gruzji i światu wielu znakomitych twórców filmowych. Mury uczelni opuścili tacy znakomici twórcy, jak: Gieorgij Danielija, Eldar i Giorgij Szengelaja, Otar Ioseliani, Lana Gogoberidze, Michaił Kobakchidze³⁰. W latach 80-tych pojawiło się całe pokolenie nowych reżyserów, którzy szukali własnego stylu

²⁵ M. Markow, *Мольба Тенгиза Абуладзе*, http://www.filmz.ru/pub/2/20250_1.htm (dostęp 8.10.2015).

²⁶ I. Ałajew, dz. cyt.

²⁷ E. Dulgheru, dz. cyt. (dostęp 8.10.2015).

²⁸ Tamże.

²⁹ E. Dulgheru, dz. cyt.

³⁰ A. Mikaberidze, dz. cyt. (dostęp 8.10.2015).



Pierwszy okres wolności Gruzji naznaczony był zamętem i chaosem, tworzeniem się nowego porządku, zmianą systemu ekonomicznego - a przede wszystkim wojną w Abchazji, która sprawiła, że Gruzja straciła sporą część swego terytorium. Zapanował wieloletni kryzys, który zatrzymał rozwój kraju, w tym rozwój gruzińskiej kinematografii.

narracji filmowej, własnych bohaterów i problemów. Najważniejsi z nich to: Temur Babluani, Goderdzi Czokcheli, Dito Cincadze, Dato Janelidze, Otar Litaniszwili, Nana Jorjadze, Nana Janelidze, Tato Kotetiszwili, Gogita Czkonia, Aleko Cabadze, Lewan Glonti, Lewan Tutberidze, Lewan Zakareiszwili, Zaza Kchwalwaszi, Marina Kchonelidze.

W tym okresie daje się zauważyć odejście od poetyckiego stylu właściwego dotychczasowemu kinu gruzińskiemu na rzecz uważnego przyglądania się światu w szczególach, co związane było z nowymi problemami generacyjnymi, z którymi musieli się zmierzyć młodzi reżyserzy. Rzeczywistość w ich filmach rysuje się w ciemnych barwach. Panuje atmosfera braku nadziei, zaprzepaszczonej perspektywy, rozczarowania. Życie pełne jest szarości i monotonii, upływa w samotności. Brak zakorzenienia duchowego pogłębia wyizolowanie jednostki. Przetrwać mogą tylko najsilniejsi i najbardziej bezwzględni. Przykłady takich filmów to: „Słońce śpiących” (1992) i „Brat” Temura Babluani, „Matka ziemia” (1982) Goderdzi Czokcheli, „Podróż do Sopotu” (1980) Nany Jorjadze, „Rodzina” (1985) Nany Janelidze, „Quasimodo” (1981) Levana Eristawi, „Anemia” (1987) Tato Kotetiszwili.

Rok 1991 przyniósł Gruzji olbrzymie zamiany polityczne i społeczne; upadł stary porządek, a kraj znów odzyskał niepodległość. Upadek Muru Berlińskiego w 1989 r. i rozpad ZSRR w 1991 r. oznaczał wolność, ale na bardzo skomplikowanych warunkach. Przede wszystkim zaś, nie była to wolność raz na zawsze. Pierwszy okres wolności Gruzji naznaczony był zamętem i chaosem, tworzeniem się nowego porządku, zmianą systemu ekonomicznego - a przede wszystkim wojną w Abchazji, która sprawiła, że Gruzja straciła sporą część swego terytorium. Zapanował wieloletni kryzys, który zatrzymał rozwój kraju, w tym rozwój gruzińskiej kinematografii. Zamęt społeczny i niepewność sytuacji ekonomicznej właściwe byłym republikom sowieckim, ale i samej Rosji, wymusiły na filmowcach nowe tematy. Zanik jasnych reguł w życiu społecznym, konflikt starych i nowych wartości, osłabienie poczucia sensu życia - to wszystko tworzyło otoczkę, w której przyszło tworzyć gruzińskim reżyserom.

Wielu reżyserów w tych czasach wyemigrowało do Europy i Rosji. Otar Ioseliani i Michaił Kobachidze tworzą obecnie we Francji, Nana Jorjadze i Dito Cincadze w Niemczech. Znakomicie rozwija się kariera Jorjadze, którą nagrodzono w Cannes za „Robinsonadę” (1987). Inny film tej reżyserkim „1001 przepisów zakochanego kucharza” (1996), był zaś nominowany do nagrody Amerykańskiej Akademii Filmowej³¹. Z kolei Gela Babluniani za „Słońce śpiących” (1992) otrzymał Srebrnego Niedźwiedzia w Berlinie.

Kino gruzińskie w XXI w.

Po Rewolucji Róż w 2003 r., która wymusiła rezygnację z funkcji prezydenta Eduarda Szewardnadze, historia Gruzji zmieniła się ponownie i kraj zaczął rozwijać się w zupełnie nowym kierunku. Kino nieustannie towarzyszyło temu procesowi: rozwijała się infrastruktura filmowa, powstawały też nowe studia filmowe (Aisi, Remka, Sanguco, Independent Film Project, Cinetech), kształtowała się nowa grupa producentów filmowych (Lewan Korinteli, Archil Gelowani, Zurab Magalaszwili, Guka Rheuliszwili), co dało możliwość tworzenia niezależnych filmów przy większej lub mniejszej współpracy z Gruzinijskim Narodowym Centrum Filmowym. Zakłóceniem tego rozwoju okazał się nowy gruzińsko-rosyjski konflikt w Osetii Południowej, zapoczątkowany w sierpniu 2008 r. Nie może więc dziwić, iż współczesne kino gruzińskie skupione jest wokół bolesnych wydarzeń historycznych, które dotknęły kraj po upadku ZSRR, takich jak: wojna domowa oraz konflikt w Osetii Południowej i Abchazji, konflikt w Czeczenii, ciągle napięcie w Górnym Karabachu. Echa tych wydarzeń dostrzegamy we współczesnych filmach gruzińskich: Lewana Tutberidze „Podróż do Karabachu” (2005), „Rosyjski trójkąt” Aleko Cabadze (2007), „Strefa konfliktu” Wano Burduli (2009), „Drugi brzeg” Gieorgija Owaszwili (2009). To filmy całkiem różne od poetyckiego kina przeszłości, skupione na dramatycznych wydarzeniach na Kaukazie.

„Podróż do Karabachu” odpowiada historię młodych ludzi rozgrywającą się w realiach wojny domowej w Gruzji oraz konfliktu między Ormianami i Azerami w Górnym Karabachu. To opowieść o straconej generacji, która przez wojnę ma zakłócony świat wartości i nie może pogodzić się z panującym okrucieństwem. Z kolei „Rosyjski trójkąt” dzieje się w Rosji po wojnach czeczeńskich; film opowiada o piekle życia ludzi, którzy przeżyli wojnę i nie mogą odnaleźć się w codziennej rzeczywistości. Rozdzierani bolesnymi wspomnieniami próbują w desperacki sposób ułożyć sobie życie. Inny przykład to debiutancki „Drugi brzeg” Gieorgija Owaszwili - opowieść dwunastoletnim uchodźcy, który mieszka z matką, podczas gdy jego ojciec pozostał w rodzinnej Abchazji. Tytułowy „drugi brzeg” to właśnie Abchazja, do której chłopiec w końcu wyrusza w poszukiwaniu ojca. Film ukazuje katastrofalne następstwa wojny³².

Współczesne kino gruzińskie dotyka problemów codziennego życia, poszukiwania własnej drogi życiowej, budowania nowych wartości i zasad współżycia w społeczno-

³¹ Film ten udanie nawiązuje do kina gruzińskiego lat 1960-1970. Zob. M. Chyb, *Kino po ostrzale*, w: „Film” nr 3, 1999, s. 96.

³² L. Ochauri, dz. cyt.

ści. Takie są właśnie filmy Lewana Zakareiszwili „Tbilisi, Tbilisi” (2005), Zazy Urusadze „Trzy domy” (2008), Dity Cincadze „Człowiek z ambasady” (2006), Lewana Tutberidze „Umarłbym bez ciebie” (2010) czy „Podległość” Archila Kawtaradze.

Przykładem udanych najnowszych filmów gruzińskich jest „Wyspa kukurydzy” Giorgija Owaszwilego - utrzymany w konwencji *slow cinema* obraz codziennego życia na prowincji z echem konfliktów etnicznych w tle. Inny znakomity film gruziński to „Mandarynki” Zazy Urusadze, będący kameralnym spojrzeniem na wojnę abchaską. Z kolei „Panny młode” Tinatin Kadzriszwili były wysoko ocenionym debiutem podczas Berlinale 2014.

Kino gruzińskie przeszło długą i skomplikowaną drogę. Już w swym zaraniu zostało skażone wpływem ideologii bolszewickiej i narażone na wpływ rosyjskiej propagandy. Jednak wielka siła gruzińskiej kultury, osadzenie w tradycji chrześcijańskiej i śródziemnomorskiej sprawiły, iż mimo tych ogromnych przeszkód doszło do powstania fenomenu kina gruzińskiego - kina pełnego poezji, baśniowego realizmu, lirycznej tonacji. W zawoalowany sposób kino gruzińskie stawiało opór dominującym wartościom socjalistycznym, chroniąc ideał człowieka wiernego sobie, wolnego, znającego swoją wartość. W czasach współczesnych kino gruzińskie staje przed nowymi wyzwaniami: konflikt z Rosją, kryzys ekonomiczny, rodzenie się nowych wartości i stylów życia. Jednak oglądając tak niezwykle udane filmy, jak „Wyspa kukurydzy” Giorgija Owaszwilego i „Mandarynki” Zazy Urusadze, można sądzić, iż istota kina gruzińskiego nie została naruszona - nadal prezentuje ono czyste, poetyckie, pełne dystansu i mądrości spojrzenie na dziejące się wydarzenia z perspektywy, jaką daje świadomość własnych korzeni i historii. ■

BIBLIOGRAFIA:

- Ałajew I., *Мольба и покаяние Тенгиза Абуладзе*
<http://m.ritm Eurasia.org/news-2014-02-28-molba-i-pokajanie-tengiza-abuladze-11574> (dostęp 8.10.2015).
- Bogomowłow J., *Kino gruzińskie - stosunek do rzeczywistości*, w: „Film na świecie” nr 10, 1979.
- Chyb M., *Kino po ostrzale*, w: „Film” nr 3, 1999.
- Dulgheru E., *Serge Parajanov and Tengiz Abuladze: two Models of Anticomunist Testimony through Cinema in Soviet Georgia*, w: “International Journal of Orthodox Theology”, 2014, <http://orthodox-theology.com/media/PDF/IJOT3.2014/Dulgheru.pdf> (dostęp 8.10.2015).
- Horoszczak A., *Mądrość współczesnej bajki*, w: „Kultura Filmowa” nr 6, 1973.
- Markow M., *Мольба Тенгиза Абуладзе*,
http://www.filmz.ru/pub/2/20250_1.htm (dostęp 8.10.2015).
- Menashe L., *Moscow Believes in Tears: Russians and Their Movies*, Waszyngton 2010.

- Mikaberidze A., *History of the Georgian Cinema*,
<http://rustaveli.tripod.com/cinema.html> (dostęp 8.10.2015).
- Nikulenkowa N., *Грузинский Кинематограф. Абуладзе*, <http://nnikulen.live-journal.com/> (dostęp 8.10.2015).
- Ochiauri L., *Georgian Cinema before and after Independence*,
<http://www.kinokultura.com/specials/12/ochiauri-independence.shtml> (dostęp 8.10.2015).
- Oleksiewicz M., *Liryzm na ulicy*, w: „Film” nr 43, 1959.
- Rollberg P., *Historical Dictionary of Russian and Soviet Cinema*, Lanham 2009, s. 274.
- Wojnicka J., *Przypowieści Tengiza Abuladze*,
http://ekrany.hekko24.pl/images/18_abuladze.pdf (dostęp 8.10.2015).

O AUTORZE:

Dr Bartosz Wieczorek – doktor filozofii. Publikował w „Przeglądzie Filozoficznym”, „Studia Philosophiae Christianae”, „Znaku”, „Zeszytach Karmelitańskich”, „W drodze”, „Jednocie”, „Frondzie”, „Przeglądzie Powszechnym”, „Studia Bobolanum”. W latach 2000-2002 sekretarz redakcji miesięcznika społeczno-kulturalnego „Emaus”. Autor słuchowisk radiowych. Kontakt: bartosz.wieczorek@poczta.fm

Seweryn Leszczyński, Akademia Ignatianum

Problematyka Boga i śmierci w „Siódmej pieczęci” Ingmara Bergmana

The Questions of God and Death in „The Seventh Seal” by Ingmar Bergman

STRESZCZENIE:

ARTYKUŁ PREZENTUJE PROBLEMATYKĘ BOGA I ŚMIERCI W „SIÓDMEJ PIECZĘCI” INGMARA BERGMANA. FILM PRZEDSTAWIA OSOBISTY STOSUNEK REŻYSERA DO WIARY, KTÓREJ POSZUKUJE. JEGO POSTAWA MOŻE BYĆ POSTAWĄ WSPÓŁCZESNYCH LUDZI, PONIEWAŻ ZAGADNIENIA TE DOTYCZĄ SPRAW OSTATECZNYCH, OD KTÓRYCH NIE MOŻNA UCIEC. CELEM TEKSTU JEST WSKAZANIE NA TE PROBLEMY, KTÓRE RÓWNIEŻ DZISIAJ MOGĄ BYĆ AKTUALNE. DZIEŁO TO JEST UNIWERSALNE W SWOJEJ WYMOWIE, ALE JEDNOCZEŚNIE BARDZO OSOBISTE. REŻYSER ZMAGA SIĘ Z PROBLEMEM BOGA, KTÓRY BĘDZIE OBECNY W KOLEJNYCH JEGO FILMACH. OSTATECZNIE BERGMAN PRZYJĄŁ POSTAWĘ WĄTPIĄCĄ, A „SIÓDMA PIECZĘĆ” STAŁA SIĘ POCZĄTKIEM WYCHODZENIA Z DZIEDZICTWA LUTERAŃSKIEGO KOŚCIOŁA, W KTÓRYM SIĘ WYCHOWAŁ. DZIEŁO ZAWIERA BOGATĄ SYMBOLIKĘ, KTÓRA POTWIERDZA, ŻE JEST ONO OSADZONE W KULTURZE CHRZEŚCIJAŃSKIEJ. KLUCZOWĄ ROLĘ ODGRYWAJĄ MOTYW TAŃCA ŚMIERCI ORAZ HISTORIA GŁÓWNEGO BOHATERA GRAJĄCEGO ZE ŚMIERCIĄ W SZACHY. FILM MA WYMOWĘ MORALITETU.

SŁOWA KLUCZOWE:

BÓG, ŚMIERĆ, CHRZEŚCIJAŃSTWO, INGMAR BERGMAN

ABSTRACT:

THE ARTICLE PRESENTS THE QUESTIONS OF GOD AND DEATH IN „THE SEVENTH SEAL” BY INGMAR BERGMAN. THE FILM SHOWS DIRECTOR’S PERSONAL ATTITUDE TO FAITH WHICH IS LOOKING FOR. HIS ATTITUDE CAN BE SIMILAR TO ATTITUDE OF PEOPLE NOWADAYS, BECAUSE THESE QUESTIONS REFER TO THE FINAL THINGS, FROM WHICH WE CANNOT ESCAPE. THE AIM OF THIS ARTICLE IS TO POINT TO THE PROBLEMS WHICH CAN BE ACTUAL TODAY AS WELL. THIS MASTERPIECE HAS A UNIVERSAL MEANING AND PERSONAL ALSO. FILM DIRECTOR IS FACED WITH THE PROBLEM OF GOD WHO WILL BE PRESENT IN HIS NEXT FILMS. IN THE END BERGMAN DOUBTED AND „THE SEVENTH SEAL” BECAME THE BEGINNING OF THE PROCESS OF LEAVING THE HERITAGE OF THE LUTHERAN CHURCH IN WHICH HE GREW UP. THIS WORK CONTAINS THE RICH SYMBOLISM ROOTED IN CHRISTIAN CULTURE. THE DANCE OF DEATH AND HISTORY OF MAIN CHARACTER WHO IS PLAYING IN CHESS WITH DEATH ARE THE KEY HERE. THE FILM HAS A MORAL NATURE.

KEYWORDS:

GOD, DEATH, CHRISTIANITY, INGMAR BERGMAN

Siódma pieczęć, jak każde dzieło sztuki, jest dzieckiem swego czasu, kolebką naszych uczuć¹. Zdanie te trafnie opisuje stosunek Ingmara Bergmana do swego filmu. Można powiedzieć, że stał się on autorskim zapisem stanu ducha, który w 1957 roku przybrał formę dialogu bohaterów średniowiecznego moralitetu. Pomimo tego jej wymowa nie straciła na aktualności, ale wciąż pobudza do refleksji.

Celem artykułu jest interpretacja filmu Ingmara Bergmana z punktu widzenia kultury chrześcijańskiej. Omówione zostaną dwa wątki, tj. zagadnienia Boga i śmierci, które analizowane będą za pomocą symboli i sposobów postępowania głównych postaci. Celem szczegółowym jest natomiast zwrócenie uwagi na współczesną sytuację osób poszukujących osobistej relacji z Bogiem, dla których reżyser filmu, również poszukujący, może stać się inspiracją rozwoju. Symbolika filmu *de facto* jest wymowną relacją z dramatu problemów moralnych współczesnych społeczeństw oraz tych pytań, w których ludzkość spotyka się z tematem milczącego Boga². Uzasadnia to podjęcie na nowo zagadnień poruszanych przez te dzieło, nawet jeśli zostało stworzone w latach 50. XX wieku, ponieważ są to pytania uniwersalne. Podzielamy tu przesłanie Zbigniewa Herberta: *Powtarzaj wielkie słowa powtarzaj je z uporem*³.

Artykuł jest próbą spojrzenia na problematykę Boga i śmierci w filmie *Siódma pieczęć* metodą analizy hermeneutycznej. Przydaje się ona zwłaszcza wówczas, gdy chcemy dowiedzieć się, jakie intencje, często ukryte, kryją się pod przedstawionymi sytuacjami, zjawiskami i zdarzeniami wynikającymi z subiektywności i podmiotowości autora⁴. Stanowią zapis przemyślanych decyzji, odwołują do pewnych schematów myślenia i postępowania.

Gdy przyglądamy się bliżej jednemu z głośniejszych filmów Ingmara Bergmana, odnajdujemy owe struktury i odkrywamy bogactwo znaczeniowe, które ze sobą niesie. Osobisty dialog Bergmana z Bogiem naznaczony wątpliwościami, którego wyrazem jest ten film, może odgrywać dużą rolę w solidaryzowaniu się z wszystkimi, którzy Boga poszukują i chcą do Niego zmierzać. Ten stan aktualny jest zwłaszcza dzisiaj, w dobie upadku kultury chrześcijańskiej⁵.

Charakterystyka filmu

Tytuł filmu nawiązuje do apokalipsy św. Jana, w której jest mowa o siódmej pieczęci, której zerwanie oznacza koniec starego i początek nowego świata, a więc czasy ostateczne w chrześcijańskiej historii zbawienia. W wizji Janowej jest to czas przełomowy, swoisty okres przejściowy, po którym nastąpi kres dziejów i nastanie nowe Jeruzalem, które będzie trwało wiecznie. Akcja filmu rozgrywa się w połowie XIV wieku w Szwecji i trwa jedną dobę, która tak naprawdę jest właśnie czasem ostatecznym. Tej doby

¹ W. Kandyński, *O duchowości w sztuce*, tłum. S. Fijałkowski, Łódź 1996, s. 23.

² *Ingmar Bergman. Scenariusze*, oprac. J. Słodowska, Warszawa 1987, s. 12.

³ *Zbigniew Herbert. Wiersze wybrane*, oprac. R. Krynicki, Kraków 2011, s. 440.

⁴ P. Sztompka, *Socjologia wizualna. Fotografia jako metoda badawcza*, Warszawa 2005, s. 77.

⁵ M. A. Krąpiec, *Człowiek w kulturze*, Lublin 1999, s. 131.

ma miejsce epidemia dżumy, która staje się powodem śmierci wielu ludzi. Ponadto czas końca świata znamionują nietypowe zjawiska, takie jak cztery słońca, które widziano na niebie, czy postać Śmierci, która chodzi po ziemi. W wyniku tego wszystkie pozostałe osoby, które jeszcze żyją, zachowują się w różny sposób. Jedni oddają się zabawie i pijatykom w karczmie, inni natomiast uczestniczą w pokutnej pielgrzymce w celu przebłagania Boga za grzechy swoje i bliźnich. Historia głównych bohaterów przebiega jednak inaczej. Rycerz Antonius Block i jego Giermek Jöns w drodze do swego zamku, który opuścili dziesięć lat wcześniej, udając się na krucjatę, zajmują postawę, którą można nazwać pytająco-poszukującą. Block grając ze Śmiercią w szachy, poszukuje odpowiedzi na istnienie Boga, Giermek natomiast neguje każde eschatologiczne pytanie swojego kompana. Na tym tle pojawiają się Jof, Mia i ich synek Mikael – jako rodzina symbolizująca bez troskę, radość i prostotę życia, ale zawsze w odniesieniu do głębokiej wiary. Film ma wymowę moralitetu, traktuje o Bogu i śmierci, dotyka więc pytań konstytutywnych. Poetykę średniowieczną pogłębia motyw wędrowki, topos rycerza i tańca śmierci.

Symbolika

Kino Bergmana to kino autorskie cechujące się głęboką metaforą. Szczególne odniesienia do chrześcijańskiej interpretacji świata pojawiają się w protestanckim rycie w powiązaniu z elementami egzystencjalizmu, co nie wyczerpuje z pewnością innych analogii i odniesień. Wysoka wartość artystyczna wynika właśnie z bogactwa symboli, które reżyser wkomponował w strukturę treściową swego dzieła. Nie sposób wymienić i wyjaśnić tu wszystkich, ale nawet ich pobieżne zasygnalizowanie może przekonać o głębi wymowy filmu. Warto zaznaczyć posiadanie przez reżysera głębokiej wiedzy na temat kultury chrześcijańskiej.

Kluczową rolę w *Siódmej pieczęci* gra motyw śmierci. Jej geneza jest głęboko osadzona w historii, również w historii samego reżysera. Grę Rycerza w szachy ze Śmiercią, Śmierć, która ścina Drzewo Życia i finałowy Taniec Śmierci *można obejrzyć na freskach piętnastowiecznego malarstwa szwedzkiego Albertusa Pictora, widniejących na ścianach kościołów w Täby i Tensta w okolicach Sztokholmu i Uppsali. [...]*⁶, które Bergman prawdopodobnie znał i oglądał. Autor *Zwierciadła Bergmana* dodaje, że *bliskie były mu również miedzioryty Dürera, przede wszystkim jego słynna alegoria »Rycerz, Śmierci i Diabeł«. [...]*⁷. Pytania dotyczące rzeczy ostatecznych rodziły się w umyśle Ingmara Bergmana chyba już w młodości, dotyczyło to zwłaszcza śmierci⁸.

Zawarty w filozofii tego filmu egzystencjalizm oraz bliskość geograficzna i kulturowa nasuwają analogie z twórczością Sörena Kierkegaarda, którego ojciec również był pastorem. Wydaje się, że egzystencjalizm, przedstawiony na ekranie przez szwedzkiego reżysera oraz filozofia duńskiego pisarza, jak również myśl Lwa Szestowa, są ze

⁶ T. Szczepański, *Zwierciadło Bergmana*, Gdańsk 2007, s. 179.

⁷ Tamże, s. 179.

⁸ Tamże, s. 179.

sobą zbieżne, ale najprawdopodobniej brak tutaj takiego powiązania⁹. Na pewno jednak można doszukać się związków filmu z elementami typowo chrześcijańskimi. Niezwykle bogactwo znaczeń niesie liczba siedem:

W »*Siódmej pieczęci*« sama Śmierć pojawia się na ekranie siedmiokrotnie, podkreślając mistyczny sens siódemki w Apokalipsie, gdzie jest siedem kościołów w Azji, siedem świeczników, siedem gwiazd, siedem trąb, siedem aniołów przed boskim obliczem, siedem znaków, siedem gromów, siedem koronowanych głów smoka, siedmiogłowa morska bestia, siedem aniołów z siedmioma plagami, siedem złotych czasz i, oczywiście, siedem pieczęci¹⁰.

Tytułowa liczba jest znaczącą również w Starym Testamencie. *Z liczbą siedem spotykamy się stale zarówno w przekazach historycznych, jak i przepisach prawnych Starego Testamentu, niezależnie czy dotyczą one kultu czy życia prywatnego. Pojawia się także często u proroków*¹¹.

Istnieją jeszcze inne zabiegi reżyserskie podkreślające nawiązania do chrześcijańskiej interpretacji świata przedstawionego. W warstwie fabularnej dostrzegamy średnio-wieczne pojęcie znaków końca świata: nieznane zjawiska pogodowe, narodziny niespotykanych stworzeń (połączenia ludzi i zwierząt), epidemie i niezwykle widzenia. Hamletowski motyw świata jako teatru oraz ludzi jako aktorów jest tu stale obecny. Dużą rolę odgrywa opozycja postaci, taka jak Block – Jöns czy Jof – Mia, które można interpretować jako reprezentantów odpowiednio wizji śmierci i wizji zmartwychwstania. Opozycję podkreślającą dobro – zło stwarza również gra światła i muzyki. Na początku filmu Rycerz i jego Giermek budzą się na plaży. Na niebie przesuwają się czarne chmury, słychać szum fal i powiew wiatru, a woda gwałtownie odbija się od wysokich skał. W tej scenie nie ma podkładu muzycznego. Wszystko to stwarza wrażenie miejsca nieprzychylnego człowiekowi, miejsca, które najchętniej opuściłby jak najszybciej. Plaża znamionuje otwartość, co oznacza, że nie posiada dachu i ścian, jawnie przeciwstawiając się przestrzeni wozu, w którym mieszkali Jof i Mia. Scena, w której małżonkowie się budzą, suponuje pewną idyllę – z łagodną muzyką pośrodku łąk i ciepłem słonecznego poranka. Świat Jofa i Mii wydaje się o wiele bardziej bezpieczny i przytulny niż świat Blocka i Jönsa.

Niebezpieczeństwo tego świata wynikało również z powodu rozprzestrzeniania się dżumy, określanej też jako czarna śmierć i zaraza. W latach 1347-1348 na skutek powikłań, które spowodowała, zmarła niemal 1/3 ludności całego Starego Kontynentu¹². Powtarzające się w kolejnych latach epidemie i niski poziom medycyny były wystarczającymi powodami do tego, aby się jej obawiać. Nie dziwi zatem fakt łączenia dżumy z apokaliptycznymi wizjami końca czasów i przedstawiania jej jako jednego z jeźdźców janowego objawienia (według tradycji pozostali to Wojna, Głód i Śmierć). Jeźdźcy mogli

⁹ Ingmar Bergman. *Scenariusze*, dz. cyt., s. 9.

¹⁰ T. Szczepański, *Zwierciadło Bergmana*, dz. cyt., s. 180.

¹¹ D. Forstner, *Świat symboliki chrześcijańskiej*, Warszawa 1990, s. 47.

¹² *Czarna śmierć*, <http://www.encyklopedia.pwn.pl/haslo/czarna-smierc;3889136.html#prettyPhoto>, (dostęp 17.06.2015).



Motyw zawierania paktu lub zakładu ze Śmiercią albo Diabłem był obecny w kulturze i trwa nadal. Pojawił się już u *Fausta* J.W. Goethego i *Mistrza Twardowskiego*. Również kinematografia nie pozostała obojętna wobec tego zagadnienia. Dziesięć lat po premierze *Siódmej pieczęci*, Woody Allen opublikował parodię tego filmu, której nadał tytuł *Ósma pieczęć*.

być interpretowani jako grasujący w okresie wojen religijnych i dżumy XIV-XVI wieku żołnierze o czarnym ubiorze, co miało oznaczać, że są oni predysponowani do zadawania śmierci. Czarne formacje istniały co najmniej od XIV stulecia. Po wznowieniu w 1355 wojny stuletniej, Langwedocję pustoszyły wojska Edwarda, ks. Walii, od koloru swojej zbroi zwanego Czarnym Księciem¹³. W 1474 roku Maciej Korwin dowodził *czarnym wojskiem*, ponadto *czarna straż* istniała w Saksonii, *czarną bandę* posiadał cesarz Maksymilian i wreszcie czarne bandy służyły papieżowi Juliuszowi II¹⁴. Tradycja czterech jeźdźców Apokalipsy przetrwała w słowach suplikacji hymnu pt. *Święty Boże: Od powietrza, głodu, ognia i wojny wybaw nas Panie*, które to siły określały kolejno: dżumę, klęski głodu, pożary i konflikty zbrojne (rzeczywiste plagi średniowiecza i czasów wczesnonowożytnych). Powietrzem albo morowym powietrzem określano jedną z odmian dżumy, którą można było zarazić się drogą kropelkową. Usytuowanie czasu akcji filmu właśnie w dniu zarazy stwarzało więc wizję realnego zagrożenia. Nawet pomimo tego, że we współczesnych czasach śmierć została zepchnięta do roli błazna albo przynajmniej postaci groteskowej.

Motyw zawierania paktu lub zakładu ze Śmiercią albo Diabłem był obecny w kulturze i trwa nadal. Pojawił się już u *Fausta* J.W. Goethego i *Mistrza Twardowskiego*. Również kinematografia nie pozostała obojętna wobec tego zagadnienia. Dziesięć lat po premierze *Siódmej pieczęci*, Woody Allen opublikował parodię tego filmu, której nadał tytuł *Ósma pieczęć*. W filmie Allena dialog Śmierci z głównym bohaterem Natem kończy się ośmieszeniem i przegraną w karty upersonifikowanej Śmierci, co zostało podkreślone także poprzez jej niezdarność przy wchodzeniu do pokoju Nata¹⁵. Postać Śmierci wykorzystali też twórcy filmu z 2011 roku, zatytułowanego *Kurczak ze śliwkami*.

¹³ J. Baszkiewicz, *Historia Francji*, Wrocław-Warszawa-Kraków 2008, s. 127.

¹⁴ R. Gross, *Dlaczego czerwień jest barwą miłości*, przeł. A. Porębska, Warszawa 1990, s. 119–120.

¹⁵ W. Allen, *Ósma pieczęć*, „Film”, 1977 nr 52, s. 20–21.

Problematyka śmierci

Pytania związane ze śmiercią dotykały ludzkość od czasów starożytnych¹⁶, jednak osobisty dialog z nią na planie filmowym podejmowali nieliczni. Ingmar Bergman z tym tematem konfrontuje się otwarcie. Kontekst filmu, czas i miejsce wydarzeń sprawiają, że zagadnienie to jest traktowane jako ceremonia publiczna, jednak osobisty stosunek autora dzieła do swoich bohaterów przesuwają je do sfery intymnej.

Jedną z przyczyn, dla których Bergman podejmuje się wyzwania bezpośredniej konfrontacji, jest *próba zmierzenia się ze śmiercią i spojrzenia jej w twarz*¹⁷. Zabieg ten został dokonany dzięki szczególnemu rodzajowi autoterapii. Swoje obawy reżyser włożył w usta i gesty bohaterów filmu i tym samym odzwierciedlił własne problemy w życiu Rycerza i jego Giermka. Bergman, od kiedy pamięta, był pod wpływem strachu przed śmiercią, związanego z religijnymi wyobrażeniami, który po 20 r. życia był już nie do wytrzymania¹⁸. Dzięki średniowiecznemu *Everymanowi*, oraz dzięki przedstawieniu Śmierci jako białego kłowna, który nie ma tajemnic, udało mu się zrobić pierwszy krok na drodze do przezwyciężenia dręczących go problemów religijnych¹⁹.

W *Siódmej pieczęci* to m.in. Antonius Block jest postacią uosabiającą obawy Bergmana. Rycerz stara się znaleźć odpowiedź na swoje pytania, ale otrzymuje sprzeczne informacje. Przechodzący pokutnicy robią na nim duże wrażenie, ale Jöns ucina rozmyślanie Rycerza:

Jöns: Przekłeta mowa o Sądzie Ostatecznym. Czy to ma być pożywka dla myśli nowoczesnego człowieka? Czy oni rzeczywiście przypuszczają, że my to bierzemy poważnie?

Zmęczony Rycerz uśmiecha się.

Jöns: Oczywiście teraz się pan ze mnie śmieje. Jeżeli można chciałbym jednak zauważyć, że większość tych historyjek, które ludzie sobie opowiadają, to dla mnie żadna tajemnica. Znam je z czytania, ze słyszenia, albo nawet z własnego doświadczenia.

Rycerz: (ziewa) Tak, tak.

Jöns: Nawet te historie o duchach i o Bogu Ojcu, aniołach, Jezusie Chrystusie i Duchu Świętym – nawet to przyjmowałem zawsze bez większego entuzjazmu²⁰.

Rycerz nie opowiada się głośno w tym dialogu za krytyką chrześcijaństwa, w przeciwieństwie do swojego Giermka. Może to oznaczać jego niepewność i brak zdecydowanego ustosunkowania się do tej kwestii. Jego kompan, wręcz przeciwnie, mówi, że sprawy te nie stanowią dla niego tajemnicy, nie jest też im przychylny. Wydaje się, że są one dla niego emocjonalnie i intelektualnie obojętne, a może wręcz odrzuca je, jako niepotrzebne.

¹⁶ Zob. G. Haeffner, *Wprowadzenie do antropologii filozoficznej*, przeł. W. Szymona, Kraków 2006, s. 179–183,

¹⁷ A. Melon, *Doświadczenie śmierci w Siódmej pieczęci Ingmara Bergmana*, „Kwartalnik Filmowy”, 2002 nr 39-40, s. 123.

¹⁸ I. Bergman, *Obrazy*, przeł. T. Szczepański, Warszawa 1993, s. 240.

¹⁹ T. Szczepański, *Siódma pieczęć*, w: M. Lis, A. Garbicz (red.), *Światowa encyklopedia filmu religijnego*, Kraków 2007, s. 492; I. Bergman, *Obrazy*, dz. cyt., s. 240.

²⁰ *Ingmar Bergman. Scenariusze*, dz. cyt., s. 91.

Zdaniem Tadeusza Szczepańskiego *polemika idealisty Blocka z materialistą Jönsem skłania do postawienia hipotezy, że Bergmanowski Everyman jest w istocie jedną postacią, ale postacią dychotomiczną, której wewnętrznie sprzeczna dialogiczna konstrukcja obrazuje intelektualne rozdarcie autora filmu*²¹. W tym sensie uosobienie dwóch postaw w różnych bohaterach dało Bergmanowi efekt przejrzystości sytuacji i pozwoliło zrozumieć drogę, którą sam przemierza. Sprzeczności komplikuje stan duchowy Antoniusa Blocka. Z jednej strony charakteryzuje ją pewien rodzaj agnostycyzmu, który stał się udziałem Jönsa, z drugiej zaś bliski jest on również prostej wierze Jofa. Mówiąc ściślej, *Block chciałby albo wierzyć tak, jak Jof, albo całkowicie odrzucić wiarę, jak Jöns*²². Nie mogąc dokonać wyboru wyjścia z tej sytuacji, bohater, dzięki częściowo wygranej partii w szachy ze Śmiercią, postanawia dokonać czegoś dla innych. Decyduje się zatem na uratowanie Jofa, Mii i ich synka Mikaela, *co sprawia, że może spojrzeć z reżygnacją śmierci w twarz*²³. Wierzy bowiem, że tylko miłość może uratować człowieka z głębi niepokojów metafizycznych i ocalić od życia naznaczonego tragizmem i niezrozumiałością. Los Rycerza, który w pewnym stopniu uosabiał historię Ingmara Bergmana, wynika więc nie tylko z niemożności pogodzenia się ze śmiercią. Wynika też z przesłaudczenia o Świętości Człowieka²⁴, dla którego warto się poświęcić.

Reżyser wie, że jego bohater musi umrzeć, dlatego przynajmniej częściowo pokonał swoje obawy. Ta wiedza nie jest wystarczająca, aby pokonać ostatecznie swój lęk, ale niewątpliwie stanowi impuls do działań na rzecz innych. Jednak na przykładzie postaw Blocka i Jönsa w przedostatniej scenie filmu, kiedy po bohaterów przychodzi Śmierć, można mniemać, że autor nie dokonał jednoznacznego opowiedzenia się za istnieniem albo nieistnieniem Boga, i nie pogodził się z faktem końca życia. Do pewnego stopnia opanował swój lęk przed śmiercią, ale najprawdopodobniej nie wierzył, aby po przekroczeniu jej progu spotkać Boga. Stosunek do Boga, który nie został upersonifikowany w konkretnej postaci, ale odbity zwłaszcza w wątpliwościach Rycerza, stanowi drugi główny wątek filmu.

Problematyka Boga

Podobnie jak w relacji do śmierci, tak i odniesienie Bergmana do Boga na planie filmowym było odzwierciedleniem jego osobistych przeżyć, i miało swoją kontynuację w późniejszej twórczości. Swoim doświadczeniem wiary szwedzki reżyser dzielił się nie tylko w *Siódmej pieczęci*, ale także w trylogii, na którą złożyły się następujące obrazy: *Jak w zwierciadle* (1961), *Goście Wieczery Pańskiej* (1962) oraz *Milczenie* (1963).

Religijność reżysera była uwarunkowana duchem luterańskiego kościoła, w którym się wychował. Odbiciem jego postawy, wypływającej z nauki M. Lutra, były słowa

²¹ T. Szczepański, *Zwierciadło Bergmana*, dz. cyt., s. 184.

²² G.D. Philips, *Bergman i Bóg*, tłum. M. Moszoro, w: *Ingmar Bergman w opinii krytyki zagranicznej*, wyb. i oprac. D. Zielińska, Warszawa 1987, s. 42

²³ Tamże, s. 42.

²⁴ I. Bergman, *Obrazy*, dz. cyt., s. 236.

Dziewczyny na końcu filmu *Siódma pieczęć*: „Dokonało się”, interpretowane jako naśladownictwo Chrystusa w akcie miłości do innych²⁵. Jak sam stwierdził, pomiędzy dziecięcą religijnością, z której wówczas jeszcze się nie wyzwolił, a szorstkim racjonalizmem panuje względne zawieszenie broni; pomiędzy Rycerzem a jego Giermkim nie ma komplikacji²⁶. Pomimo tego Bergman żywił już przekonanie, które wynikało z kolei z protestanckiego poczucia lęku i winy jednostki przed Bogiem, że życie ludzkie jest otchłanią rozpacz²⁷. Ten stan był początkiem duchowej wędrówki, jaką wraz z *Siódmą pieczęcią* rozpoczął. Film stał się zmierzchem pojęć wiary, którą odziedziczył po swoim ojcu, i które nosił w sobie od dzieciństwa²⁸.

Spośród bohaterów *Siódmej pieczęci* to Antonius Block może sprawiać wrażenie postaci najbardziej charakterystycznej. To on otwarcie postanawia zagrać w szachy ze Śmiercią i to on zadaje jej najwięcej pytań odnośnie do istnienia i działania Boga. Poszukiwania Rycerza rozpoczynają się już na początku filmu, kiedy rozpoczyna grę. W dalszej części stara się dostrzec to, co jest po śmierci, np. w oczach napotkanej „czarownicy”. Największym przeżyciem okazuje się być dla niego spowiedź, w miejscu, które bardziej przypomina więzienną celę, niż konfesjonał. Dialog ze Śmiercią przybiera formę oskarżenia Boga:

Rycerz: Dlaczego nie mogę zabić Boga w sobie? Dlaczego on trwa nadal w poniżeniu i bólu, mimo że złorzeczę mu nieustannie i pragnę wyrwać go z serca? Dlaczego, mimo wszystko, stawia on tę trudną do zniesienia rzeczywistość, której nie mogę się pozbyć? Czy mnie słyszysz?

Śmierć: Tak, słyszę cię.

Rycerz: Chcę wiedzieć – nie wierzyć, nie chcę gubić się w przypuszczeniach, chcę wiedzieć. Chcę, by Bóg wyciągnął ku mnie ramiona, by objawił mi się, osobiście, by do mnie przemówił.

Śmierć: A on milczy.

Rycerz: Wołam do niego w ciemności, ale tam chyba nie ma nikogo.

Śmierć: Być może, że tam rzeczywiście nikogo nie ma.

Rycerz: W takim razie życie jest niegodnym, pełnym upokorzeń koszmarem. Nie można żyć stale w obliczu śmierci, w przeświadczeniu, że wszystko jest nicością²⁹.

W powyższej scenie widzimy, że Antonius Block przyznaje w jakiś sposób rację swojemu interlokutorowi, ale chyba nie do końca neguje istnienie Boga. Z jednej strony odrzuca możliwość Jego istnienia, bo jest niepojęty zmysłowo, ale z drugiej pragnie Jego wsparcia. Brak odpowiedzi Boga powoduje rozpacz Rycerza. On sam nie jest w stanie przejść od wiedzy do wiary. W tym momencie Block wyznaje również przyczyny swojego zmartwienia: *W scenie spowiedzi Block wyznaje dwa grzechy, które przyczyniają się do jego udręki: pustkę w sercu i zanikającą wiarę w Boga. Jego obojętność wobec bliź-*

²⁵ T. Szczepański, *Siódma pieczęć*, w: *Światowa encyklopedia filmu religijnego*, dz. cyt., s. 493.

²⁶ I. Bergman, *Obrazy*, dz. cyt., s. 235–236.

²⁷ T. Szczepański, *Siódma pieczęć*, w: *Światowa encyklopedia filmu religijnego*, dz. cyt., s. 492.

²⁸ Tamże, s. 238.

²⁹ *Ingmar Bergman. Scenariusze*, dz. cyt., s. 82.

nich skazała go na samotność.[...]»³⁰. Ingmar Bergman spostrzega, że wyjściem z sytuacji samotności jest jedynie prawdziwa miłość, w tym miłość małżeńska. Jej głębi Rycerz może dotknąć w relacjach Jofa, Mii i ich synka, kiedy spotykają się na posiłku. Jednak nawet wtedy Block nie jest w stanie wyjść poza swoją niewiarę: *Bóg Bergmana jest uwewnętrzniony i odzywa się za każdym razem, kiedy tylko reżyser otwiera usta*³¹. Wydaje się, że autor filmu nosi w sobie jeszcze „resztki” wiary w Boga, ale nie doświadcza Go w kontaktach z innymi. Leif Zern zauważa, że *Bergman chyba nigdy nie dotarł bliżej Boga, niż owo »jeśli«*³².

Przeciwieństwem postawy Blocka jest świadectwo wiary Jofa. Jego prostoduszność pozwala mu zachować radość życia i pokój serca. Jof żyje zarabiając jako wędrowny kuglarz. Pomimo znajomości ludzi i posiadania wiedzy o świecie, nie potrzebuje on naukowych dowodów na istnienie Boga. W odrzuceniu nauki pomagają mu objawienia, w które jednak nie wierzy nawet jego żona. W jednej scenie objawia mu się Maryja Panna z małym Jezuskiem na łące. Anna Melon mówi wprost, że *widzenia Jofa są dowodem na istnienie Boga na ziemi*³³. Jednak dowód ten przekonuje tylko jego. Dlatego bohater pozostaje niezrozumiały, ale nie powoduje to jego udręki. Jego niezachwiana postawa sprawia, że w porównaniu do Blocka, jawi się jako osoba niezłomnej wiary, żyjąca w poczuciu bezpieczeństwa o los swój i swoich najbliższych.

Z problematyką Boga Ingmar Bergman będzie się zmagał w swoich następnych dziełach. Obraz zatytułowany *Jak w zwierciadle* zawiera problematykę sakralnego wymiaru ludzkiej miłości, jednak ta chrześcijańska perspektywa z trudem jest ukazana dopiero w końcowej scenie³⁴. W filmie pt. *Goście Wieczery Pańskiej* pierwowzorem głównego bohatera, Tomasza Ericssona, jest ojciec reżysera. Jego głębokie doświadczenie duchowe każe mu stwierdzić, że świat jest naznaczony absurdem istnienia, z którego może wyzwolić tylko niepewna perspektywa miłości bliźniego³⁵. Pastor Ericsson mówi, że Chrystus był tylko człowiekiem opuszczonym przez Boga w godzinie śmierci, co również podkreślał Block³⁶. W końcu wraz z ekranizacją *Milczenia*, Bergman stanął ostatecznie na pozycji agnostycyzmu, w którym człowiek jest skazany na cierpienie i samotność³⁷. Wydaje się zatem że reżyser nie znalazł w bohaterach swoich kolejnych filmów potwierdzenia istnienia Boga, co mogłoby zaprowadzić go do pogłębienia wiary.

Do dzieła *Siódma pieczęć* nawiązuje film *Dekalog* I Krzysztofa Kieślowskiego. Podobnie jak Rycerz i Giermek, tak i w tym filmie można dostrzec dwie postacie, reprezentujące skrajne poglądy, racjonalny i odrzucający Boga (Krzysztof) oraz zakładający

³⁰ T. Szczepański, *Zwierciadło Bergmana*, dz. cyt., s. 183.

³¹ L. Zern, *Bergman i słowo pańskie*, tłum. T. Szczepański, „Dialog”, 1996 nr 2, s. 104.

³² Tamże, s. 111.

³³ A. Melon, dz. cyt., s. 127.

³⁴ T. Szczepański, *Jak w zwierciadle*, w: *Światowa encyklopedia filmu religijnego*, dz. cyt., s. 200.

³⁵ T. Szczepański, *Goście Wieczery Pańskiej*, w: *Światowa encyklopedia filmu religijnego*, dz. cyt., s. 172.

³⁶ T. Szczepański, *Siódma pieczęć*, w: *Światowa encyklopedia filmu religijnego*, dz. cyt., s. 493.

³⁷ T. Szczepański, *Bergman Ernst Ingmar*, w: *Światowa encyklopedia filmu religijnego*, dz. cyt., s. 43.

jego istnienie i dopuszczający pierwiastek transcendentny (Irena). Tu również główny bohater, Krzysztof, pomimo straty syna, nadal nie może uwierzyć w Boga. Jednak film ten, lokując problematykę Boga w bohaterze, który nie ginie, może zakładać jego konwersję w zakończeniu otwartym. K. Kiesłowski nie zamyka ostatniej sceny absolutnym końcem dziejów, ale pozostawia widza w pewnej niepewności, co do dalszych losów głównej postaci. Zagadnienia metafizyczne i psychologiczne były nieobce również innym reżyserom, tworzącym pod wpływem kina Bergmana, jak np. W. Allenowi czy D. Lynchowi. Zwłaszcza motyw milczenia był wielokrotnie wznawiany, choć niekiedy przybierał formułę milczenia pełnego Boga, jak w filmie P. Gröninnga, *Wielka cisza*.

Zakończenie

Zarówno symbolika filmu, jak i jego ideowa i filozoficzna proveniencja warstwy fabularnej ukazują bogactwo znaczeniowe i strukturalne prezentowanej problematyki. Motyw tańca śmierci, filozofia egzystencjalizmu i elementy świata chrześcijańskiego były historycznie i kulturowo osadzone w tradycji nie tylko Szwecji. Ingmar Bergman czerpał z dorobku wielu pokoleń i odwoływał się do powszechnie znanych toposów kultury chrześcijańskiej. Również i dziś możemy zauważyć pojawiające się motywy, które stosował już w latach 50. XX wieku. Dzięki swojej wymowie, film nawiązuje do świata chrześcijańskiego, a tematyka w nim zawarta zawiera jego istotne elementy. Bogata symbolika nadaje mu wysokich walorów artystycznych, dzięki zaś poruszonym zagadnieniom, nabiera cech filmu uniwersalnego.

Równie aktualna jest problematyka Boga i śmierci. Bergman konfrontował się z tymi zagadnieniami w swoim filmie, otwarcie prezentując swój pogląd na świat i wpisując w swoich bohaterów własne wątpliwości. *Siódma pieczęć* była dla niego areną zmagania z samym sobą, dlatego kino Bergmana można nazwać kinem autorskim. Struktura filmu odzwierciedla intencje autora, daje odpowiedź na pytanie o biograficzne źródła powstania dzieła. Dzięki szczególnemu rodzajowi autoterapii, Bergman starał się odpowiedzieć sobie na pytania o istnienie i rolę Boga w życiu. Tą drogą będzie kroczył w kolejnych etapach swojej twórczości.

Taka postawa Bergmana może być dzisiaj odzwierciedleniem doświadczenia wielu ludzi, zarówno tych poszukujących, jak i zagubionych. Może być inspiracją do przedstawienia swoich lęków i wątpliwości za pomocą scenicznej gry, aktorów lub symboli. Dzięki temu możliwe staje się usunięcie własnych niepokojów i zaadaptowanie ich do swojego życia. Jednak jest to uwarunkowane wyborem odpowiedniej postawy. Swój lęk przed Bogiem i śmiercią można odrzucić, jako coś, na co nie mamy wpływu, a więc przyjąć wobec niego postawę bierną i dać się mu opanować. Można też traktować swój lęk, jako coś, czym potrafimy kierować; wówczas to od nas zależy, jaką drogą pójdziemy. Ingmar Bergman z całą pewnością wybrał to drugie rozwiązanie, chociaż doprowadziło go ono do wątpliwości. Jeszcze niepewny w kwestii stosunku do Boga i śmierci w *Siódmej pieczęci*, potem w swojej trylogii, dokonał rewizji poglądów i opowiedział się za niewiedzą. Pomimo niemal pewnych głosów interpretatorów dzieł i życia szwedzkiego re-

żysera, mówiących o tym, że ostatecznie pozostał na kanwie agnostycyzmu, można postawić pytanie, czy zwątpienie po filmie *Siódma pieczęć* i innych obrazach nie mogło stać się przyczynkiem do nowej duchowej wędrówki Bergmana, o której nie wiedział nikt, poza nim samym. ■

BIBLIOGRAFIA:

- Allen W., *Ósma pieczęć*, „Film” 1977 nr 52, s. 20–21.
Baszkiewicz J., *Historia Francji*, Wrocław-Warszawa-Kraków 2008.
Bergman I., *Obrazy*, przekł. T. Szczepański, Warszawa 1993.
Czarna śmierć, <http://www.encyklopedia.pwn.pl/haslo/czarna-smierc;3889136.html#prettyPhoto>, (dostęp 17.06.2015).
Forstner D., *Świat symboliki chrześcijańskiej*, Warszawa 1990.
Gross R., *Dlaczego czerwień jest barwą miłości*, przeł. A. Porębska, Warszawa 1990.
Haefner G., *Wprowadzenie do antropologii filozoficznej*, przeł. W. Szymona, Kraków 2006.
Ingmar Bergman. Scenariusze, oprac. J. Słodowska, Warszawa 1987.
Kandyński W., *O duchowości w sztuce*, tłum. S. Fijałkowski, Łódź 1996.
Krapiec M.A., *Człowiek w kulturze*, Lublin 1999.
Melon A., *Doświadczenie śmierci w Siódmej pieczęci Ingmara Bergmana*, „Kwartalnik Filmowy”, 2002 nr 39–40, s. 117–134.
Philips G.D., *Bergman i Bóg*, tłum. M. Moszoro, w: *Ingmar Bergman w opinii krytyki zagranicznej*, wyb. i oprac. D. Zielińska, Warszawa 1987.
Różdzeński R., *Nietzsche a odwieczne pytania*, Kraków 2008.
Szczepański T., *Zwierciadło Bergmana*, Gdańsk 2007.
Sztompka P., *Socjologia wizualna. Fotografia jako metoda badawcza*, Warszawa 2005.
Światowa encyklopedia filmu religijnego, red. M. Lis, A. Garbicz, Kraków 2007.
Zbigniew Herbert. Wiersze wybrane, oprac. R. Krynicki, Kraków 2011.
Zern L., *Bergman i słowo pańskie*, tłum. T. Szczepański, „Dialog” 1996 nr 2, s. 101–111.

O AUTORZE:

mgr Seweryn Leszczyński, doktorant Akademii Ignatianum, słuchacz podyplomowych studiów Uniwersytetu Pedagogicznego („Nauczanie języka polskiego jako obcego”), absolwent historii i pedagogiki Uniwersytetu Wrocławskiego, stypendysta programu „Erasmus” na Università per Stranieri di Siena i Università di Bologna. Kontakt: seweryn.leszczyński@gmail.com.

PRZESTRZENIE KULTURY

Paweł Ochwat, AWF w Krakowie, Instytut Nauk Społecznych

Zjawisko humoru a nowoczesne technologie komunikacyjne. Analiza źródeł tworzenia i kanałów przekazu treści humorystycznych.

*Humour and New Communication Technologies. The Analysis of Sources and Transmission Channels
of Humorous Content.*

STRESZCZENIE:

PREZENTOWANY ARTYKUŁ STANOWI PRÓBĘ PRZYJRZENIA SIĘ ZJAWISKU HUMORU W NOWYM ŚRODOWISKU, JAKIM JEST INTERNET I URZĄDZENIA MOBILNE Z DOSTĘPEM DO SIECI. PRÓBĘ PRZEGLĄDU FORM I PRZEJAWÓW TREŚCI HUMORYSTYCZNYCH DOKONANO ZE WZGLĘDU NA ŹRÓDŁO TWORZENIA I KANAŁY PRZEKAZYWANIA TREŚCI HUMORYSTYCZNYCH W OPARCIU O NOWOCZESNE TECHNOLOGIE KOMUNIKACYJNE.

SŁOWA KLUCZOWE:

HUMOR, NOWOCZESNE TECHNOLOGIE KOMUNIKACYJNE,
INTERNET, NOWE MEDIA

ABSTRACT:

THE PRESENT ARTICLE CONSTITUTES AN ATTEMPT TO VIEW HUMOUR IN A NEW ENVIRONMENT, I.E. THE INTERNET AND MOBILE DEVICES WITH THE INTERNET ACCESS. THE ATTEMPTED REVIEW OF FORMS AND DISPLAYS OF HUMOROUS CONTENT WAS DONE FROM THE ONLY CURRENTLY POSSIBLE ANGLE — SOURCES AND TRANSMISSION CHANNELS BASED ON NEW COMMUNICATION TECHNOLOGIES.

KEYWORDS:

HUMOUR, NEW TECHNOLOGIES, INTERNET, NEW MEDIA

Humor był przedmiotem dociekań badaczy od czasów starożytności – już Arystoteles uważał go za cechę wyróżniającą człowieka spośród innych zwierząt dwunożnych¹. Obecnie jest to zagadnienie, które interesuje przedstawicieli różnych dyscyplin naukowych: fizjologów, socjologów, psychologów, genetyków, lingwistów, literaturoznawców, kognitywistów czy specjalistów od reklamy².

W ujęciu współczesnej nauki humor rozpatrywany jest najczęściej na dwa sposoby. Pierwszy ujmuje go jako doraźny emocjonalny stan jednostki związany z fizjologicznymi i emocjonalnymi reakcjami na daną sytuację. Humor może dotyczyć konkretnego bodźca (np. w przypadku dowcipów, filmów komediowych), procesu umysłowego odpowiedzialnego za zrozumienie i docenienie jego istoty oraz reakcji rozbawienia przejawiającej się radością i śmiechem³. Drugie ujęcie problemu sytuuje humor jako stałą cechę osobowości, określaną jako poczucie humoru. Jest to konstrukt wielowymiarowy, obejmujący wzorce zachowania (m.in. tendencję do opowiadania dowcipów), zdolności do tworzenia, wyrażania, rozumienia i reagowania na komiczne sytuacje, a także cechy temperamentu, postawy oraz strategie radzenia sobie ze stresem⁴.

To, jak ważne w życiu współczesnego człowieka jest poczucie humoru, ilustruje następujący przykład: na zagranicznych portalach randkowych często można znaleźć anonse o treści: *Szukam pana wrażliwego, opiekuńczego, GSOH, lub Chętnie poznam atrakcyjną, ciekawą świata, z dużym sercem i z GSOH (good sense of humor)*. Poczucie humoru okazuje się tak ważne i oczekiwane u potencjalnego partnera, że powstał skrót (akronim) dla jego określenia⁵.

Według Geoffrey'a Milllera poczucie humoru i zdolność rozbawiania innych dowodzą intelektualnej sprawności i są wskaźnikami kompetencji społecznych, np. towarzyskości czy tendencji do przewodzenia innym – przyczyniają się też do wzrostu popularności danej osoby w grupie. Humor pomaga zwrócić uwagę atrakcyjnego partnera, zdobyć go i zatrzymać przy sobie⁶. Również Arnie Cann zauważa, że poczucie humoru wzmacnia wzajemną atrakcyjność w początkowych fazach związku dwojga ludzi i zbliża do siebie partnerów. Jest to bezpieczny sposób na dyskretne okazanie zainteresowania drugą osobą. W razie odrzucenia schowanie się za fasadą humoru pozwala też wycofać się z relacji bez utraty twarzy⁷.

¹ K. Wieczorek, *Poczucie humoru a filozofia*, w: S. Gajda, D. Brzozowska (red.), *Świat humoru*, Opole 2000, s. 13-25.

² J. Tomczuk-Wasilewska, *Przegląd narzędzi do pomiaru poczucia humoru*, „Roczniki Psychologiczne” nr 2 (Tom XIII), 2010.

³ R. A. Martin, *Sense of humor*, in: S.J. Lopez, C.R. Snyder (ed.), *Positive psychological assessment. A Handbook of models and measures*, Washington 2003, p. 313-326.

⁴ R. A. Martin, *Sense of humor and physical health: Theoretical issues, recent findings, and future directions*. „Humor: International Journal of Humor Research” no. 17 (1/2), 2004, pp. 1-19.

⁵ A. Radomska, *Dobry żart męża wart*, „Charaktery” nr 4, 2012.

⁶ G. Miller., *The Mating Mind*, New York 2001.

⁷ A. Cann, C. L. Zapata, H. B. Davis, *Humor style and relationship satisfaction in dating couples: Perceived versus self-reported humor styles as predictors of satisfaction*, „Humor: International Journal of

Do komponentów poczucia humoru zaliczyć można wiele elementów, m.in. zdolność rozumienia treści komicznych, poznawczą ocenę zabawności bodźca komicznego, afektywną reakcję na bodziec (uśmiech, śmiech, śmiech serdeczny), aktywność w poszukiwaniu źródeł komizmu, pamięć zabawnych historii i sytuacji, zdolność wykorzystywania humoru do celów społecznych, postawę wobec komizmu, preferencje określonych typów humoru i inne. Przedstawiona lista nie wyczerpuje wszystkich komponentów poczucia humoru; ilustruje ona jednak, jak skomplikowana i wielowymiarowa jest kwestia komizmu w relacjach społecznych, a co za tym idzie, jak różnie może się ona przejawiać u poszczególnych osób. Innymi słowy, ludzie różnią się poczuciem humoru między sobą w sposób znaczny, czasami subtelny, a często nie różnią się w ogóle.

Pomimo występowania treści humorystycznych pod różnymi postaciami w różnych przestrzeniach medialnych (zarówno analogowych, jak i cyfrowych), możliwe wydaje się sklasyfikowanie ich ze względu na konkretną kategorię. Humor występuje w różnych formach, posiada różne funkcje i w różnych celach jest on stosowany (cele społeczne, polityczne, komercyjne i inne). Humor różni ludzi również pod względem kulturowym i religijnym.

W tym tekście podjęto próbę klasyfikacji humoru z perspektywy technicznej, biorąc pod uwagę rodzaj stosowanego instrumentarium do tworzenia i przekazywania treści komicznych. Instrumentarium to może być tradycyjne (przekazy słowne, występy kabaretowe, plakaty, rysunki, obrazy) lub nowoczesne, tworzone za pomocą nowoczesnych technologii komunikacyjnych. Patrząc z tej perspektywy, wyodrębniono trzy grupy wytworów humorystycznych, które zostały scharakteryzowane w trzecim punkcie pracy.

1. Teoria humoru

Dzięki badaniom nad podejściem ludzi do humoru Rod Martin i jego współpracownicy zbudowali teorię, w której nawiązali do intra- i interindywidualnych różnic w zakresie wykorzystania humoru oraz jego pozytywnych i negatywnych przejawów. Badacze ci scharakteryzowali cztery odmienne style humoru: afiliatywny, wzmacniający „Ja”, agresywny i poniżający „Ja”⁸.

Pierwszym z czterech wyróżnionych stylów humoru jest humor **afiliatywny** (*affiliative*), który stosowany jest w celu nawiązywania i utrzymywania relacji interpersonalnych. Jest to humor konstruktywny, wzmacniający relacje jednostki z otoczeniem. Pomaga redukować grupowe napięcia, konflikty i wspomaga komunikację. Stosowany jest w celu zmniejszania dystansu i sprzyja dobremu samopoczuciu oraz decyduje o spójności wspólnoty. Ten styl humoru uzewnętrznia się w opowiadaniu dowcipów, śmiesznych historyjek, w celu rozbawienia innych; pozbawiony jest wrogości i pozwala stworzyć przyjazną atmosferę w grupie.

Drugim ze stylów humoru, wyróżnionym przez R. Martina i jego współpracowników, jest humor **wzmacniający „Ja”** (*self-enhancing*) - to także humor konstruktywny,

Humor Research”, no. 24 (1), 2011, pp.1-20.

⁸ R. A. Martin, *Sense of humor*, dz. cyt., s. 313-326.

jednak nakierowany raczej na dobro jednostki, niż grupy. Pomaga on stawiać czoła napotykanym przeciwnościom losu i wyzwaniom poprzez wykorzystywanie własnych zasobów. Służy więc podniesieniu skuteczności radzenia sobie z trudnymi sytuacjami oraz związanym z nimi stresem, czyli niejako działa na rzecz „uodpornienia” jednostki. Tego rodzaju humor pozwala też unikać negatywnych emocji oraz nabrać odpowiedniego dystansu do krytycznych zdarzeń, wpływając na ich postrzeganie jako mniej zagrażających. Osoba przejawiająca tego typu humor potrafi żartować sama z siebie, nie tracąc przy poczucia własnej wartości, a wręcz wzmacniając własną samoocenę.

Kolejny ze stylów humoru określany jest przez badaczy mianem humoru **agresywnego** (*agressive humor*). Przejawia się on w tendencji do wykorzystywania humoru w celu poniżania, krytykowania, umniejszania wartości innych osób i manipulacji nimi. Jest to humor destruktywny, napastliwy i prześmiewczy. Wynika on z potrzeby wzmocnienia własnego „Ja” i służy podniesieniu własnej samooceny oraz zaakcentowaniu niezależności. Cechą charakterystyczną tego typu humoru jest częsta nieadekwatność zastosowania żartu do konkretnej sytuacji. Humor przejawia się tu głównie w postaci sarkazmu, kpiny czy złośliwości. Do tej kategorii można również zaliczyć humor rasistowski czy seksistowski. Warto zauważyć, że stosowanie przez jednostkę żartów tego rodzaju może owocować osłabieniem relacji tej osoby z otoczeniem i odrzuceniem jej przez członków grupy.

Ostatni z omawianych styl humoru, nazwany jako **poniżający „Ja”** (*self-defeating humor*), również określono jako destruktywny. Osoba przejawiająca taki typ humoru stara się kosztem samej siebie wzmocnić relacje z innymi, zdobyć akceptację otoczenia i jego przychyłność. Deprecjacja własnej osoby przejawia się poprzez podkreślanie swoich słabości, umniejszanie kompetencji, nadmierną autoironię. Naśmiewanie się z siebie ma na celu maskowanie, czy nawet negowanie, negatywnych emocji i stanowi formę ucieczki przed własnymi potrzebami bądź koniecznością zmierzenia się z trudnościami⁹.

Przedstawione powyżej style humoru, jakimi posługują się ludzie w relacjach interpersonalnych, spełniają różnorakie funkcje. Avner Ziv w swoich badaniach zwrócił uwagę na fakt, że ludzie posługują się humorem z określonych powodów. Wyróżnił on następujące funkcje humoru:

- **Agresywną**, która pozwala na wyrażenie wrogości w sposób akceptowany społecznie; przyjmuje często formę bezpośredniego ataku bądź delikatnej gry słów. Taki humor skierowany może być wobec jednostki, instytucji, jak również grup społecznych;
- **Seksualną**, polegającą na redukcji napięcia związanego ze skrytymi pragnieniami. Humor taki wyraża przyjemność czerpaną z seksu lub też związane z nim rozczarowania;
- **Spoleczną**, mającą dwa aspekty: intra- i intergrupowy. Pierwszy dotyczy interakcji wewnątrz określonej wspólnoty. W tym aspekcie humor może być używany w celu zdobycia akceptacji społecznej, zyskania pozycji w zbiorowości czy zbudowania

⁹ R. A. Martin, *Sense of humor*, dz. cyt., s. 313-326.

wania i podtrzymania pozytywnych relacji, więzi międzyludzkich. Aspekt intergrupowy odnosi się do społeczeństwa jako całości. Tutaj humor może być formą, która pozwala na poprawę funkcjonowania społeczeństwa. Forma społecznej satyry ma na celu zwrócenie uwagi na problem i danie impulsu do zmiany;

- **Obronna**, pozwalającą radzić sobie z trudnymi sytuacjami pozostającymi poza kontrolą człowieka, np. chorobą, śmiercią. Zarówno „czarny humor”, jak i humor poniżający „Ja” pozwalają podtrzymać równowagę emocjonalną oraz ochronić „Ja” przed destrukcją;
- **Intelektualną** – związaną z czerpaniem przyjemności oraz satysfakcji z poznawczej aktywności towarzyszącej tworzeniu i rozumieniu sytuacji komicznych¹⁰.

Bogactwo form, w jakich występuje komizm, jest duże; poniższe przykłady ilustrują jedynie niektóre z nich i prezentowane są dla zorientowania czytelnika w różnorodności tego zjawiska. Z tymi przykładami spotykamy się najczęściej korzystając z mediów tradycyjnych (TV, radio), nowoczesnych technologii komunikacyjnych lub w interakcjach społecznych (np. w miejscu pracy). Komizm występuje między innymi jako:

- **Wyołbrzymienie** – hiperbolizacja niektórych cech zjawiska; może dotyczyć wyglądu (rysy twarzy, figura, ubiór), zachowania się (sposób mówienia i poruszania się, gestykulacja, mimika), sytuacji i cech charakteru;
- **Karykaturowanie wyołbrzymiające** – polega na wydobyciu i wyołbrzymieniu niektórych, często negatywnych cech wyglądu zewnętrznego lub charakteru zjawiska (karykatura satyryczna);
- **Parodiowanie** – polega na łączeniu w sobie naśladowania oryginału z uwydatnieniem jego charakterystycznych cech oraz z ich wyołbrzymieniem niekiedy do granic absurdu;
- **Pomniejszanie** – podobnie jak wyołbrzymienie, przekształca dany przedmiot w zjawisko odbiegające od normy;
- **Trawersowanie** – polega na poniżaniu, degradowaniu i wulgaryzowaniu cech zjawisk, które są uważane za wartościowe, godne szacunku lub nawet wzniosłe i święte;
- **Karykaturowanie pomniejszające** – dotyczy stosowania daleko idących uproszczeń, zniekształcających istotę rzeczy poprzez wyeksponowanie na pierwszym planie cech drugorzędnych i błahych, pominięcie zaś cech istotnych;
- **Naruszenie kolejności zjawisk w zasadzie nieodwracalnych** – odwrócenie kolejności zdjęć, zjawisk¹¹;
- **Dowcip** – powiedzenie zawierające treść komiczną, pobudzające do śmiechu;
- **Żart** – powiedziane lub zrobione coś nie na serio, lecz dla rozrywki, zabawy, zakpienia z kogoś (figiel, kawał);

¹⁰ A. Ziv, *Personality and sense of humor*, New York 1984, pp.26-37.

¹¹ B. Dziemidok, *O komizmie. Od Arystotelesa do dzisiaj*, Gdańsk 2011, s. 65-153.

- **Ironia** – zamaskowana kpina, w której ukryty sens jest zaprzeczeniem sensu dosłownego;
- **Sarkazm** – bardzo złośliwa ironia;
- **Szyderstwo** – nadzwyczaj złośliwa kpina;
- **Zagadka** – krótki wierszyk, epigramat lub zdanie, zawierające treść celowo niejasną, której się trzeba domyślić¹², np. *Czy powinno się mieszać kawę prawą czy lewą ręką? Żadną! Powinno się używać łyżeczki.*;
- **Zagadka oparta na grze słów** – zestawienie słów o podobnym brzmieniu, ale innym znaczeniu, które ma na celu wywołać efekt komiczny, np. *Dlaczego osioł jada osty? Bo jest osłem.*
- **Zabawna uwaga odnosząca się do konkretnej osoby lub rzeczy**, np. *Ona jest doskonałym rozmówcą – najlepszym, przed jakim kiedykolwiek uciekłem.*;
- **Gag** – forma ograniczona do komicznego dialogu;
- **Anegdota** – zabawne opowiadanie z nieoczekiwanym, dowcipnym zakończeniem;
- **Gra słów** - np. *droga droga = autostrada*;
- **Humorystyczny komentarz** - np. *Gdyby ta tragedia działa się dzisiaj, z pewnością powołano by komisję śledczą!*
- **Zabawna pomyłka lub błąd logiczny** - np. *Połowy są równe. Ale co ja wam będę tłumaczył – i tak większa połowa tego nie zrozumie.*
- **Przejęzyczenia** - np. *Dzisiaj zajmujemy się ważnym problemem wolnej erekcji.*

Humor jest zjawiskiem intelektualnym. Według teorii rozwiązywania niespójności humor wynika z połączenia dwóch niespójnych elementów w jedną całość. Dwufazowy model rozumienia humoru Sulsa zakłada, że we wstępnej fazie poznawania bodźca komicznego odbiorca interpretuje sytuację na podstawie wstępnych danych (pierwsza część dowcipu, sekwencji rysunków i zdjęć) oraz oczekiwań z nimi związanych. Porządkuje dostępne informacje (w dowcipie słownym) lub elementy dopełniające rysunek, dostrzega niespójność w poznawczej reprezentacji bodźca. W drugiej fazie procesu rozumienia humoru odbiorca rozwiązuje niespójność na podstawie wiedzy i zawartych w bodźcu sprzecznych cech, uzgadnia ze sobą te sprzeczne części dowcipu. Zgodnie z tą teorią, bez rozwiązania niespójności (dostrzeżenie nonsensu treści humoru względem pointy) nie jest możliwy humor.

2. Metodologia badań

Nowoczesne technologie komunikacyjne są medium pozwalającym w nowy sposób rejestrować, a co za tym idzie poddawać analizie, zarejestrowane ludzkie przekazy i wytwory. Jednostkami analizy mogą być tu strony www, listy elektroniczne, wiadomości na listach dyskusyjnych, pamiętniki internetowe (blogi), obrazy, filmy czy memy. Bogactwo form, rodzajów, sposobów tworzenia i dystrybucji treści humorystycznych za pomocą nowoczesnych technologii komunikacyjnych jest tak duże, że istotną rzeczą dla analizy

¹² *Słownik języka polskiego*, t. X., Warszawa 1968, s. 499.

zjawiska humoru jest właściwy dobór metodologii badań. Zwłaszcza, że dodatkowym problemem, który należy brać pod uwagę jest indywidualne podejście każdego człowieka (w tym również badacza) do kwestii humoru. To co dla jednego jest śmieszne dla innego takie nie musi być, a wręcz może być niesmaczne. Te i inne problemy definicyjne sprawiły, że niewłaściwe wydało się zastosowanie ilościowych metod badawczych, takich jak badania sondażowe. W badaniach zjawiska humoru przekazywanego i tworzonego za pomocą nowoczesnych technologii komunikacyjnych podjęto próbę całościowego uchwycenia medium za pomocą, którego komizm jest reprezentowany. Nowoczesne technologie komunikacyjne to nie tylko Internet, ale również wiele urządzeń mobilnych (telefony komórkowe, smartfony, tablety, nagrywarki, pendrivy) zapisujących treści w postaci kodu binarnego, jak również oprogramowanie umożliwiające przetwarzanie istniejącego materiału lub tworzenie od podstaw wytworów komicznych tworzących nową jakość. Z tego względu pominięto również metody badań typowe dla badania Internetu takie jak badania on-line i offline: w tym badania typu *site/server centric* i *user centric*¹³. W prezentowanej pracy wykorzystano metodę badań niereaktywnych, czyli badanie zachowań społecznych nie wpływających na te zachowania. Konkretnie posłużono się metodą analizy treści. Jak przekonuje E. Babbie analiza treści jest badaniem zarejestrowanych ludzkich przekazów takich jak: książki, czasopisma, strony www, wiersze gazety, piosenki, list, listy elektroniczne i inne¹⁴. W badaniach takich (niereaktywnych) pojawia się często problem trafności i rzetelności. W cytowanych badaniach dokonano szeregu zabiegów (dobór próby, zdefiniowanie jednostek obserwacji, kodowanie), aby nie tyle zniwelować ten problem, co ustawić go we właściwych proporcjach.

Z uwagi na eksploracyjny charakter badań i zastosowaną w nich metodologię jakościową zrezygnowano z formułowania a priori hipotez badawczych. Ograniczono się jedynie do sformułowania pytania badawczego: czy możliwe jest sklasyfikowanie wytworów humorystycznych z punktu widzenia sposobów ich tworzenia i kanałów ich dystrybucji? Czy występuje zróżnicowanie postrzegania humoru ze względu na wiek badanych osób (19 i 22 lata) oraz czy występuje zróżnicowanie w postrzeganiu komizmu w polsko- i anglojęzycznej przestrzeni medialnej?

Zmienną zależną zdefiniowano jako wszelkiego rodzaju wytwory komiczne, które wydały się humorystyczne dla danego obserwatora, niezależnie od formy w jakiej owa treść humorystyczna występowała. Badania zorganizowano w takiej formie, że trzy niezależne grupy obserwatorów poszukiwały treści komicznych w okresie 1 tygodnia przez 2 godziny dziennie w różnych porach. Pierwsza grupa obserwatorów to 15 uczniów (7 chłopców i 8 dziewcząt) liceum ogólnokształcącego w Krakowie, drugą grupę 12 osób stanowili studenci III roku AWF w Krakowie (7 mężczyzn i 5 kobiet), trzecia grupa składała się z 11 studentów III roku (5 kobiet i 6 mężczyzn) filologii angielskiej Państwowej Wyższej Szkoły Zawodowej w Oświęcimiu. Zastosowano więc grupowy dobór

¹³ Szpunar M., *Badania Internetu vs. Badania w Internecie, czyli jak badać nowe medium- podstawowe problemy metodologiczne*, „Studia Medioznawcze” 2 (29), 2007, s.81-89.

¹⁴ Babbie E., *Badania społeczne w praktyce*, PWN Warszawa 2004, s.342-352.

próby obserwatorów w wieku od 19 do 22 lat, jako że osoby te sprawnie posługują się nowoczesnymi technologiami. Ze względu na odmienny sposób postrzegania humoru przez kobiety i mężczyzn postarano się, aby we wszystkich grupach obserwatorów liczebności kobiet i mężczyzn były porównywalne. Identyfikacja i postrzeganie humoru jest również funkcją wieku i doświadczenia życiowego, stąd też stworzono 2 grupy wiekowe, czyli uczniowie klas maturalnych (19 lat) i studenci III roku (22 lata). Pierwsza grupa (uczniowie LO) poszukiwała materiałów humorystycznych w polsko- i angielskojęzycznej przestrzeni medialnej (Internet, zasoby własne, np. prywatne nagrania, zdjęcia przechowywane w pamięci telefonów lub komputerów, telewizja itp.), druga grupa (studenci AWF) przeszukiwała jedynie polską przestrzeń medialną, natomiast trzecia grupa miała za zadanie wyszukiwanie treści komicznych tylko w angielskojęzycznej przestrzeni medialnej. Jednostkami obserwacji były konkretne wytwory humorystyczne (zdjęcia, filmy, teksty itp.), które wydały się komiczne dla danego obserwatora i zostały zebrane w formie materiałów i linków. Jednostkami analizy były natomiast zbiory treści humorystycznych zebranych przez daną grupę obserwatorów, które powtarzały się najczęściej. Po zebraniu materiału od wszystkich grup obserwatorów dokonano kodowania zbioru wszystkich treści humorystycznych, przy czym analizie poddano zarówno treści jawne (treści uniwersalne), jak i treści ukryte wynikające z kontekstu społecznego (np. memy - dowcipne zdjęcia wraz z tekstem komentujące konkretne aktualne wydarzenie publiczne, będące przejawem komizmu chwilowego). Kodowanie oraz analiza treści ukrytych i jawnych zostały przeprowadzone przez autora i poddane weryfikacji przez osobę nie zaangażowaną w badania (nauczyciel języka polskiego z wieloletnim stażem).

Wśród bogatego materiału zebranego przez wszystkie grupy obserwatorów znalazły się wytwory humorystyczne występujące w różnych formach. Były to treści w formie obrazu, takie jak zdjęcia i filmy, gdzie głównym nośnikiem informacji był obraz, były również materiały występujące pod postacią tekstową. Nośnikiem treści jest tu słowo występujące jako dowcip, anegdota, opowiadanie lub komiczna historia. Trzecią grupę stanowiły wytwory hybrydowe, w których zarówno tekst jak i obraz stanowiły integralną całość, nadając im komiczny charakter. Forma występowania humoru nie była jednak zmienną, tworzenie kategorii kodowych oraz zliczanie wyników dokonano według trzech kategorii: treści powstające w tradycyjny sposób i tradycyjny sposób przekazywane, treści powstające w tradycyjny sposób, ale magazynowane i przekazywane za pośrednictwem nowoczesnych technologii komunikacyjnych, i treści powstające i przekazywane za pomocą nowoczesnych technologii. W następnym rozdziale przedstawiono wyniki analiz.

3. Analiza wyników badań

3.1. Treści humorystyczne powstające w sposób tradycyjny i w tradycyjny sposób przekazywane

Zajmijmy się najpierw zagadnieniem treści humorystycznych w ludzkiej przestrzeni komunikacyjnej powstających w sposób tradycyjny. Pierwszą grupą, jaką można tu wyróżnić, są dzieła tworzone w sposób tradycyjny za pomocą klasycznych technik i metod oraz przekazywane również za pośrednictwem tradycyjnych kanałów. Stanowiły one naj-

mniej liczną grupę wytworów humorystycznych (7%), odnalezionych przez 3 grupy obserwatorów. Są to materiały analogowe przetworzone na kod binarny, występujące w środowisku NTK jako zapisy na smartfonach w oryginalnej formie (nie dokonano ingerencji w materiał).

Wśród tych przekazów tego typu wyróżnić można kilka podgrup. Pierwszą stanowią treści, których głównym nośnikiem jest bezpośredni przekaz werbalny (jednostką obserwacji były tu zapisy wideo ze spotkań towarzyskich lub występów kabaretowych). Jako przykład posłużyć tu może opowiadanie dowcipów i anegdot podczas bezpośredniej interakcji z innymi osobami lub np. występ kabaretowy oglądany na żywo (który nie jest transmitowany przez telewizję). Charakterystyczną cechą takiego przekazu jest możliwość obserwowania bezpośredniej afektywnej reakcji ze strony odbiorcy lub publiczności. Umożliwia to nadawcy przekazu tworzenie nastroju wśród odbiorców spotkania oraz adekwatne sterowanie klimatem wypowiedzi.

Kolejną podgrupę wytworów tworzonych i przekazywanych w sposób tradycyjny stanowią treści przekazywane za pośrednictwem tradycyjnych mediów, takich jak telewizja, radio czy książki. Jest to przekaz jednostronny (od nadawcy do odbiorcy), w którym odbiorca nie ma możliwości ingerowania w wytworzony produkt. Można tu zaliczyć: telewizyjne programy rozrywkowe, filmy komediowe, teatr, teatr telewizji i inne. W tej grupie istotne znaczenie, oprócz treści przekazu, ma obraz. Zarówno treść jak i obraz w tym przypadku tworzą bliską zależność, współuczestnicząc w tworzeniu komizmu. W zależności od typu produkcji raz pierwszy, raz drugi element przejmuje dominującą rolę, jednak zarówno treść, jak i obraz uzupełniają się wzajemnie.

Warto zaznaczyć, że choć nowoczesne media zdecydowanie różnią się od mediów tradycyjnych, to jednak podział na media nowe i stare wydaje się być pewnym uproszczeniem. Tradycyjne media przejęły niektóre właściwości, charakterystyczne dla nowych mediów. Zjawisko, to zwane konwergencją, polega na wzajemnym przenikaniu się i łączeniu mediów tradycyjnych i nowych oraz łączeniu wielu funkcji w jednym urządzeniu (np. Internetu i telefonu). To utrudnia zdecydowany podział na media tradycyjne i nowe media – a także komplikuje poczynione w tej pracy rozróżnienia.

Trzecia podgrupa twórczości humorystycznej tworzona i przekazywana jest za pomocą rysunków, zdjęć, plakatów, zeszytów humoru, komiksów, książek i innych. Pod względem rodzaju kanałów transmisji treści humorystycznych są to najogólniej biorąc media drukowane lub fotografie. Dominujący charakter treści lub obrazu zależy w tej grupie wytworów od zastosowanej techniki ich tworzenia. Można tu wyróżnić dzieła, w których głównym elementem jest obraz (np. zdjęcia, plakaty). Są to wytwory obrazujące rzeczywistość (zdjęcia) lub oddające wizje artysty (plakat, rysunek).

3.2. Treści humorystyczne powstające w sposób tradycyjny, ale przekazywane za pomocą nowoczesnych technologii komunikacyjnych

Nowoczesne technologie komunikacyjne uzyskują coraz większe możliwości magazynowania, przesyłania, tworzenia najrozmaitszych informacji i materiałów. Wiele stworzo-

nych już materiałów „przeniosło się” więc do Internetu. Stanowią one drugą grupę wytworów (30%), które powstają w klasyczny sposób, za pomocą tradycyjnych materiałów i z wykorzystaniem tradycyjnego instrumentarium, jednak magazynowane są i przesyłane za pośrednictwem nowoczesnych technologii. Kluczowym procesem w tym przejściu ze świata analogowego do wirtualnego jest transformacja treści na system binarny (zerojedynekowy), który w takiej formie umożliwia „drugie życie” materiałom wyprodukowanym poza Siecią.

Analizując formę materiałów humorystycznych omawianej grupy, zauważyć można, że każdy materiał wyprodukowany w sposób tradycyjny po zakodowaniu go w systemie cyfrowym można magazynować, przekazywać, a także modyfikować za pomocą nowoczesnych technologii komunikacyjnych. Nowe media dają więc możliwość bezpośredniej interakcji werbalnej (za pośrednictwem komunikatorów), przekazu tekstów (książek, magazynów) w formie elektronicznej i obrazów (zdjęć, rysunków, grafik, filmów). Dodatkowo nowoczesne technologie dają niekiedy odbiorcy możliwość ingerowania w oryginalny produkt i przetwarzania go za pomocą odpowiedniego oprogramowania, poprzez poprawianie lub zmianę kontekstu oryginału. Tego typu modyfikacje oryginalnych dzieł cieszą się dużym powodzeniem wśród użytkowników nowych mediów.

3.3. Treści humorystyczne powstające i przekazywane za pośrednictwem nowoczesnych technologii komunikacyjnych

Nowoczesne technologie komunikacyjne są medium pozwalającym w nowy sposób rejestrować ludzkie przekazy i wytwory. Nowoczesne technologie komunikacyjne to nie tylko Internet, ale również wiele urządzeń mobilnych (telefony komórkowe, smartfony, tablety, nagrywarki, pendrive'y) zapisujących treści w postaci kodu binarnego, jak również oprogramowanie umożliwiające przetwarzanie istniejącego materiału lub tworzenie od podstaw wytworów komicznych tworzących nową jakość.

Bogactwo form, miejsc i treści o charakterze humorystycznym powstających przy pomocy mediów cyfrowych i w nich magazynowanych oraz za ich pośrednictwem przekazywanych jest tak duże, jak duże są możliwości samych nowych mediów. Jeśli wpisze my hasło „humor” w popularną wyszukiwarkę internetową Google, to ukazuje się ponad 200 milionów wyników w niecałe dwie dziesiąte sekundy. Wciąż zwiększają się możliwości tworzenia, magazynowania i przesyłania materiałów o charakterze humorystycznym. Niebagatelną rolę w tworzeniu takich materiałów odgrywa oprogramowanie, które daje coraz większe możliwości ingerencji w oryginalny produkt, jak również tworzenia nowego materiału od podstaw. Multimedia umożliwiają więc przetwarzanie oryginalnych prac powstających poza Siecią, ingerencje w materiały tworzone przy pomocy nowoczesnych technologii, jak również tworzenia specyficznych dla nich wytworów.

Czym się charakteryzują treści humorystyczne powstające i przekazywane za pośrednictwem nowoczesnych technologii komunikacyjnych? Jak uważa Jan van Dijk, istotnym problemem dzisiejszej komunikacji masowej jest szybki spadek zainteresowania przekazem. Aby temu zapobiec, komunikaty składają się z coraz krótszych i silniejszych bodźców.

Krótkie i mocne serwisy informacyjne, dynamiczne filmy i wideoklipy oparte na szybkim montażu oraz pełne humoru programy telewizyjne przyczyniają się do fragmentaryzacji treści. Liczy się efekt wizualny, zaskoczenie lub oprawa. Kontekst omawianych zjawisk i refleksja znikają albo zostają odsunięte na dalszy plan. Prowadzi to niewątpliwie do spłylenia treści. Wytwory produkowane za pośrednictwem nowych mediów lub tworzone w sposób tradycyjny, ale przekazywane za ich pośrednictwem, tworzone są często tak, aby przykuć uwagę odbiorcy, lub wręcz go zaszokować. Stąd też liczne produkcje, które można znaleźć w Sieci, charakteryzują się często efekciarstwem, wulgarnością i epatują seksualnością.

W Internecie można znaleźć np. specjalne strony www zawierające wyłącznie materiały o charakterze humorystycznym. Są to strony z dowcipami pogrupowanymi i skatalogowanymi alfabetycznie lub tematycznie (np. o blondynkach, o lekarzach, o szkole itp.). Administratorzy takich stron zamieszczają udostępniane przez samych internautów materiały, które są systematycznie uzupełniane i uaktualniane. Popularnymi stronami tego typu są m.in. <http://funny2.com/indexOLD.htm>, *Kwejk*, *JoeMonster*, <http://www.collegehumor.com>. Ponadto na popularnych portalach informacyjnych, np. *AOL*, *Yahoo*, *Google* i innych, znajdują się zakładki lub linki prowadzące do dużych zasobów z dowcipami i anegdotami (np. <http://news.yahoo.com/comics/>).

Zwykle materiały zamieszczane na tego typu stronach kontrolowane są przez moderatorów, czyli osoby oceniające jakość treści. Moderatorzy mają techniczne możliwości usuwania bądź blokowania komentarzy, a także usuwania bądź blokowania użytkowników lub postów łamiących netykietę (zbiór zasad zachowania w Internecie).

Technologia nowych mediów umożliwia również przesyłanie treści w formie tekstowej, zdjęciowej, filmowej czy animacji pomiędzy poszczególnymi rodzajami multimediów, np. pomiędzy odbiorcami w Sieci, z Internetu na telefon komórkowy, z komórki na inne komórki itd.

Warto przy tej okazji przyglądnąć się bliżej miejscom w Sieci, które umożliwiają spotkanie różnych osób w przestrzeni wirtualnej.

Blog to strona internetowa zawierająca wpisy autora uporządkowane według dat umieszczania. W uproszczeniu blog może być rozumiany jako pamiętnik właściciela. Właścicielami takich pamiętników internetowych są rozmaici internauci niezależnie od wieku, płci, miejsca zamieszkania, wykształcenia, zawodu, czy statusu społecznego. Interaktywność nowych mediów pozwala na komentowanie takich wpisów przez osoby odwiedzające blog. Wymiana zdań i poglądów prowadzi także do wytworzenia specyficznego języka komunikacji (skrótów, emotikony, żargon).

Forum dyskusyjne z kolei to miejsce, gdzie użytkownicy mogą rozmawiać (za pomocą tekstu) na tematy, które ich interesują, poprzez publikowanie swoich wypowiedzi. Komunikacja na forum ma charakter asynchroniczny, co oznacza, że osoby mogą odpowiadać na wypowiedzi innych w późniejszym czasie. Forum dyskusyjne może mieć charakter otwarty (wypowiadają się wszyscy o wszystkim) lub tematyczny, który skupia wokół siebie zainteresowaną grupę specjalistów. Często oprócz postów czy wątków związanych bezpośrednio z tematyką danego miejsca, na forum znajduje się też wątek humorystyczny, gdzie można wymieniać się dowcipami lub innymi treściami humorystycznymi.

Czat to jedna z usług internetowych umożliwiająca użytkownikom rozmowę w czasie rzeczywistym, co oznacza, że komunikacja ma charakter synchroniczny. Możliwa jest tu zarówno rozmowa w tak zwanym pokoju publicznym, gdzie wszyscy mogą być jej świadkami, jak i na tak zwanym privie, gdzie w rozmowie bierze udział jedynie dwóch użytkowników. Komunikacja w tym przypadku zwykle ma postać pisaną – chociaż istnieje także możliwość pokazywania swojego wizerunku za pomocą kamery internetowej.

Miejsca, gdzie można znaleźć i publikować swoje materiały zdjęciowe, filmowe, animacje lub prezentacje multimedialne jest wiele: wcześniej wspomniana strona YouTube i jej polskie odpowiedniki, Maxior lub Wrzuta, to strony specjalizujące się w zamieszczaniu wszelkiego rodzaju obrazów, zarówno pozytywnych, neutralnych jak i negatywnych, np. ośmieszających. Popularnym miejscem prezentowania takich zdjęć i filmów są również specjalne strony internetowe (Fabryka humoru, kwejk i inne) oraz portale społecznościowe (serwisy społecznościowe). Są to interaktywne strony internetowe pozwalające uczestnikom na prezentację własnego profilu zawierającego zwykle zdjęcia i inne dane. Użytkownicy mają też możliwość rozmawiania ze sobą za pomocą wielu kanałów komunikacji. Do najpopularniejszych obecnie portali społecznościowych należą: Facebook, Twitter, MySpace i ich polskie odpowiedniki: Nasza Klasa, Grono i wiele innych. Wspomniane wcześniej serwisy społecznościowe, w ramach których użytkownicy mogą łączyć się w grupy, umożliwiają wymianę informacji, w tym tekstów, zdjęć, obrazów i filmów, najczęściej o humorystycznej treści. Dla przykładu najpopularniejszy obecnie Facebook umożliwia użytkownikom zamieszczanie na tzw. „tablicy” treści, które są widoczne dla innych przyjętych do grona znajomych. Materiały, które zamieszczane są na „tablicy” pochodzą z niezliczonych stron internetowych, a opublikowanie takich informacji odbywa się automatycznie po „zalogowaniu” (kliknięciu pod zdjęciem lub filmikiem opcji „like”). Innymi słowy mamy tu do czynienia z wirtualną tablicą, na której internauci wieszają różnorodne informacje (śmieszne, ciekawe lub nietypowe). Dodatkową zachętą do aktywności na takich stronach jest fakt, że odbiorcy (internauci) wzmacniają działania autora materiału za pomocą komentarzy zamieszczanych na temat danej produkcji lub udostępniają post innym użytkownikom. Możliwość uzyskania niemal natychmiastowej informacji zwrotnej na temat swojej twórczości (interakcyjność nowych mediów) jest cechą charakterystyczną dla nowoczesnych technologii. W tradycyjnych mediach przekaz był raczej jednostronny: od autora do odbiorcy. W przypadku nowoczesnych technologii to odbiorcy mogą wpływać na efekt końcowy „dzieła”, zmieniając lub przetwarzając je.

Dowcipu internetowego nie można porównywać z dowcipem opowiadanym w realnej rzeczywistości. W takiej sytuacji o powstawaniu wspólnoty śmiechu decyduje kontekst sytuacyjny, a umiejętność ekspresji werbalnej narratora przesądza o tym, czy jakaś opowieść jest uznana za dowcipną lub humorystyczną. Tymczasem, jak uważa Janina Hajduk-Nijakowska, dowcip internetowy przekazywany w formie tekstowej funkcjonuje w nowej formie. Opiera się on na słowie pisanym, eksponuje grę słów, dialog, przypisuje znane z tradycji koncepty postaciom medialnym lub politykom, wzbogaca efekt komicz-

ny filmowymi scenkami¹⁵. Takim zabiegom wzbogacającym komizm sprzyja układ wielu witryn (najczęściej komercyjnych, wykorzystujących potrzebę rozrywki do przyciągnięcia uwagi potencjalnego klienta), na których internauci głosują na wybrane dowcipy pogrupowane tematycznie.

Mówiąc o dowcipach, w których głównym elementem jest tekst, warto wspomnieć o istnieniu w Internecie „dowcipów dźwiękowych” (np. <http://www.jokes.com/joke-categories>, www.opowiedz-kawal.pl), gdzie internauci mogą nagrywać opowiadane przez siebie dowcipy, które oceniają inni.

Dowcipy w formie tekstowej można znaleźć również w innych miejscach Sieci. Dość popularnym sposobem przekazywania treści humorystycznych jest komunikacja mailowa, za której pośrednictwem ludzie przesyłają sobie dowcipy i kawały. Treści humorystyczne przekazywane są również za pomocą komunikatorów internetowych (np. Skype), które umożliwiają bezpośrednią komunikację osób w czasie rzeczywistym. Często też użytkownicy mediów cyfrowych wymieniają się dowcipnymi wierszykami, zwłaszcza w okresie świątecznym i noworocznym. Skarbnicą materiałów humorystycznych, i nie tylko, są również inne miejsca w Sieci; można tu wyróżnić m.in. blogi, fora dyskusyjne, czaty, portale społecznościowe, portale plotkarskie, portale randkowe, radio internetowe, telewizję internetową, internetowe wydania gazet i magazynów. Bogactwo miejsc przechowywania i kanałów przekazu treści jest duże i stale się zwiększa wraz z rozwojem nowych usług sieciowych.

Jakie zalety ma Internet jako medium dla przekazywania treści humorystycznych? Okazuje się, że jest bardzo przydatny w procesie komunikacji interpersonalnej. Jak wiadomo, dużym powodzeniem cieszą się różne dowcipy, kawały, humoreski wykorzystywane podczas komunikowania się z innymi. Jak uważa P. Wallace, humor w Internecie bardzo silnie wpływa na atrakcyjność interpersonalną, zwłaszcza, że nie musi konkurować z wyglądem fizycznym uczestników komunikacji. Poczuciem humoru można się w Sieci łatwo popisywać tylko za pomocą słowa pisanego, a ci, którzy są w tym najlepsi, zyskują dodatkowe punkty na skali atrakcyjności interpersonalnej.

Jeśli chodzi o formy, w jakich występują treści humorystyczne w tej grupie, to wyszczególnić można materiały, w których głównym elementem jest tekst, tekst połączony z obrazem, jak i sam obraz.

Najczęstszą formą przekazywania treści w opisanych powyżej miejscach Sieci jest forma tekstowa. Treść tych przekazów i poziom wypowiedzi są zróżnicowane i zależą od wielu czynników. Wśród czynników wpływających na styl komunikacji wymienić można: anonimowość lub jej brak, moderowanie, tematykę pokoju czatowego lub wątku na forum dyskusyjnym i wiele innych. Jakość komunikacji w Internecie za pośrednictwem nowoczesnych narzędzi jest zróżnicowana - podobnie jak język, którym posługują się internauci. Niestety poziom dyskusji nie zawsze jest merytoryczny i przyjacielski. Specyfika medium, jakim jest Internet, powoduje, że użytkownicy pozbywają się zahamowań

¹⁵ J. Hajduk-Nijakowska, *E-folklor. Rola Internetu w powstawaniu nowych zjawisk folklorystycznych*, w: P. Francuz S. Jędrzejewski (red.) *Nowe media i komunikowanie wizualne*, Lublin 2010, s. 201-214.

i raczej nie obawiają się poważniejszych konsekwencji wypowiedzanych słów, posuwając się często dalej, niż pozwoliliby sobie na to w interakcji bezpośredniej. W takich przypadkach ujawnia się ciemna strona humoru opisana w pierwszej części artykułu.

Poczucie większej anonimowości implikuje więc odczucie większej swobody wypowiedzi. Im bardziej otwarte jest dane narzędzie komunikacyjne, tym częściej pojawiają się swobodne, a nawet skrajne wypowiedzi¹⁶. Niemoderowane fora dyskusyjne funkcjonują zupełnie inaczej, niż ich moderowane odpowiedniki. Inaczej jest na moderowanych forach czy listach dyskusyjnych, np. specjalistycznych, gdzie użytkownicy podają swoje imię i nazwisko czy adres mailowy; tam, gdzie łatwa jest identyfikacja użytkownika, kultura dyskusji i komizm mają wysoki poziom. W grupach dyskusyjnych, gdzie panuje pełna anonimowość, gdzie nikt nie wie, kim jest jego potencjalny interlokutor, dochodzi często do ostrych polemik, dyskutanci obrzucają się inwektywami, a humor pełni tu rolę agresywną, seksualną lub obronną. Badania wskazują, że w grupach, gdzie komunikacja była anonimowa, padało sześć razy więcej niestosownych uwag, niż w grupach nieanonimowych. Jak twierdzi Wiesław Waclawczyk, dyskusje na forach lub czatach przypominają nierzadko licytacje na obelgi, a im większy ich kaliber, tym większy sukces obrażającego. Niezwykła łatwość wypowiadania się i publikowania w Internecie rozmaitych treści sprawia, że pokusa przekraczania granic moralnych i prawnych jest duża¹⁷. Komunikacja za pośrednictwem nowoczesnych technologii ma swoje pozytywne i negatywne strony, co sprawia, że wiele dyskusji na forach, czatach czy blogach toczy się z zachowaniem netykiety, a osoby ją łamiące są usuwane lub blokowane z danej społeczności internetowej.

Innym przejawem treści humorystycznych tworzonych przy pomocy multimedialnych są takie, w których głównym elementem jest obraz. Do wytworów takich zaliczyć można zdjęcia, sekwencje zdjęć tworzące pewną tematyczną całość, śmieszne filmy, klipy, reklamy, kolaże, prezentacje multimedialne, humorystyczne kanały telewizyjne lub radiowe. Wiele materiałów może być przekazywane za pośrednictwem telefonów komórkowych w postaci SMS-ów, MMS-ów, zdjęć, filmów lub linków do konkretnych stron.

Obecnie robienie zdjęć za pomocą aparatu cyfrowego lub telefonu komórkowego, (w kamerę wyposażony jest już prawie każdy telefon) i umieszczenie ich w Internecie jest niezwykle proste. Można więc publikować taki materiał na wielu wyspecjalizowanych stronach. Te najbardziej popularne to: *YouTube*, *Wrzuta*, *Maxior*, *dailymotion.com* i wiele innych. Są to strony, na których można znaleźć filmy i zdjęcia (pojedyncze lub całe ich sekwencje) przedstawiające autentyczne sceny z życia uchwycone w taki sposób, że sam obraz tworzy komizm sytuacyjny.

Innym przykładem humoru w formie obrazu są materiały prezentujące zdjęcia autentyczne lub przetworzone, opatrzone odpowiednim komentarzem. W takim przypadku zarówno obraz jak i treść komentarza lub napisu wspólnie tworzą efekt komiczny

¹⁶ P. Wallace, *The Psychology of the Internet*, Cambridge 1999, pp. 60.

¹⁷ W. Waclawczyk, *Pojęcie godności osobowej w doktrynie praw człowieka a kwestia swobody wypowiedzi*, w: M. Gwoździcka-Piotrowska, A. Zduniak (red.), *Edukacja w społeczeństwie „ryzyka”. Bezpieczeństwo jako wartość*, Poznań 2006, t.1.

ny. Żaden z tych elementów samodzielnie prezentowany nie byłby zabawny. Wśród takich produkcji wyszczególnić można również całe zbiory zdjęć (sekwencje), które razem tworzą efekt komiczny. Ciekawym zabiegiem artystycznym, często stosowanym w takich materiałach, jest prezentacja sekwencji artystycznych zdjęć przedstawiających jakąś historię i jednocześnie wciągających w klimat tej opowieści po to, by na końcu zaskoczyć odbiorcę jakimś nieoczekiwanym obrazem (pointą), który ma zaskoczyć odbiorcę.

Częstym zabiegiem jest również przetwarzanie zdjęć za pomocą odpowiedniego oprogramowania i tworzenie np. karykatur postaci pierwotnie na nich przedstawianych. Jest to zabieg występujący często w środowisku szkolnym – uczniowie lub studenci często tworzą takie materiały przedstawiające nauczycieli. Zjawisko to spotykamy również w przestrzeni publicznej (np. w polityce).

W ostatnim czasie dużą popularnością cieszą się treści humorystyczne w postaci tzw. memów internetowych. Są to zdjęcia, filmiki, lub krótkie utwory muzyczne (dowolna porcja informacji), które po przetworzeniu rozpowszechniane są poprzez portale społecznościowe, komunikatory czy fora internetowe. Jednak najpopularniejsze są zdjęcia (często znanych osobistości ze świata polityki, sportu, show biznesu) opatrzone dowcipnym komentarzem w formie tekstu. Memy pełnią często funkcję dowcipnego komentarza do bieżących wydarzeń politycznych, społecznych, sportowych lub artystycznych. Stąd też żywotność memów jest krótka i ogranicza się do konkretnego czasu. Na potrzeby internautów stworzono specjalne strony do tworzenia takich materiałów, tzw. generatory memów, w których każdy może stworzyć własny materiał i zamieścić go w Sieci lub wysłać znajomym.

Ciekawą formą prezentacji materiałów humorystycznych są animacje komputerowe. Jak utrzymuje Andrzej Wojnach, w ciągu ostatnich kilku lat specjaliści od animacji, obdarzeni nieraz specyficznym poczuciem humoru oraz dużą zdolnością obserwacyjną, w humorystyczny sposób komentują rzeczywistość. Dzisiaj wszechobecność animacji wydaje się zupełnie oczywista, chociaż kilka lat temu tak nie było. Portale internetowe organizują konkursy na najlepsze produkty animacyjne, w których biorą udział miłośnicy i twórcy komputerowych animacji. Ten sposób tworzenia animacji ma ogromne znaczenie dla kształtowania się obrazu współczesnej kultury, ponieważ biorą w nim udział setki tysięcy młodych ludzi, kształtujących na tym etapie kulturę dostępną dla setek milionów odbiorców, poprzez kodowanie własnych wyobrażeń o świecie i rzeczywistości.

Inną formą materiałów humorystycznych są prezentacje multimedialne tworzone w programie PowerPoint. Są to materiały specyficzne dla nowoczesnych technologii komunikacyjnych, gdyż mogą one być tworzone tylko przy ich pomocy. W takich prezentacjach możliwe jest wykorzystywanie całego spektrum narzędzi służących do publikacji treści. Prezentacje wykorzystują więc tekst, obraz, zdjęcia, film i animacje; mogą również zawierać materiały hybrydowe, zbudowane w oparciu o wszystkie możliwości programu. Prezentacje multimedialne dodatkowo angażują odbiorcę, wciągając go w swoją fabułę, zmuszając do dokonywania wyborów proponowanych rozwiązań lub wykonywania narzuconych zadań. Najczęściej ta interakcyjna gra kończy się zaskakującą pointą lub obrazem, który tworzy efekt komiczny.

Wśród różnorodnych form humorystycznych warto również wspomnieć o specjalnych internetowych kanałach telewizyjnych. Na licznych portalach internetowych przystosowanych do zamieszczania materiałów zdjęciowych i filmowych można również oglądać kanały humorystyczne, takie jak ToSięWytnie.pl (partnerzy: YouTube. Sadtistic.pl, WP.TV, Babol.pl) lub matura to bzdura znajdujący się na stronie YouTube. Są to miejsca prezentujące gagi, wpadki i wywiady utrzymane w konwencji humorystycznej. Znajdują się tu również wywiady z osobami spotkanymi na ulicy, wideoklipy, animacje, reklamówki i inne materiały; wszystko utrzymane w konwencji dynamicznego serwisu.

Dokonując przeglądu materiałów humorystycznych warto również wspomnieć o grach komputerowych, które w dużej liczbie znajdują się w różnych miejscach Sieci. Wśród popularnych gier dla dzieci, młodzieży i dorosłych istnieje również kategoria gier humorystycznych. Opierają się one na dowcipnej animacji lub fabule. Dobrym przykładem ilustrującym tę formę jest gra pt. *Receptionist's Revenge*, gdzie gracz ma za zadanie wrzucić jak najwięcej obrzydliwych rzeczy do kubka z kawą szefa biura, zajętego flirtowaniem z sekretarką – tak, aby ten niczego nie zauważył.

Filmy tworzone za pomocą multimediiów to najrozmaitsze produkcje, od krótkich spontanicznych form dokumentalnych, poprzez produkcje zaplanowane i zaaranżowane (np. *jackassy* lub *happy slapping*), filmiki reklamowe, tematyczne kanały telewizji internetowej lub radiowe (telewizja i radio internetowe) i wiele innych.

Wśród filmów z treściami humorystycznymi znajdujących się w Sieci można wyróżnić takie, które prezentują po prostu jakiś fragment rzeczywistości, gdzie efekt komiczny nie był zamierzony (a jednak sytuację tę można określić jako komiczną). Są to filmy niewyreżyserowane (np. filmy pochodzące z materiałów monitoringu, lub amatorskie zdjęcia z wakacji), a jednak przedstawiające śmieszne sytuacje zdarzające się na ulicach, placach, szkołach lub na boiskach. Takim przykładem jest wydarzenie, które miało miejsce podczas Wigilii na rynku w Radomiu w 2012 roku. Wydarzenie to, które zyskało tytuł „*chytra baba z Radomia*”, zrobiło internetową karierę na Youtube – fragment nagrania z wigilii wywołał lawinę kolejnych filmików i memów na temat „baby”. Informacja o tym fenomenie pojawiła się nawet w serwisie informacyjnym jednej z pomniejszych stacji telewizyjnych.

Innym popularnym w Sieci humorystycznym gatunkiem filmowym są produkcje przedstawiające rzeczywistość z częściowo zaaranżowaną grą postaci (np. przypadek „wkrećania” bohaterów filmów). Plan filmu i działania niektórych postaci są wcześniej przygotowane po to, aby sfilmować reakcję nieświadomych bohaterów, którzy nagle znaleźli się w nietypowej sytuacji. Prowokuje się więc daną osobę do działania, a zdarzenie nagrywane jest kamerą (np. w telefonie). Film taki często zamieszczany jest w różnych miejscach Sieci. W skrajnej postaci zjawisko to nosi nazwę *happy slapping* i definiowane jest jako element *cyberbullyingu* (agresji elektronicznej).

Wśród materiałów filmowych można także wyróżnić filmiki, w których wszystko jest zaplanowane i wyreżyserowane. Zarówno tło, jak i gra aktorów są celowe i zmierzające do przekazania określonej idei, komunikatu lub wątku komicznego. Bardzo często są to krótkie produkcje mające na celu przekazanie jakiejś myśli lub tylko rozbawienie

odbiorcy. Materiały takie mogą być publikowane tylko w Internecie, gdyż w tradycyjnych mediach, gdzie istnieje weryfikacja treści, autorzy takich prac nie mieliby szans na prezentowanie swojej twórczości.

Zakończenie

Według *Digital Future Project*¹⁸, corocznego badania wpływu technologii internetowej na społeczeństwo, prowadzonego na Wydziale Komunikacji Społecznej Uniwersytetu Południowej Kalifornii, użytkownicy Internetu najczęściej wykonywali za pomocą Sieci następujące czynności (dane za 2012): obsługa poczty elektronicznej (96%), surfowanie po Internecie bez konkretnego celu (77%), wyszukiwanie wiadomości w Sieci (61%), korzystanie z systemu bankowości elektronicznej (58%), używanie komunikatorów internetowych (51%), szukanie informacji o jakimś produkcie (49%), granie w gry *on-line* (36%) oraz właśnie wyszukiwanie żartobliwych treści (25%). Wynika z tego, że użytkownicy Internetu w znacznej mierze wykorzystują go do celów rozrywkowych. Jest on więc zarówno magazynem, jak i kanałem przesyłu różnorodnych treści o charakterze humorystycznym.

Podsumowując przeprowadzone analizy humoru można zaryzykować stwierdzenie, że linia podziału treści humorystycznych przebiega względem sposobu tworzenia komizmu, jaki i kanałów ich dystrybucji (tradycyjne, tradycyjne, ale przekazywane za pomocą nowych mediów i treści tworzone i przekazywana za pomocą NTK). Należy jednak wspomnieć o występującym tu zjawisku konwergencji (przenikaniu się, nowych i tradycyjnych mediów oraz na łączeniu wielu funkcji w jednym medium), które może stanowić ograniczenie w interpretacji wyników. W toku przeprowadzonych analiz nie zaobserwowano, aby wiek obserwatorów (19 i 22 lata) w istotny sposób różnicował humor ze względu na sposób jego tworzenia i przekazywania. Może to świadczyć o tym, że różnica wiekowa (3 lata) nie wpływa istotnie na postrzeganie zjawiska humoru. Nieco wyraźniejsze różnice zaobserwowano w postrzeganiu humoru pomiędzy kobietami i mężczyznami. Wyniki analiz wskazują na to, że kobiety zebrały więcej jednostek analizy w grupie treści tworzonych i przekazywanych za pomocą NTK. Mężczyźni natomiast wskazali treści ze wszystkich analizowanych grup (treści tradycyjnie powstające, treści tradycyjnie powstające, ale przekazywane za pośrednictwem NTK i treści powstające i przekazywane za pośrednictwem NTK). Wyniki badań nad humorem i płcią wskazują, że inaczej odbierają humor kobiety niż mężczyźni, jednak w omawianych badaniach nie analizowano treści i form humoru, a jedynie sposoby jego tworzenia i przekazywania. Można zaryzykować, więc stwierdzenie, że kobiety preferują humor tworzony i przekazywany przez NTK, mężczyźni natomiast są w tej materii bardziej wszechstronni. Nie zaobserwowano również różnic pomiędzy poszczególnymi grupami obserwatorów w ilości zebranego materiału ze względu na przestrzeń medialną: polskojęzyczną vs. angielskojęzyczną. Może to wskazywać na unifikację (upodobnienie się) treści humorystycznych w polskiej i angielskiej przestrzeni medialnej. Powyższe wyniki należy traktować z

¹⁸ <http://www.digitalcenter.org/2013/06/2013>

ostrożnością mając na uwadze różnorodne ograniczenia rzetelności i trafności badań. Chodzi tu przede wszystkim o indywidualne różnice w postrzeganiu humoru przez osoby wyszukujące treści humorystyczne oraz świadomość badanych, że niektóre przejawy humoru (humor seksualny, rasistowski, czy seksistowski) mogą stawiać te osoby w niekorzystnym świetle i wpływać na ich wybory jednostek obserwacji. Pomimo tego zebrano bogaty zbiór materiałów komicznych, które przy założeniu wspomnianych ograniczeń można skategoryzować wg trzech wyżej wspomnianych grup treści.

W wielu miejscach Sieci można znaleźć różnorodne materiały rozrywkowe lub treści postrzegane przez ich twórców za humorystyczne. Przybierają one czasem bardzo rozbudowane pod względem treści i obrazu formy, a do ich tworzenia i dystrybucji wykorzystywana jest najnowsza technologia hardwarowa i softwarowa. Technologia ta obecna jest w niemal każdym popularnym urządzeniu komunikacyjnym, takim jak telefony komórkowe, iPody, smartfony, tablety, notebooki – słowem, we wszystkich urządzeniach, bez których nie może się obejść współczesna młodzież. Urządzenia te przypominają raczej centra komunikacyjne z rozbudowanym oprogramowaniem niż telefony w dawnym znaczeniu tego słowa, służące do komunikacji międzyludzkiej.

Nowoczesne technologie komunikacyjne są środowiskiem, w którym humor występuje pod różnymi postaciami. Niezależnie od formy, w jakiej występuje, i niezależnie od funkcji, jakie spełnia, będzie nadal tworzony i przekazywany za pomocą nowoczesnych technologii. Środowisko to daje duże możliwości zarówno tworzenia, jak i magazynowania oraz prezentowania treści humorystycznych. Z możliwości tych korzystają zwłaszcza młodzi ludzie, mocno związani z nowoczesną technologią, dla których jest ona jak druga skóra (tzn. nie uświadamiają sobie, że istnieje, dopóki nie zostaną jej pozbawieni). Obok tradycyjnych źródeł tworzenia i kanałów przekazu humoru wyrosło więc medium, które z powodzeniem może konkurować z dotychczasowymi sposobami tworzenia i przekazywania humoru. Można spodziewać się więc dalszej ewolucji i powstawania nowych form treści humorystycznych, wraz z dalszym rozwojem nowoczesnych technologii komunikacyjnych.

Z pewnością interakcje człowieka z nowoczesnymi technologiami komunikacyjnymi, jak i interakcje z innymi ludźmi w oparciu o humor, będą nadal się rozwijały, tak jak ciągle rozwija się globalna Sieć wirtualna. Przybywa jej uczestników, a sieć połączeń coraz bardziej gęstnieje. Jak podają Gary Small i Gigi Vogan, nowe technologie nie tylko zwiększają naszą wydajność, upraszczają nam życie, ale i służą do zabawy. Trend do korzystania z nowoczesnych technologii z pewnością nadal będzie wzrastał, niezależnie od tego, czy ich użytkownikami będą Internetowi Tubyłcy czy Internetowi Imigranci¹. Wraz z rozwojem oprogramowania i możliwości technicznych tych urządzeń, rozwijać się też będzie nadal zakres usług i możliwości wykorzystania nowoczesnych technologii. Nie będzie wielką przesadą nazwanie XXI wieku epoką Sieci - coraz bardziej zaczyna ona pełnić funkcję układu nerwowego naszego społeczeństwa. Nie ma wątpliwości, że nowoczesne technologie komunikacyjne otworzyły przed nami nowe możliwości i szanse - na nawiązanie kontaktów społecznych i dotarcie z pomocą do szerszych grup, na wyzwolenie z lęku i niepewności, na finansowy i osobisty sukces oraz na samorealizację i własne

spełnienie. Niezależnie od skutków, jakie świat nowoczesnych technologii wprowadza w nasze życie, można przyjąć, że korzystając z nich nie jesteśmy wcale gorsi czy lepsi, a jedynie dużo bardziej skomplikowani. ■

BIBLIOGRAFIA:

- Babbie E., *Badania społeczne w praktyce*, PWN Warszawa 2004, s. 342-352.
- Cann A., Zapata C. L., & Davis H. B., *Humor style and relationship satisfaction in dating couples: Perceived versus self-reported humor styles as predictors of satisfaction*, "Humor: International Journal of Humor Research" no. 24(1), 2011, pp.1-20.
- Dziemidok B., *O komizmie. Od Arystotelesa do dzisiaj*, Gdańsk, 2011, s. 65-153.
- Hajduk-Nijakowska J., *E-folklor. Rola Internetu w powstawaniu nowych zjawisk folklorystycznych*, w: P. Francuz S. Jędrzejewski (red.), *Nowe media i komunikowanie wizualne*, Lublin 2010, s. 201-214.
- <http://funny2.com/indexOLD.htm>
- <http://www.collegehumor.com>
- <http://www.daz3d.com>
- <http://www.digitalcenter.org/2013/06/2013>
- <http://www.jokes.com/joke-categories>, www.opowiedz-kawal.pl
- Martin R.A., *Sense of humor and physical health: Theoretical issues, recent findings, and future directions*, "Humor: International Journal of Humor Research" no. 17(1/2), 2004, pp. 1-19.
- Martin R.A., *Sense of humor*, in: S. J. Lopez, C. R. Snyder (ed.), *Positive psychological assessment. A Handbook of models and measures*, Washington 2003, pp. 313-326.
- Miller G., *The Mating Mind*, New York, 2001.
- Radomska A., *Dobry żart męża wart*, „Charaktery” nr 4, 2012.
- Słownik języka polskiego, t. X., Warszawa 1968, s. 499.
- Small G., Vorgan G., *iMózg. Jak przetrwać technologiczną przemianę współczesnej umysłowości*, Poznań, 2011, s. 273-274.
- Szpunar M., *Badania Internetu vs. Badania w Internecie, czyli jak badać nowe medium- podstawowe problemy metodologiczne*, „Studia Medioznawcze” nr 2 (29), 2007, s. 81-89.
- Tomczuk-Wasilewska J., *Przegląd narzędzi do pomiaru poczucia humoru*, „Roczniki Psychologiczne” nr 2 (Tom XIII), 2010.
- Tomczuk-Wasilewska J., *Psychologia humoru*, Lublin 2009, s. 26.
- Van Dijk J., *The Network Society. Social Aspects of New Media*, London 2006, pp. 16-17.

- Wacławczyk W., *Pojęcie godności osobowej w doktrynie praw człowieka a kwestia swobody wypowiedzi*, w: M. Gwoździcka-Piotrowska, A. Zduniak (red.), *Edukacja w społeczeństwie „ryzyka”. Bezpieczeństwo jako wartość*, Poznań 2006, t.1.
- Wallace P., *The Psychology of the Internet*, Cambridge 1999.
- Wieczorek K., *Poczucie humoru a filozofia*, w: S. Gajda, D. Brzozowska (red.), *Świat humoru*, Opole 2000, s. 13-25.
- Wojnach A., *Animacja jako nowy kod kulturowy. Myślenie animacją*, w: P. Francuz, S. Jędrzejewski (red.), *Nowe media i komunikowanie wizualne*, Lublin 2010, s. 215-223.
- Ziv A., *Personality and sense of humor*, New York 1984, pp.26-37.

O AUTORZE:

Dr Paweł Ochwat – adiunkt w Zakładzie Teorii i Metodyki WF, Wydział Wychowania Fizycznego i Sportu, Akademii Wychowania Fizycznego w Krakowie. Zainteresowania naukowo-badawcze dotyczą: dyscypliny i kontroli klasy w procesie dydaktyczno-wychowawczym, agresji szkolnej i wirtualnej w środowisku szkolnym oraz wykorzystanie zjawiska humoru w procesie nauczania i wychowania. Wykładowca w PWSZ w Oświęcimiu, pracuje również jako nauczyciel w szkole gimnazjalnej w Krakowie. Kontakt: ochwatpawel@wp.pl.

*Dorota Kuncewicz, Instytut Psychologii Stosowanej, Akademia Pedagogiki Specjalnej;
Ewa Sokołowska, Instytut Psychologii Stosowanej, Akademia Pedagogiki Specjalnej;
Dariusz Kuncewicz, Wydział Psychologii, SWPS Uniwersytet Humanistycznospołeczny*

Zabieranie słowa w nauce

Disappearance of Words in Science

STRESZCZENIE:

W ARTYKULE PORUSZANE SĄ KWESTIE NADMIERNEGO INGEROWANIA W TEKST NAUKOWY. ROZWAŻANE SĄ POWODY I TŁUMACZENIA POJAWIAJĄCE SIĘ W KONTEKŚCIE OWEJ INGERENCJI, KTÓRE SĄ NIEPRZEKONUJĄCE. KOSZTY UJEDNOLICANIA, BĄDŹ UPRASZCZANIA TEKSTU WOBREW ŻYCZENIOM AUTORA SĄ NA TYLE DUŻE, ŻE WARTO SIĘ PRZECIWSZTAWIĆ OWEJ TENDENCJI, WYBIERAJĄC INNY SPOSÓB MYŚLENIA O TEKŚCIE NAUKOWYM. TEKST MA WZBUDZAĆ REFLEKSJĘ, TWORZYĆ SZANSĘ NA DIALOG, ODZWIERCIEDLAĆ MYŚL AUTORA W WYBRANEJ PRZEZEŃ FORMIE, NAWET GDY JEST NIEZRĘCZNA, BYLE BYŁA POPRAWNA I STYLISTYCZNIE, I GRAMATYCZNIE.

SŁOWA KLUCZOWE:

WARTOŚĆ TEKSTU NAUKOWEGO, PRAWA AUTORSKIE,
ODPOWIEDZIALNOŚĆ ZA SŁOWO

ABSTRACT:

THE ARTICLE DEALS WITH EXCESSIVE INTERFERENCE IN A SCHOLARLY TEXT. WE ANALYSED THE REASONS AND EXPLANATIONS PROVIDED BY CRITICS TO JUSTIFY THIS INTERFERENCE, WHICH WE FOUND UNCONVINCING. THE COSTS OF STANDARDISING OR SIMPLIFYING A TEXT AGAINST THE AUTHOR'S WISHES ARE SO HIGH THAT IT IS WORTHWHILE TO OPPOSE THIS TENDENCY BY ADOPTING A DIFFERENT APPROACH TO A SCHOLARLY TEXT. THE ROLE OF A TEXT IS TO PROVOKE REFLECTION, OFFER AN OPPORTUNITY FOR DIALOGUE, PRESENT THE AUTHOR'S THOUGHTS IN A FORM HE OR SHE HAS CHOSEN, HOWEVER CLUMSY IT MIGHT BE, AS LONG AS IT IS STYLISTICALLY AND GRAMMATICALLY CORRECT.

KEYWORDS:

VALUE OF SCIENTIFIC TEXT, COPYRIGHT, RESPONSIBILITY
FOR WORD

Zabrać słowo. „W imię poprawy tekstu”, „w imię zrozumiałości dla wszystkich (nawet laików)”, „w imię poprawności myśli sformułowanej”, „w imię cytowalności”, „w imię właściwej objętości”, „w imię obiektywizmu”, „w imię ...”. Zabierane powoli, pojedynczo, niemal niezauważalnie, jednak systematycznie, staje się trendem przeradzającym się w nurt wcale nie poboczny. I nie o jednorazowe zabieranie słowa tu chodzi, a odebranie czegoś znacznie istotniejszego. Celem niniejszego tekstu jest przyjrzenie się temu, czego w swej istocie pozbawia zabieranie słowa i jakie formy przyjmuje owo odbieranie w obszarze nauki¹.

Język bywa określany narzędziem myśli. To skądinąd proste stwierdzenie zawiera w sobie szereg pytań, domagających się odpowiedzi w przypadku myśli już skonkretyzowanej. Ich udzielenie jest warunkiem koniecznym dokonania możliwie pełnej interpretacji. Poza informacją, czego dana myśl dotyczy, ważne są odpowiedzi na pytania: czyja jest owa myśl? kim jest ten, kto używa narzędzia, jakim jest język? w jaki sposób posługuje się językiem i co to mówi o nim? Jeśli myśl jest przekazywana, to przez kogo, komu i w jakim kontekście?

Dlaczego to wszystko ma znaczenie? Bo słowo nie jest neutralne, zawiera w sobie pamięć znaczeń. Zawiera w sobie historię społeczności, rodziny, w jakiej wychował się wypowiadający. Wszystko, co składa się na język osobniczy², wynika z relacji dialogowych, w których wcześniej ktoś pozostawał. Dialog jest podstawowym i naturalnym sposobem funkcjonowania języka w każdej przestrzeni społecznej³. Dialogowość wnika w każdą wypowiedź językową i w pojedyncze słowo. I tym innym w dialogu mogę być „ja sam”, bo wiem, jak twierdzili Sokrates, a w ubiegłym wieku Hannah Arendt, myślenie jest dialogiem z samym sobą⁴. Refleksyjne zatrzymanie i przypomnienie sobie, jak bardzo złożone są powiązania między językiem, myśleniem i prezentacją językową myśli, każą niezwykle ostrożnie ingerować w wypowiedź na poziomie słowa, zdania i całej wypowiedzi⁵.

Jak stwierdza Doroszewski, myślenie językowe jest działaniem, jeśli nie widzimy podmiotu tegoż działania, nie wiemy o czynności⁶. Zatem sposób formułowania myśli, posługiwania się słowem nie tylko może, ale i powinien być jak podpis, po którym można rozpoznać tożsamość autora. Tym ważniejszy on jest, gdy autora nie widzimy „twa-

¹ Ze względu na fakt, że dziedzina, którą się zajmujemy, to psychologia, część omawianych zjawisk/tendencji w sposób szczególnie wyrazisty dostrzegamy właśnie w sposobie uprawiania psychologii. Śmiejemy jednak sądzić, iż podobne tendencje rysują się w innych dziedzinach nauki (może poza naukami ścisłymi, technicznymi, medycznymi), ponieważ są pochodną szerszych zjawisk kulturowych.

² Indywidualizacja mowy polega na językowej odkrywczości i tworzeniu nowych reguł lub przekształcaniu istniejących. Specyfika języka jednostki kształtuje się na fundamencie języka funkcjonującego w danej społeczności, w ostatecznym rozrachunku stanowi pewien ułamek języka zbiorowego. Z. Klemensiewicz, *Jak charakteryzować język osobniczy?*, w: H. Markiewicz (red.), *Problemy teorii literatury. Seria 1. Prace z lat 1947-1964*, Wrocław 1987, s. 355-365.

³ M. Bachtin, *Problemy poetyki Dostojewskiego*, Warszawa 1970; M. Głowiński, *Dialogowość*, w: J. Sławiński (red.), *Słownik terminów literackich*, Wrocław 2010, s. 100.

⁴ H. Arendt, *Roztargnienie filozofa*, „Znak” 1981 z. 327, s. 1261-1281.

⁵ Por. W. Doroszewski, *O funkcji poznawczo-społecznej języka*, Warszawa 1973.

⁶ W. Doroszewski, *Język, myślenie, działanie*. Warszawa 1982, s. 52-56.



Oczekiwanie „ugładzonego” słowa w tekście jest oczekiwaniem odarcia go z myśli w niej zawartej. Stwierdzenie to nie jest niczym nowym, jego prawdziwość została zweryfikowana kilka wieków temu. O tym, że nie da się wygładzać tekstu bez konsekwencji dla treści przypominał Boy-Żeleński w swoim felietonie. Przywołał on dzieło XVI-wiecznego francuskiego pisarza Rebelais’go, oceniane jako „cud mądrości i geniuszu”, i to, jak zostało ono oczyszczone z „grubych” słów, a następnie, o dziwo, przestało być zarówno mądre, jak i zabawne.

rzą w twarz”, gdy osobiście go nie znamy. A właśnie z taką sytuacją często mamy do czynienia, poznając myśli zawarte w artykułach naukowych. Przyglądając się uważnie słowu i sposobowi jego użycia, przynajmniej po części możemy odpowiedzieć, kim jest człowiek je wypowiadający. Słowo w niezwykle sposób uobecnia zarówno historię konkretnego człowieka, jak i całej społeczności. Ewolucyjnie język był znakiem rozpoznawczym przynależności do określonej zbiorowości, dawał możliwość dialogu w niewielkiej grupie⁷. „Historia słownictwa odbija zwiększające się zróżnicowanie otaczającego świata takiego, jaki ukazuje się świadomości podmiotów mówiących”⁸. O czym więc opowiada historia słownictwa upraszczającego się⁹? Z jednej strony, wydaje się, że ta tendencja może służyć łatwiejszemu porozumieniu się specjalistów z różnych obszarów tej samej dziedziny, być może ma pełnić funkcję integracyjną. Z drugiej jednak – potrzeba zobaczenia całości bądź większego fragmentu jest coraz istotniejsza. Wydaje się, że fragmentaryzacja już dawno przekroczyła granicę, poza którą wysoka specjalizacja przestaje być użyteczna albo przynajmniej straty z niej płynące przewyższają korzyści. Tęsknotę za zobaczeniem całości dobrze obrazuje liczba modeli integracyjnych, które usiłują scalić po-

⁷ Por. R.I.M. Dunbar, *Pchły, plotki a ewolucja języka*. Warszawa 2009; R.I.M. Dunbar, N.D.C. Duncan, D. Nettle, *Size and Structure of Freely Forming Conversational Groups*, „*Human Nature*” 1995 z. 6(1), s. 67-78; D. Nettle, R.I.M. Dunbar, *Social Markers and the Evolution of Reciprocal Exchange*, „*Current Anthropology*” 1997 z. 38(1), s. 93-99.

⁸ W. Doroszewski, *Język, myślenie, działanie*. Warszawa 1982, s. 177.

⁹ Wystarczy przejrzeć artykuły sprzed wielu lat i porównać pod kątem języka (słownictwa, składni itd.) z publikowanymi obecnie tekstami, by zobaczyć tendencję do upraszczania (świadczy o tym wręcz literacki język tekstów z lat 50. i 60.). Dotyczy to zarówno tekstów w języku polskim, jak i tych anglojęzycznych.

nad 400 form/modalności psychoterapii. Kilka lat temu liczbę modeli integrujących szacowano na ponad 20¹⁰, co sugeruje raczej fiasco tych usiłowań – tym bardziej, że owe 20 powiększyło i tak „imponującą” liczbę 400 modalności¹¹. Jeśli uproszczenie języka ma na celu ułatwienie porozumienia, to, naszym zdaniem, jest to cel opierający się na fałszywym założeniu.

Możliwość dialogu realizuje się, gdy interlokutorzy wiedzą, o czym rozmawiają i z kim. I w odpowiedzi na pytanie: „z kim?” nie chodzi o nazwisko osoby. Nośnikiem wizji, sposobu postrzegania i interpretowania rzeczywistości jest informacja zawarta w tym, co wyrażone wprost, czyli stematyzowane. To oczywiste. Często jednak zapomniane zostaje, że środkiem przekazu informacji jest również to, co zawarte w regułach użycia języka (informacja implikowana) czy w strukturze wypowiedzi, która także jest nośnikiem jej znaczenia¹². Ingerencja w sposób użycia języka (poza ewidentnie błędny, zakłócający odbiór informacji) jest zatem częściowym odarciem tekstu nie tylko z informacji o jego autorze, lecz także z treści. Owo odzieranie/zniekształcanie może mieć różny poziom i różne formy.

Słowo zabrane „ugładzeniem” – w imię poprawy tekstu

Korekty redakcyjne, językowe, wydawnicze są niewątpliwie cenne i konieczne, pod warunkiem, że eliminują omyłki czy ewidentne błędy rzeczowe. Za treści zawarte w artykule odpowiada autor i mogą one być przedmiotem sporu, krytyki. Niedopuszczalne jest, by autor miał się tłumaczyć ze swego rozumowania, które zostało zniekształcone w procesie redakcyjno-wydawniczym. Niestety, do rzadkości należy dziś wysoka jakość prac edytorskich, która jest wynikiem szczegółowej, rzetelnej analizy tekstu, zakładającej rozumienie procesu jego powstawania¹³.

Oczekiwanie „ugładzonego” słowa w tekście jest oczekiwaniem odarcia go z myśli w niej zawartej. Stwierdzenie to nie jest niczym nowym, jego prawdziwość została zweryfikowana kilka wieków temu. O tym, że nie da się wygładzać tekstu bez konsekwencji dla treści przypominał Boy-Żeleński w swoim felietonie. Przywołał on dzieło XVI-wiecznego francuskiego pisarza Rebelais’go, oceniane jako „cud mądrości i geniuszu”, i to, jak zostało ono oczyszczone z „grubych” słów, a następnie, o dziwo, przestało być zarówno mądre, jak i zabawne. Tak skomentował to Boy-Żeleński: „Grube słowa – jak się okazało – nie były naroślą, ale były jakimś chemicznym połączeniem, mistycznym naczyniem myśli. Można Rebelais’go nie czytać, ale nie da się go oczyszczać”¹⁴.

¹⁰ M. Jędrasik-Styła, R. Styła, *Psychoterapia integracyjna: podejście eklektyczne, asymilatywne, integracji oraz czynniki wspólne*, „Psychoterapia” 2009 z. 2(149), s. 5.

¹¹ J. Aleksandrowicz, *Kilka uwag o procesach integracji teorii psychoterapii*, „Psychiatria i Psychoterapia” 2010 z. 6(1), s. 3-10.

¹² J. Sławiński, *Struktura dzieła literackiego*, w: J. Sławiński (red.), *Słownik terminów literackich*, Wrocław 2010, s. 527-528. Por. też: A. Okopień-Sławińska, *Relacje osobowe w literackiej komunikacji*, w: H. Markiewicz (red.), *Problemy teorii literatury. Seria 2. Prace z lat 1965-1974*, Wrocław, 1987, s. 27-41.

¹³ W. Kruszewski, *Rękopisy i formy. Badanie literatury jako sztuka odnajdywania pytań*, Lublin 2010, s. 37-39.

¹⁴ T. Boy-Żeleński, *Słowa cienkie i grube*, w: H. Markiewicz (red.), *Felietony II*, Warszawa 1959, s. 90-91.



Tempo pisania narzucone konieczną liczbą publikacji to zabranie słowa również odbiorcy. Nie tylko przez obniżoną jakość słowa wypowiedzianego, ale również poprzez niemożność odebrania takiej jego ilości. Zarzucony ilością czytelnik nie czyta, nie analizuje, tylko coraz częściej przegląda publikacje, które mogą mu się przydać przy okazji uzasadniania własnych twierdzeń. Nie ma czasu na myślenie, analizę, głębszą refleksję, krytykę, dyskusję i spór – a przecież bez nich trudno spodziewać się rozwoju nauki.

Dziwi jedynie przekonanie, iż tekstu naukowego to nie dotyczy, albo że istnieje określona liczba słów, przy których jeszcze tekstu to nie dotyczy. Na podobieństwo założenia przyjmowanego w literaturze pięknej (o dopuszczalności czy wręcz niezbędności wulgaryzacji i potoczności wypowiedzi) w nauce winno być przyjęte założenie o koniecznej dopuszczalności pewnej niezręczności językowej, specyfiki, „chropowatości”, bo ona pokazuje sposób myślenia. Po którym oczyszczonym/ugładzonym słowie tekst zmienia znaczenie, a myśli w nim zawarte (bądź ich część) nie mogą już wybrzmieć? Bez komentarza natomiast pozostawimy uwagę Boya-Żeleńskiego: „kiedy mowa ludzka chce być absolutnie, nieziemsko czysta, wówczas tak często trąci hipokryzją”¹⁵.

Słowo zabrane uproszczeniem – w imię zrozumiałości dla wszystkich

Autor rozprawy broni swojego zdania, artykułuje i konstruuje wypowiedź z intencją, by była zrozumiała, by możliwe było podążenie za jego wywodem, za zawartą w nim myślą, by, na końcu – podążyc za autorem. W imię zrozumiałości dokonuje korekty odautorskiej, próbuje ująć własną myśl w inny sposób, wytłumaczyć innymi słowami. Zrozumiałość jednak nie może odbywać się kosztem uproszczenia, które zmniejsza złożoność przedmiotu rozważań. Takie uproszczenie grozi obrazą myśli autora, zmniejsza szansę na dyskusję z nim. A przecież nie chodzi o to, by czytelnik tezy i argumentację przyjął bez zastanowienia, bez dyskusji. Skrajne uproszczenie, graniczące z nieprawdą o przedmiocie rozważań, skłania raczej do odrzucenia tak ograniczonej myśli autora. I choć słuszne jest wówczas odrzucenie, to z perspektywy tworzenia nauki efekt można uznać za równie bezsensowny,

¹⁵ Tamże, s. 91.

jak bezrefleksyjne przyjęcie danej myśli jako akceptowalnej. Artykuł naukowy ma sens, o ile czytelnik podejmie trud refleksji i wewnętrznej dyskusji z autorem, gdy próbuje zmierzyć się ze złożonością wywodu, „dotrzymać kroku” autorowi.

Jednak unifikacja w imię porozumienia ze wszystkimi to nie jedyna forma. Celem drugiej dyskusji jest porozumienie tylko z wybranymi, wąsko wyspecjalizowanymi, tymi specjalistami, z którymi trzeba się liczyć/do których grona się aspiruje. Żąda się wówczas od autora takiego formułowania/dobierania specjalnego słownictwa, by było ono modne, zgodne z tym, jakiego używa owe grono. Słowo ma wówczas jak najtrafniej wyrażać nie tyle intencję autora, co raczej ma być zgodne z zasadą, że „tak się o tym pisze/tak się to formuluje”.

Jak mantra powraca myśl przewodnia, że słowo jest (a przynajmniej powinno być) wypowiedziane po coś, ważne jest, kto, do kogo i w jakich okolicznościach je wypowiada. Pozornie może się wydawać, że wymóg uproszczenia związany ze zrozumiałością dla wszystkich (nawet dla laika)¹⁶ to efekt dbałości o adresata. Dlaczego to pozorna dbałość? Jak już zostało powiedziane, myślenie jest swoistym dialogiem z samym sobą, a w procesie pisania autor wypowiedzi, uwzględniając jej odbiorcę, również z nim podejmuje dyskusję. Zatem sposób formułowania wypowiedzi obejmuje potencjalnego odbiorcę, który, by podjąć dyskusję, musi uobecnić w sobie pogląd autora wypowiedzi. Zatem, jakie poglądy uobecni adresat, który otrzyma myśl uproszczoną, zubożoną? Jaki dialog wewnętrzny czy zewnętrzny będzie w stanie podjąć? Być może będzie on prostszy, tylko czy prosto można dojść daleko? Mamy wątpliwości¹⁷.

Słowo zabrane schematem stylu pisania i słów „wskazanych” bądź zakazanych – w imię poprawności myśli sformułowanej

Ilekcję przeglądamy „Publication Manual of the American Psychological Association” (o objętości niemal 300 stron), tyleż razy popadamy w konsternację. Podręcznik zawiera m.in. zalecenia prosto zbudowanych zdań, niewskazanych słów. A przecież użycie złożonych wielokrotnie zdań może służyć zmianie dynamiki tekstu, jest nośnikiem

¹⁶ Janusz Sławiński już ponad 40 lat temu analizował ów problematyczny postulat zrozumiałości dla „szarego człowieka”, krążący wówczas w środowisku humanistów. Autor stwierdził, i trudno się z tym nie zgodzić, iż źródłem tegoż postulatu jest formalistyczna koncepcja języka badawczego, która rozumie go jako „szatę słowną”, którą można swobodnie manipulować niezależnie od tego, co ma się do zakomunikowania. (...) Przemawiający w imieniu „szarych ludzi” nie chcą zdać sobie sprawy z tego, że taki czy inny język stosowany przez badaczy to nie bierny (a więc wymienialny) przekazańnik wyników poznania, lecz narzędzie uruchamiające dziedziny zagadnień zamknięte dla innych języków. Pomiędzy językiem a penetrowaną problematyką istnieje dialektyczna zależność: to, co zostaje odsłonięte w interpretacji, nie występuje inaczej, jak w ramach pewnego języka interpretacyjnego, w jego pojęciach i terminach. J. Sławiński, *I cóż dalej, szary człowieku?*, w: J. Sławiński (red.), *Teksty i teksty*, Warszawa 1990, s. 22. Por. M. Bachtin, *Estetyka twórczości słownej*, Warszawa 1986, 357-402.

¹⁷ Interesujące jest to, że, jak zauważył Sławiński (i chyba w tym względzie nic się nie zmieniło), podobnego postulatu zrozumiałości dla wszystkich nie wysuwa się w stosunku np. do chemika (by zrozumiałe dla wszystkich wyłożył teorię polimerów) lub inżyniera (by w stylu wstępniaka gazetowego przedstawił technikę ustalania wytrzymałości mostu kolejowego). Tamże, s. 18.



Wśród powszechnie przyjmowanych ograniczeń badań jakościowych wymienia się: podatność na subiektywną ocenę badacza, zależność wyników od przyjętej teorii naukowej, kosztowność, czasochłonność, brak możliwości generalizacji na całą społeczność.

Jeśli przyjrzymy się bliżej owym ograniczeniom w kontekście badań ilościowych, okazuje się, że to samo można zarzucić tym ostatnim.

jego znaczenia, a więc także zabiegiem celowym. Adresatami artykułu naukowego nie są i nie powinni być wszyscy, albowiem jest taki moment w naszej pracy, kiedy nie popularyzujemy nauki, ale ją tworzymy. Jesteśmy przekonani, że elementem tworzenia nauki jest polemika, która nie jest możliwa, jeśli teksty naukowe powielają to, co bezpieczne, bo uznane. Niemożliwa lub ograniczona, bo teksty pisane schematycznie są nużące. Nie zmuszają do refleksji, zatrzymania, bo pisane są gładko, zbyt gładko. Ujednolicona struktura – daje ramy, wymusza określone uporządkowanie. I słusznie. Pod warunkiem, że podobna struktura zawiera się w treści, wynika z niej. W przeciwnym razie narzucone ramy i porządek wymuszają okrojenie ciała artykułu do przyciasnego mundurka. Nie jest możliwe wykonanie tego bez okaleczeń. Za Mrożkiem możemy stwierdzić, że (analogicznie do kultury) w pojęciu upowszechnienia nauki „kryje się jakaś zabójcza bzdura. Popularyzacja, uproszczenia, skróty (...) – to coś bardzo śmiesznego i groźnego jednocześnie”¹⁸.

Słowo zabrane tłumaczeniem na język obcy – w imię umiędzynarodowienia i cytowalności

Słowo wypowiedziane czy zacytowane w języku polskim straciło na znaczeniu. Wypowiedziane, bo nie ma międzynarodowego, a więc „właściwego” zasięgu. Zacytowane na gruncie polskim też nie jest tak ważne, bo nie jest wskaźnikiem międzynarodowego wpływu (web of science ich nie wykazuje). W serwisach, umożliwiających wyszukanie artykułów i czasopism te polskojęzyczne też często są nieobecne. Szkoda, bo przy tak dużej liczbie czasopism, publikacji i ich rozproszeniu polskojęzyczne są pomijane ze względu na większy wysiłek, jaki jest wymagany, by je odszukać. Wyznacznikiem wartości słowa nie powinien być język, w jakim jest ono wypowiedziane. Poza wspomnianymi, dostrzegamy tu jeszcze kilka problematycznych kwestii. Pierwsza wiąże się z tym, że ważnym aspektem publikacji w języku obcym jest jakość tłumaczenia. To ro-

¹⁸ S. Mrozek, *Dziennik tom 1, 1962-1969*, Kraków 2010.

dziej sztuki, dobry przekład, podobnie jak w przypadku poezji, zachowuje ducha tekstu i charakterystyczny dla autora sposób budowania wypowiedzi. I podobnie jak w tekstach literackich, nieostrożność/zbyt mała uważność autora może w konsekwencji prowadzić do utraty słowa, trafności i precyzji, na końcu zaś myśli. Takie tłumaczenie wymaga specjalisty. Znalezienie osoby nie tylko biegle znającej język, jego subtelności, ale także potrafiącej oddać niuanse myśli w tekście naukowym, nie jest wcale sprawą łatwą. Nie bez znaczenia są również koszty z tym związane. Celem pracownika naukowego (w naszym przekonaniu) powinno być tworzenie nauki, a nie jej „sprzedawanie”. Może byłoby efektywniej i bardziej ekonomicznie, gdyby promocję i sprzedaż powierzyć tym, którzy się na tym znają, niż oczekiwać od pracowników naukowych, że wykształcą się i będą równie biegli w dodatkowym zawodzie. Aspekt „sprzedaży” efektów pracy naukowej budzi wątpliwość również ze względu na to, iż *de facto* wymusza zajmowanie się nie tym, co ważne, ale tym, na co jest popyt/co łatwiej sprzedać, ewentualnie za „wyższą cenę”. Kolejną istotną kwestią wydaje się nam to, że tłumaczenie nie zawsze jest pożądane. Promowanie, szczególnie docenianie publikacji w języku obcym z jednej strony jest szansą na umiędzynarodowienie wyników badań, z drugiej jednak zepchnięciem publikacji w języku polskim do sektora drugiej kategorii. W informacji, że szczególnie wartościowe są publikacje o zasięgu międzynarodowym, jest zawarty również komunikat, że ta w języku polskim jest „gorsza”. Chyba nie o to chodziło, ale czy przypadkiem nie tak wyszło? A przecież myśl nie jest mądrzejsza, cenniejsza, dlatego że przebiła się na szerszy rynek. Wielokrotnie w historii nauki myśl niezwykle wartościowa, nowatorska początkowo była odrzucana.

Słowo zabrane ilością – w imię właściwej objętości

Artykuł winien mieć właściwą objętość, nie mniejszą niż pół arkusza, nie większą niż cały arkusz wydawniczy. Jeśli nie mieści się w tych ramach, „należy” odpowiednio rozszerzyć tekst lub przyciąć. Oczywiście, ograniczenie objętości artykułu jest konieczną ramą dla autorów, dla których przekroczenie tychże powinno być sygnałem do zweryfikowania, czy np. zawarte treści są konieczne/„na temat”, lub zweryfikowania problemu pracy, który być może został nader szeroko sformułowany. Jednak, naszym zdaniem, ostatecznie ilość powinna być przede wszystkim podporządkowana treści, a nie odwrotnie. I choć mamy wrażenie oczywistości tego stwierdzenia, to, niestety, praktyka pokazuje, że tak nie jest. Owo podporządkowanie ilości jest także zawarte w sugestii, że lepiej jest pisać artykuły niż książki. Szkoda, że zawarta w tekście myśl w kontekście wymogów ilościowych schodzi na dalszy plan (i chyba lepiej nie wiedzieć, który).

Kolejnym ograniczeniem dla myśli i słowa ją reprezentującego jest tempo, w jakim ma zostać wypowiedziane. Bo chyba tu należy upatrywać początków samonapędzającego się mechanizmu. Myśl została bowiem zepchnięta z należnego jej piedestału, gdy pracownik naukowy został zobligowany do rozliczenia swej pracy nie jakością sformułowanych myśli, ale ich ilością. Ileż twórczych i wnoszących myśli człowiek jest w stanie wygenerować rocznie, zweryfikować teoretycznie i/lub empirycznie, opisać i opubliko-

wać? Co owa produkcja ponad normę możliwości twórczych realnie wnosi do wiedzy o człowieku i świecie? Coraz częściej słychać, że nic albo niewiele. Głosy te jednak zdają się być lekceważone, mimo że coraz donośniejsze.

Tempo pisania narzucone konieczną liczbą publikacji to zabranie słowa również odbiorcy. Nie tylko przez obniżoną jakość słowa wypowiedzianego, ale również poprzez niemożność odebrania takiej jego ilości. Zarzucony ilością czytelnik nie czyta, nie analizuje, tylko coraz częściej przegląda publikacje, które mogą mu się przydać przy okazji uzasadniania własnych twierdzeń. Nie ma czasu na myślenie, analizę, głębszą refleksję, krytykę, dyskusję i spór – a przecież bez nich trudno spodziewać się rozwoju nauki.

Słowo zastąpione „wiarygodniejszą” liczbą – w imię obiektywizmu

„Liczyby rzeczywiście nie mają zielonego pojęcia, skąd się wzięły. Świadomy jednak swoich działań badacz, który je zdobył, wie lub powinien wiedzieć wiele na ich temat”¹⁹. Znaczenie liczby będącej wynikiem analiz statystycznych odsłania dopiero słowo interpretujące. Niemal te same słowa, poparte badaniami jakościowymi, wydają się tracić na swej „naukowej mocy”, o ile nie wystąpią w otoczeniu liczb. O znaczeniu liczby może świadczyć fakt, jak wiele badań jakościowych kończy się analizami wyrażonymi w postaci liczbowej, których prześledzenie często zaciera celowość przeprowadzenia badań metodami jakościowymi. „Pomiary stały się sensem badań, a statystyka zastąpiła logiczne rozumowanie jako metodę badawczą. (...) gdy dochodziło do rozbieżności między logiką a statystyką, to o ostatecznych wnioskach decydowały dane statystyczne”²⁰.

Teoretycznie naukowcy deklarują przekonanie, iż badania jakościowe są równie wartościowe co ilościowe. Jednak, gdy uważnie się przyjrzeć, to autorzy pomimo deklaracji o bezcenności metod jakościowych traktują je jako drugiej kategorii, jako wstępne itd. O pozycji jednych i drugich można wnioskować z twierdzenia Lewickiej, że badacze jakościowi są agresywni w stosunku do ilościowych, a ci ostatni traktują pierwszych z pobłażaniem²¹. Kto ma tu więc dominującą pozycję? A przecież równie dobrze ilościowe dane mogłyby być wstępnymi dla badań jakościowych – jednak to stanowisko werbalizowane jest rzadko.

Wśród powszechnie przyjmowanych ograniczeń badań jakościowych wymienia się: podatność na subiektywną ocenę badacza, zależność wyników od przyjętej teorii naukowej, kosztowność, czasochłonność, brak możliwości generalizacji na całą społeczność. Jeśli przyjrzymy się bliżej owym ograniczeniom w kontekście badań ilościowych, okazuje się, że to samo można zarzucić tym ostatnim. Podatność na subiektywną ocenę badacza: definiowanie, rozumienie jakiegoś zjawiska w określony sposób wa-

¹⁹ P. Francuz, R. Mackiewicz, *Liczyby nie wiedzą skąd pochodzą. Przewodnik po metodologii i statystyce nie tylko dla psychologów*, Lublin 2005, s. XXIV.

²⁰ S. E. Hobfoll, *Stres, kultura i społeczność. Psychologia i filozofia stresu*, Gdańsk 2006, s. 24. Por. też: W. Sady, *Spór o racjonalność naukową. Od Poincarégo do Laudana*, Toruń 2013.

²¹ M. Lewicka, *Aurea Mediocrity, czyli o tym czy jakość może przejść w ilość*, „Roczniki Psychologiczne” 2010 z. 13(1), s. 55. Cały ów tom poświęcony jest dyskusji wokół metod ilościowych i jakościowych.

runkują formułowanie pytań, twierdzeń. Wnioski wyciągane są zgodnie z przyjętą uprzednio definicją czy koncepcją teoretyczną. Podatność na subiektywizm powinna pojawić się jako zastrzeżenie również w badaniach ilościowych, choć na innym etapie projektu czy realizacji badań.

Zależność wyników od przyjętej teorii naukowej – większość kwestionariuszy powstaje na podstawie konkretnej teorii i jej systemu pojęciowego – stanowi ramę interpretacyjną dla uzyskanych wyników. „Interpretujemy fakty w ramach dominujących teorii. Nasze teorie z kolei mieszczą się w szerzej zakrojonych paradygmatach, które nierzadko mają charakter interdyscyplinarny i zakreślają granice naszego poznania. Co więcej, kreujemy fakty w ramach obowiązującego paradygmatu, a sposoby odkrywania wiedzy wykraczające poza jego granice uznajemy za nienaukowe. Wyniki badań są interpretowane w świetle – i w cieniu – paradygmatu; już same metody badawcze są mu podporządkowane i sprzyjają wynikom przemawiającym za jego słuszością”²². Zatem skrótowość dotyka nie tylko badacza, zamyka usta także badanemu, nakłada mu swoisty knebel, każąc odnieść się jedynie do twierdzeń sformułowanych przez badacza. Ów knebel używany jest często pod hasłem obiektywizacji badań. Tylko czy rzeczywiście „obiektywna” obserwacja, odnotowany fakt więcej wnosi do wiedzy o człowieku niż „subiektywna” wizja? Kowalik i Gotlib dowodzą, że niekoniecznie. „Jak pięknie posprzątane w domu!” – to komplement lub krytyka, bez szerokiego kontekstu nie jesteśmy w stanie tego orzec. I nie chodzi tu wcale o znaczenie nadawane komunikatowi przez odbiorcę jako ważniejsze od faktów. Bez kontekstu nie znamy faktu²³.

Brak możliwości generalizacji na całą społeczność. Niewątpliwie reprezentatywnie dobrana próba badawcza pozwala na taką generalizację. Pozostaje tylko pytanie, co właściwie generalizujemy. Jeśli poprosimy reprezentatywnie dobraną próbę i poprosimy o zakreślenie cyfry odpowiadającej częstotliwości wypowiedziania czy słyszenia „Jak pięknie posprzątane jest w domu!”, nadal nic nie wiemy o relacjach pomiędzy nadawcą a odbiorcą komunikatu. Nadal nie znamy faktu poza faktem wyartykułowania. Uzyskanie takiej informacji może nie jest kosztowne i czasochłonne, ale tylko przy założeniu, że jest wartościowe. Bo każde koszty i czas poświęcone uzyskaniu danych o niskiej wartości poznawczej są zbyt wysokie i zbyt czasochłonne. Wciąż żywe przekonanie (choć nie zawsze jawnie wyrażane), że ilość przechodzi w jakość, nieodparcie budzi nasze zdumienie²⁴. Badania mają obejmować jak największą liczbę osób, trwać jak najkrócej. Tylko czy można poznać człowieka patrząc na niego, ale nie widząc go i nie chcąc poświęcić czasu, żeby go usłyszeć. Jaką ma wartość generalizacyjną odniesienie się osoby badanej do twierdzeń i przekonań zawartych w kwestionariuszach czy zadaniach eksperymentalnych?

²² S. E. Hobfoll, tamże, s. 21.

²³ Za: Tenże, s. 51.

²⁴ Błyskotliwie zmagania i dyskusje metodologiczne i „niebywałą nadprodukcję” oferty w tym obszarze już dawno a wciąż aktualnie opisuje J. Sławiński, *Zwłoki metodologiczne*, w: J. Sławiński (red.), *Teksty i teksty*, Warszawa 1990, s. 38-44.

Podsumowanie

Wydaje się, że niekiedy słowo wręcz zaczyna przeszkadzać. To, co jeszcze przed chwilą było jego wartością w systemie języka, czyli możliwość zróżnicowania niuansów myśli, teraz staje się przeszkodą i celowym przedmiotem „poprawnej unifikacji”. Zostaje uśrednione, sprowadzone do listy sformułowań i określeń obowiązujących wszystkich. Określone zostają: ilość słowa, jego brzmienie, nierzadko konstrukcja czy struktura, w kontekście jakiej może ono się pojawić. Słowo odrzucone, o zdewaluowanej wartości, wypowiedziane pośpiesznie, gdzieś na końcu staje się nośnikiem spłyconej refleksji bądź jej braku. W tym wszystkim niezależność sądów i odpowiedzialność za słowo chyba się gdzieś zagubiły. Psychologia współczesna „w sposobie uprawiania przejawia cechy podobnej infantylności, co część społeczeństwa”²⁵ – te słowa, wydają się jednak dotyczyć znacznie szerszego grona.

Zabieranie słowa w tak wielu formach, na wielu etapach to blokowanie możliwości wyartykułowania myśli wszystkich, których udziałem jest tworzenie nauki. W przypadku badań empirycznych najpierw jest to osoba wypowiadająca się, zaproszona do badań, która coraz rzadziej i w coraz bardziej ograniczonej formie ma możliwość wyartykułowania swojej myśli. Następnie, owa myśl osoby badanej, już raz zubożona, zostaje poddana analizie. Badacz swoje wnioski, refleksje (niejednokrotnie sformułowane pośpiesznie) próbuje wcisnąć i dopasować do dość sztywnych ram. I na końcu czytelnik, który dostaje kilkakrotnie okrojone, zmienione słowo. Z czymże więc ma podjąć dyskusję, na podstawie czego sformułować własną już refleksję? Czytelnik otrzymuje „spłaszczony” pogląd autora. „Dając” proste, gładkie sformułowania bądź tworząc sformułowania nazbyt hermetyczne, odbiera mu się radość trudu intelektualnego, a tym samym po części odbiera okazję do rozwoju bądź utrudnia ponad miarę.

Ingerencja w słowo, to także ingerencja w relację pomiędzy realnym nadawcą a wyobrażonym odbiorcą. Wypowiedź zakłada kontekst i odbiorcę, jej zmiana czy to na poziomie słowa, zdania czy struktury, dynamiki lub brzmienia – modyfikuje relacje.

Co zabierane jest wraz ze słowem? Jeśli słowu zabierze się jego wartość, to nie ma już nic. Można powiedzieć wszystko i nic już nie ma znaczenia²⁶. Porozumienie, dialog stają się pozorem, jedynie pretekstem do powiedzenia czegoś, co i tak znaczenia już nie ma.

Jakiego człowieka prezentuje w dyskursie takie słowo zagrabione, zubożone, zuniifikowane, sprowadzone do minimalnej liczby znaków i mało przemyślane, wypowiedziane pośpiesznie, bo na refleksję zabrakło czasu.

Jeśli nie wiemy, kto się wypowiada, jeśli wątpliwa jest wartość treści wypowiedzi, adresowanej do bliżej niedookreślonych „wszystkich”, to nie wiemy kto z kim i o czym prowadzi dyskurs. Gdzieś po drodze, mimochodem znika człowiek, znika spo-

²⁵ M. Kościelska, *Nie dorosnąć do... Infantylna osobowość naszych czasów*, „Polskie Forum Psychologiczne” 2014 z. 19(4), s. 435.

²⁶ Por. S. Mrozek, *Małe listy*. Kraków 2000.

tkanie, znika dialog. A „z końcem dialogu kończy się wszystko... Dwa głosy – to minimum życia, istnienia”²⁷ i chyba nikt nie ma wątpliwości, że nauka – rozumiana jako poszukiwanie prawdy – także się kończy. ■

BIBLIOGRAFIA

- Aleksandrowicz, J., *Kilka uwag o procesach integracji teorii psychoterapii*, „Psychiatria i Psychoterapia” 2010 z. 6(1), s. 3-10.
- Arendt, H., *Roztargnienie filozofa*, „Znak” 1981 z. 327, s. 1261-1281.
- Bachtin, M., *Problemy poetyki Dostojewskiego*, Warszawa 1970.
- Bachtin, M., *Estetyka twórczości słownej*, Warszawa 1986.
- Boy-Żeleński, T., *Słowa cienkie i grube*, w: H. Markiewicz (red.), *Felietony II*, Warszawa 1959, s. 87-91.
- Doroszewski, W., *Język, myślenie, działanie*, Warszawa 1982.
- Doroszewski, W., *O funkcji poznawczo-społecznej języka*, Warszawa 1973.
- Dunbar, R.I.M., *Pchły, plotki a ewolucja języka*, Warszawa 2009.
- Dunbar, R.I.M., Duncan, N.D.C., Nettle, D., *Size and structure of freely forming conversational groups*, „Human Nature” 1995 z. 6(1), s. 67-78.
- Francuz, P., Mackiewicz, R., *Liczy nie wiedzą skąd pochodzą. Przewodnik po metodologii i statystyce nie tylko dla psychologów*, Lublin 2005.
- Głowiński, M., *Dialogowość*, w: J. Sławiński (red.), *Słownik terminów literackich*, Wrocław 2010, s. 100.
- Hobfoll, S.E., *Stres, kultura i społeczność. Psychologia i filozofia stresu*, Gdańsk 2006.
- Jędrasik-Styla, M., Styla, R., *Psychoterapia integracyjna: podejście eklektyczne, asymilatywne, integracji oraz czynniki wspólne*, „Psychoterapia” 2009 z. 2(149), s. 5-16.
- Klemensiewicz, Z. (1987), *Jak charakteryzować język osobniczy?*, w: H. Markiewicz (red.), *Problemy teorii literatury. Seria 1. Prace z lat 1947-1964*, Wrocław 1987, s. 355-365.
- Kościelska, M., *Nie dorosnąć do ... Infantylna osobowość naszych czasów*, „Polskie Forum Psychologiczne” 2014 z. 19(4), s. 425-437.
- Kruszewski, W., *Rękopisy i formy. Badanie literatury jako sztuka odnajdywania pytań*, Lublin 2010.
- Lewicka, M., *Aurea Mediocrita, czyli o tym czy jakość może przejść w ilość*, „Roczniki Psychologiczne” 2010 z. 13(1), s. 55.
- Mrożek, S., *Małe listy*, Kraków 2000.
- Mrożek, S., *Dziennik tom 1, 1962-1969*, Kraków 2010.
- Nettle, D., Dunbar, R.I.M., *Social markers and the evolution of reciprocal exchange*, „Current Anthropology” 1997 z. 38(1), s. 93-99.

²⁷ M. Bachtin, *Problemy poetyki Dostojewskiego*, Warszawa 1970, s. 381.

- Okopień-Sławińska, A., *Relacje osobowe w literackiej komunikacji*, w: H. Markiewicz (red.), *Problemy teorii literatury. Seria 2. Prace z lat 1965-1974*, Wrocław 1987, s. 27-41.
- Sady, W., *Spór o racjonalność naukową. Od Poincarégo do Laudana*, Toruń 2013.
- Sławiński, J., *Struktura dzieła literackiego*, w: J. Sławiński (red.), *Słownik terminów literackich*, Wrocław 2010, 527-528.
- Sławiński, J., *Zwłoki metodologiczne*, w: J. Sławiński (red.), *Teksty i teksty*, Warszawa 1990, s. 38-44.
- Sławiński, J., *I cóż dalej, szary człowieku?*, w: J. Sławiński (red.), *Teksty i teksty*, Warszawa 1990, s. 17-23.

O AUTORACH:

dr Dorota Kuncewicz – psycholog; doktor nauk humanistycznych, adiunkt w Zakładzie Psychologii Rozwoju i Wychowania w APS w Warszawie. Prowadzi badania nad wykorzystaniem narzędzi teorii literaturoznawczych w analizie narracji, wychowaniem w narracjach, przekazem międzypokoleniowym w obszarze wychowania, mechanizmami podtrzymującymi problem osamotnienia.

dr Ewa Sokołowska – dr nauk humanistycznych w zakresie psychologii, od 2008 roku jest adiunktem w Zakładzie Psychologii Rozwoju i Wychowania w APS w Warszawie. Pracowała też 15 lat jako asystent na Wydziale Psychologii UW. Redaktorka książki *Psychologia Wspierania rozwoju i kształcenia*, współredaktorka podręcznika akademickiego *Rola i zadania psychologa we współczesnej szkole*. Obecnie prowadzi badania dotyczące promocji zdrowia psychicznego.

dr Dariusz Kuncewicz – psycholog; doktor nauk humanistycznych zatrudniony w Instytucie Psychologii Klinicznej SWPS Uniwersytet Humanistycznospołeczny w Warszawie. Prowadzi badania nad procesami zmiany w psychoterapii.

Kontakt z Autorami:

Dorota Kuncewicz, Instytut Psychologii Stosowanej, Akademia Pedagogiki Specjalnej, ul. Szczęśliwicka 40, 02-353 Warszawa;

e-mail: dkuncewicz@aps.edu.pl; dorota@kuncewicz.net

Ewa Sokołowska, Instytut Psychologii Stosowanej, Akademia Pedagogiki Specjalnej, ul. Szczęśliwicka 40, 02-353 Warszawa;

e-mail: esokolowska@aps.edu.pl

Dariusz Kuncewicz, Wydział Psychologii, SWPS Uniwersytet Humanistycznospołeczny, ul. Chodakowska 19/31, 03-815 Warszawa;

e-mail: dkuncewicz@swps.edu.pl

IMPLIKACJE TEOLOGICZNE

ks. Janusz Chyła, WT UMK w Toruniu

Ewangelizacja cyfrowego kontynentu

Evangelisation of the Digital Continent

STRESZCZENIE:

SPOSÓB OBECNOŚCI KOŚCIOŁA I DOBREJ NOWINY W ŚWIECIE MASMEIDIÓW, INTERNETU I SERWISACH SPOŁECZNOŚCIOWYCH JEST JEDNĄ Z NAJBARDZIEJ AKTUALNYCH KWESTII STOJĄCYCH PRZED GŁOSICIELAMI CHRYSUSA CZASÓW WSPÓŁCZESNYCH. TREŚĆ PAPIESKICH ORĘDZI NA TEMAT MEDIÓW STANOWI PUNKT WYJŚCIA DLA NINIEJSZEGO ARTYKUŁU. W DALSZEJ CZĘŚCI UKAZANE SĄ SZANSE I ZAGROŻENIA ZWIĄZANE Z OBECNOŚCIĄ CHRZEŚCJAŃSKICH AUTORÓW I ICH PRZEKAZU EWANGELII W PRZESTRZENI WIRTUALNEJ. BEZSPORNĄ POZOSTAJE SAMĄ KONIECZNOŚĆ UCZESTNICTWA LUDZI KOŚCIOŁA W MEDIACH I INTERNECIE, GDYŻ MIEJSCA TE STANOWIĄ WSPÓŁCZESNE AREOPAGI, W KTÓRYCH TAK JAK W CZASACH APOSTOLSKICH, GŁOS WYZNAWCÓW CHRYSUSA MUSI BYĆ SŁYSZALNY. W PODSUMOWANIU ARTYKUŁU AUTOR, JAKO UCZESTNIK SERWISÓW SPOŁECZNOŚCIOWYCH, DZIELI SIĘ WŁASNYMI DOŚWIADCZENIAMI KILKULETNIEJ AKTYWNOŚCI W INTERNETOWEJ KOMUNIKACJI DOBREJ NOWINY.

SŁOWA KLUCZOWE:

EWANGELIZACJA, INTERNET, PAPIEŻ, TWITTER, MEDIA

ABSTRACT:

THE WAY THE CHURCH AND THE GOOD NEWS SHOULD BE PRESENT IN THE DOMAIN OF THE MASS MEDIA, THE INTERNET AND ONLINE SOCIAL NETWORKING SERVICES IS ONE OF THE MOST IMPORTANT CHALLENGES FOR THE FOLLOWERS OF CHRIST IN OUR DAYS. THIS ARTICLE IS BASED ON THE CONTENT OF PAPAL ADDRESSES ON THE SUBJECT OF MEDIUMS. EVEN THOUGH THE PRESENCE OF THE BEARERS OF THE GOSPEL MESSAGE ON THE NET BRINGS WITH OPPORTUNITIES CERTAIN DANGERS, IT IS WITHOUT DOUBT THAT IT IS A NECESSITY OF THE CONTEMPORARY TIMES TO TAKE PART IN THE BUZZING WORLD OF THE MASS MEDIA AND THE VIRTUAL COMMUNITY. THESE SPACES COULD BE WELL PARALLELED WITH THE ANCIENT AREOPAGUS WHERE JUST LIKE IN THE APOSTOLIC TIMES THE VOICE OF THE FOLLOWERS OF CHRIST MUST BE HEARD. IN THE ARTICLE THE AUTHORS SHARES SOME OF HIS OWN EXPERIENCE IN SPREADING THE GOOD NEWS IN USING THE SOCIAL NETWORKING SERVICES.

KEYWORDS:

EVANGELISATION, INTERNET, POPE, TWITTER, MASS MEDIA

Świat, do którego zostali posłani Apostołowie z Dobrą Nowiną, pod pewnymi względami był taki sam jak nasz, a pod innymi zupełnie różny. Wewnętrzna mapa wskazująca w ludzkich sercach kierunek życia – ostateczny cel, nie zmienia się od wieków. Człowiek ma w sobie naturalne ukierunkowanie na miłość, prawdę i szczęście. Ostatecznie za tymi tęsknotami jest ukryta ta najgłębsza, a nie zawsze rozpoznana, czyli tęsknota za Bogiem. Natomiast od czasów pierwszych głosicieli Ewangelii zmienił się, i to bardzo, obraz świata. W XX wieku nastąpił wręcz rewolucyjny postęp technicznych możliwości człowieka. Ważnym jego elementem jest rozwój różnego rodzaju masmediów. Docenienie ich znaczenia w międzyludzkiej komunikacji, a także w poznawaniu świata, wieloaspektowej formacji człowieka oraz w dziele ewangelizacji, znajduje istotne miejsce w nauczaniu Kościoła. Dostrzegł tę rolę już papież Pius XII, który w 1948 roku powołał do istnienia Papieską Komisję zajmującą się oceną moralną kina. Komisja była kilkakrotnie przekształcana, aż po aktualną formę w postaci Papieskiej Rady ds. Środków Społecznego Przekazu¹. Opublikowała ona 22 lutego 2002 roku dwa bardzo ważne dokumenty: „Etyka w Internecie”² i „Kościół a Internet”³.

Jeden z pierwszych dokumentów II Soboru Watykańskiego został poświęcony „środkom społecznego przekazywania myśli”⁴. Warto zauważyć, że praktyczne działanie Kościoła w tym zakresie wyprzedziło magisterialne wypowiedzi. Wszak *L'Osservatore Romano* ukazuje się od 1861 roku, Radio Watykańskie nadaje od 1931 roku, a wcześniej jeszcze wynalezienie druku umożliwiło na niespotykaną skalę dostęp do spisanego Słowa Bożego.

Wspomniany dokument soborowy rozpoczyna się słowami: „Wśród niezwykłych wynalazków techniki, które zwłaszcza w najnowszych czasach ludzki geniusz z pomocą Bożą rozwinął spośród rzeczy stworzonych, Matka Kościół ze szczególnym zainteresowaniem przyjmuje i popiera te, które w najwyższym stopniu dotyczą ducha ludzkiego i które otworzyły nowe drogi bardzo łatwego przekazywania wszelkiego rodzaju informacji, przemysłów i zaleceń”⁵. Media są zatem rozumiane jako dzieło człowieka, a zarazem „dar Boży”. Treści zawarte w dekrecie i ich konieczna aktualizacja odpowiadająca postępowi technicznemu, a także zmianom kulturowym zachodzącym pod ich wpływem, znajduje swoje rozwinięcie w papieskim nauczaniu, zwłaszcza z okazji Światowych Dni Środków Społecznego Przekazu.

¹ Por. *Storia del Pontificio Consiglio delle Comunicazioni Sociali* z 15.12.2011, <http://www.pccs.va/index.php/it/about-us-it/storiadelpccs-it> (dostęp: 15.03.2015).

² http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WR/rady_pontyfikalne/r_komunik_spol/internet_etyka_22022002.html# (dostęp: 15.03.2015).

³ http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WR/rady_pontyfikalne/r_komunik_spol/kosciol_internet_22022002.html# (dostęp: 15.03.2015).

⁴ Dekret *Inter mirifica* został podpisany przez papieża Pawła VI, 4 grudnia 1963.

⁵ Te założenia wstępne korespondują z encykliką papieża Piusa XII *Miranda prorsus* (Rzym 8 września 1957), która podejmuje zagadnienia związane z filmem, radiem i telewizją. Papież Pius XII w styczniu 1948 roku powołał do istnienia Papieską Komisję zajmującą się oceną moralną kina. W swojej historii zmieniała ona kilkakrotnie nazwę. Jan Paweł II w 1988 roku komisję podniósł do rangi Papieskiej Rady ds. Środków Społecznego Przekazu.

Ogólna charakterystyka orędzi przeznaczonych na te dni, będzie punktem wyjścia niniejszego artykułu. Następnie zostaną zarysowane szanse oraz zagrożenia dla rozwoju osoby ludzkiej wynikające z korzystania z Internetu. Stanowią one również wyzwanie dla Kościoła, dla formacji chrześcijańskiej i misji głoszenia Ewangelii. Kolejną poruszoną kwestią, będzie wirtualna przestrzeń rozumiana jako współczesny areopag, gdzie Kościół, nie tylko ma prawo, ale nade wszystko obowiązek być obecny. W konkluzji, korzystając z własnego doświadczenia, zasygnalizuję szczegółowe zagadnienie – wykorzystanie Twittera w ewangelizacji. Będzie to bardziej głos w dyskusji, niż próba ujęcia systematycznego.

1. Charakterystyka papieskich orędzi

Światowe Dni Środków Społecznego Przekazu zostały zapoczątkowane przez papieża Pawła VI w 1967 roku. Od tego czasu kolejni Biskupi Rzymu wydają specjalne orędzia. Od 1986 roku orędzia datowane są na 24 stycznia, czyli dzień liturgicznego wspomnienia św. Franciszka Salezego patrona pisarzy katolickich i dziennikarzy. Hasło samego Dnia Środków Społecznego Przekazu ogłaszane jest 29 września, w święto archaniołów Michała, Rafała i Gabriela. Ostatni z nich jest patronem radiowców. Tematem pierwszego z dwunastu orędzi Pawła VI, a zarazem hasłem Dnia było: „Środki społecznego przekazu ważnymi elementami cywilizacji”. Jan Paweł II był autorem dwudziestu siedmiu orędzi, Benedykt XVI – ośmiu. Również papież Franciszek kontynuuje tradycję tego nauczania.

Orędzia, których adresatami są zarówno odbiorcy, jak i twórcy medialnego przekazu, można uznać za swoiste kompendium zagadnień religijnych, kulturowych i etycznych z tego zakresu. Stanowią one także pewnego rodzaju historyczny zapis rozwoju mass mediów i rozumienia ich roli w życiu chrześcijan i w ewangelizacyjnej misji Kościoła. Podczas gdy Paweł VI pisał o prasie, kinie, radiu i telewizji, Jan Paweł II dodatkowo o powszechnie dostępnym zapisie audiowizualnym, komputerach i Internecie, a w nauczaniu Benedykta XVI sporo miejsca zajmują nowe technologie, duszpasterstwo w cyfrowym świecie, wraz z wykorzystaniem do tego celu portali społecznościowych. Papieskie nauczanie wpisane jest w różne konteksty wydarzeń Kościelnych oraz istotnych z punktu widzenia całej ludzkości. Tematy orędzi odnoszą się do chrześcijańskich jubileuszy i zagadnień o znaczeniu uniwersalnym. Podejmują takie kwestie jak rodzina, edukacja i wychowanie dzieci oraz młodzieży, pomoc osobom starszym. Sporo uwagi poświęcają pokojowi i jedności w świecie, dialogowi między narodami i religiami, prawom i obowiązkom człowieka, budowaniu pomostu między wiarą i kulturą⁶.

2. Internet – szanse i zagrożenia

Niemal każde dzieło ludzkiego umysłu i rąk potencjalnie zawiera różne możliwości wykorzystania. Może być użyte jako narzędzie służące dobru jednostki oraz społeczeństwa, ale także źle użyte, jako narzędzie moralnego, a nawet fizycznego zniszczenia. Do takich środków wielofunkcyjnego zastosowania zaliczają się wszystkie środki masowego prze-

⁶ Na temat właściwego posługiwania się środkami społecznego przekazu pisze również Katechizm Kościoła Katolickiego w punktach 2493-2499. Są one komentarzem do ósmego przykazania Dekalogu.

kazu, w tym Internet. Skutkiem tej ambiwalencji jest fakt, że niektórym trudno sobie wyobrazić funkcjonowanie bez dostępu do sieci internetowej, a u innych świat ten, jako nieznany „kontynent”, budzi lęk.

Jan Paweł II już pod koniec lat 80. ubiegłego wieku pisał: „Tym, których serce ogarnia niepokój wobec ryzyka nowych technologii w środkach przekazu, odpowiadam: «Nie lękajcie się». Zdając sobie w pełni sprawę, w jakiej rzeczywistości żyjemy, starajmy się głębiej ją odczytywać. W świetle wiary odkrywamy autentyczne znaki czasu. Kościół, zatroskany o człowieka, zna głębokie pragnienia rodzaju ludzkiego, pragnienia braterstwa i solidarności, pragnienia często negowane i zniekształcane, lecz niezniszczalne, bowiem zostały wyryte w sercu człowieka przez samego Boga, od którego pochodzi ludzka potrzeba komunikacji i zdolność jej rozwijania w skali całej planety”⁷. Papieskie przesłanie, ze słowami znanymi z dnia inauguracji pontyfikatu – „Nie lękajcie się” – jest zachętą do odczytywania znaków czasu i mądrej wobec nich postawy. Narzędzia umożliwiające globalną komunikację odpowiadają dialogicznej strukturze ludzkiej natury. To wręcz naturalni sojusznicy człowieka stworzonego do budowania więzi przy pomocy werbalnej i pozawerbalnej komunikacji.

Internet jest obecny wszędzie tam, gdzie dociera człowiek. Towarzyszy nam jako narzędzie pracy, podczas odpoczynku daje dostęp do wielu rozrywek, umożliwia robienie zakupów, uczniowie za jego pośrednictwem kontaktują się z nauczycielami, a wiele uczelni wyższych zrezygnowało z tradycyjnych indeksów na rzecz internetowych USOS-ów⁸. Internet służy gromadzeniu danych, zdobywaniu informacji, komunikacji między pojedynczymi osobami i społecznościami w skali wcześniej niespotykanej. W praktyce duszpasterskiej, poza zastosowaniem w komunikacji między kurią diecezjalną, a parafiami; między duszpasterzami, a parafianami, jest także miejscem służącym pomocą osobom rozeznającym powołanie. Coraz więcej kandydatów do seminariów duchownych oraz życia zakonnego czerpie wiedzę na tematy ich interesujące z Internetu⁹. Nie sposób wyliczyć wszystkich, bardziej czy mniej zorganizowanych form wewnętrzkościelnej i zewnętrznej aktywności w tej przestrzeni. Ogarnia ona także sferę ściśle duchową poprzez dostęp do stron pomagających przygotować się do liturgii, odmawiać Liturgię Godzin i powierzać intencje modlitewne np. zakoncom. Internet pozwala odsłuchiwać pliki z różnych rekolekcji, wykładów i konferencji. Na wielofunkcyjność duszpasterskiego wykorzystanie Internetu zwraca uwagę papież Benedykt XVI: „Należy z zainteresowaniem rozważyć różne formy witryn, aplikacji i sieci społecznościowych, które mogą pomóc współczesnemu człowiekowi w przeżywaniu chwil refleksji i autentycznych pytań, ale także znaleźć przestrzeń ciszy, okazje do modlitwy, medytacji lub dzielenia się Słowem Bożym. W zwierzłości krótkich wiadomości, często nie dłuższych niż werset Bi-

⁷ Jan Paweł II, *Środki społecznego przekazu w służbie braterstwa i solidarności*, Orędzie na 22. Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu, Watykan 24 stycznia 1988, p. 4.

⁸ Uniwersytecki System Obsługi Studentów.

⁹ W Wyższym Seminarium Duchownym w Pelplinie od kilku lat organizowane są dni skupienia dla potencjalnych kandydatów. Odbывая się one pod hasłem „Zostań klerykiem na trzy dni”. Ok. 50 % uczestników, o tych dniach dowiaduje się z Internetu.



Człowiek potrzebuje integralnego spojrzenia na siebie i świat, swoją przeszłość i nadzieje na przyszłość, potrzebuje intelektualnego i egzystencjalnego ogarnięcia całości. Taką możliwość daje Ewangelia i wynikająca z niej antropologia. Potrzeba zatem odpowiedniej formacji do krytycznego spotkania z natłokiem informacji. Szczególną rolę ma tu do odegrania rodzina, szkoła i Kościół.

blii, można wyrazić głębokie myśli, jeśli nikt nie zaniedbuje rozwoju swego życia wewnętrznego”¹⁰. Internet niesie więc ze sobą cały szereg pozytywnych możliwości informacyjnych oraz ewangelizacyjno-formacyjnych. Jak słusznie zauważa bp Dominique Rey: „Internet powinien nie tylko stanowić interaktywną sieć informacyjną i komunikacyjną instytucji kościelnych, ale również być postrzegany i używany jako miejsce ewangelizacji, jako nowy dziedziniec Kościoła”¹¹.

Niestety „cyfrowy kontynent” jest także miejscem ujawniania się ludzkich słabości w postaci grzechów, czy wręcz przestępstw na globalną skalę. Również nadmiar informacji, a zwłaszcza ich powierzchowny odbiór, może utrudniać człowiekowi prowadzenie głębszego życia duchowego i powodować fragmentaryzację wizji świata¹². Informacja wyłączona z szerszego kontekstu oraz zachwianie proporcji między ukazywaniem dobra i zła, grozi deformacją tej wizji. Jeden z katalogów pozytywów i negatywów „cyfrowej duchowości” został sporządzony przez dr. Stefana Meetschena, korespondenta i dziennikarza m.in. „Die Tagespost”, „Vatikan Magazin” oraz polskiego tygodnika „Idziemy”¹³. Autor dokonuje prezentacji zagadnienia, formułując odpowiedzi na trzy zasadnicze pytania:

1. Jakie znaczenie mają nowe technologie komunikacyjne dla człowieka jako jednostki?
2. Jakie znaczenie mają technologie komunikacyjne w relacjach międzyludzkich?
3. Jakie znaczenie mają nowe technologie komunikacyjne w relacji człowieka do Boga, do transcendencji, do jego życia modlitewnego i medytacyjnego?¹⁴

¹⁰ Benedykt XVI, *Milczenie i słowo drogą ewangelizacji*, Orędzie na 46. Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu, Watykan 24 stycznia 2012.

¹¹ D. Rey, *Parafio obudź się! Wyzwania nowej ewangelizacji*, tłum. K. Czaplicka, Gubin 2014, s. 68.

¹² „W społeczeństwie kakofonicznym, skazanym na zalew informacji (w nadmiernej ilości), nowe techniki nie służą już prawdziwej komunikacji, która wymaga spotkania w świecie realnym i osobistego zaangażowania”. D. Rey, *Parafio...*, dz. cyt., s. 69.

¹³ *Cyfrowa duchowość. Wskazówki dla użytkowników*, tłum. A. Meetschen, Warszawa 2013.

¹⁴ Tamże, s. 21.

Odpowiedzi wskazują na ważność Internetu z punktu widzenia technicznego, socjologicznego, kulturowego, psychologicznego, filozoficznego, teologicznego i pastoralnego. Ale także uwrażliwiają na potrzebę kształtowania postaw, przeciwdziałających zagubieniu tożsamości w gąszczu internetowej sieci. Pomocą w tym, może być „Dziesięć przykazań właściwego korzystania z mediów w erze cyfrowej”. Pierwsze z nich brzmi: „Bóg nie jest Google, On jest Tajemnicą. Ćwicz się w cierpliwości i zarezerwuj sobie odpowiednią ilość czasu na słuchanie Boga”¹⁵.

Człowiek potrzebuje integralnego spojrzenia na siebie i świat, swoją przeszłość i nadzieje na przyszłość, potrzebuje intelektualnego i egzystencjalnego ogarnięcia *całości*. Taką możliwość daje Ewangelia i wynikająca z niej antropologia. Potrzeba zatem odpowiedniej formacji do krytycznego spotkania z natłokiem informacji. Szczególną rolę ma tu do odegrania rodzina, szkoła i Kościół. Jan Paweł II pisał, że „Szczególnie młodzież szybko przystosowuje się do kultury komputerów i do ich «języka», co z pewnością stanowi powód do zadowolenia”¹⁶. Ale przystosowanie do tego „coraz mniejszego świata” przekształca się niekiedy w uzależnienie¹⁷.

Integralne funkcjonowanie człowieka w realnym świecie, wymaga zdrowego dystansu wobec świata wirtualnego. Benedykt XVI wskazuje receptę na uwolnienie się od ciągłego szumu medialnego: „Milczenie jest integralną częścią komunikacji i bez niego nie ma słów bogatych w treść. W milczeniu słyszymy i poznajemy lepiej samych siebie, rodzi się i pogłębia myśl, z większą jasnością rozumiemy to, co chcemy powiedzieć albo to, czego oczekujemy od drugiego, dokonujemy wyboru jak wyrazić siebie [...]. Tam, gdzie jest dużo wiadomości i informacji, milczenie staje się niezbędne do rozróżnienia tego, co jest ważne od tego, co jest zbędne lub drugorzędne”¹⁸. Taka postawa wymaga samozaparcia i dyscypliny. Może potrzebna jest nowoczesna forma postu ograniczającego konsumpcję przekazu medialnego?

3. Współczesny areopag

Dla Apostołów krańce ówczesnego świata były odległe, a dotarcie do nich - trudne. Dla ludzi XXI wieku mobilność nie stanowi większego problemu. Fizyczne przemieszczanie się z jednego miejsca na drugie, z jednego kontynentu na drugi, zajmuje coraz mniej czasu. A słowo i obraz są przekazywane w błyskawicznym tempie. I to już nie tylko przez media w postaci telewizji, radia i prasy, gdzie nadawca i odbiorca komunikatu są jasno zdefiniowani, ale obecnie każdy, kto ma dostęp do sieci internetowej, może być nie tylko odbiorcą, ale także nadawcą dzielącym się myślą z innymi osobami bez ograniczeń czasowych i przestrzennych.

¹⁵ Tamże, s. 168.

¹⁶ Jan Paweł II, *Misja Kościoła w erze komputerów*, Orędzie na 24. Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu, Watykan 24 stycznia 1990.

¹⁷ Por. P. Schuhler, M. Vogelgesang, *Wyłącz zanim będzie za późno. Uzależnienie od komputera i internetu*, tłum. P. Kaźmierczak, E. Sierosławska, I. Walczak, Kraków 2014.

¹⁸ Benedykt XVI, *Milczenie i słowo drogą ewangelizacji*, Orędzie na 46. Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu, Watykan 24 stycznia 2012.



Dyrektor Biura Prasowego Stolicy Apostolskiej ks. Federico Lombardi komentując założenie konta Benedykta XVI na Twitterze, powiedział: „świat nie zostanie zbawiony dzięki tweetom. Ale pośród miliarda ochrzczonych i 7 miliardów ludzi na świecie, do niektórych Papież będzie mógł dotrzeć właśnie tą drogą, przekazać im słowo, iskrę mądrości, którą będą mogli nosić w sercu i dzielić się z przyjaciółmi na Twitterze. Jest to po prostu nowa forma posługi Ewangelii”.

Jak dla Apostołów miejscem głoszenia Ewangelii był ateński areopag, tak dla współczesnych apostołów jednym z miejsc głoszenia Słowa Bożego może być areopag wirtualny. W encyklice „o stałej aktualności posłania misyjnego” Jan Paweł II pisał: „Pierwszym «areopagiem» współczesnym jest świat środków przekazu, który jednoczy ludzkość o czyni z niej, jak się określa «światową wioskę»”¹⁹. Podobną myśl wyraża Benedykt XVI: „W pierwszych latach Kościoła apostołowie wraz z uczniami szerzyli Dobrą Nowinę w świecie grecko-rzymskim. W tamtych czasach, aby ewangelizacja mogła być skuteczna, należało wnikliwie zrozumieć kulturę i obyczaje ówczesnych ludów pogańskich, żeby móc dotrzeć do ich serc i umysłów. Podobnie i dziś głoszenie Chrystusa w świecie nowych technologii, wymaga dogłębnego ich poznania, aby móc je potem odpowiednio wykorzystać. Szczególnie do was, młodych, którzy z naturalną niemal łatwością posługujecie się tymi nowymi środkami komunikacji, należy zadanie ewangelizacji tego «cyfrowego kontynentu». Z entuzjazmem głoscie Ewangelię waszym rówieśnikom!”²⁰. Papieska zachęta do obecności świadków Chrystusa na cyfrowym areopagu, uwzględnia inkulturację. Oprócz języka i formy wyrazu dotyczy ona interaktywności – „otwartej przestrzeni publicznej, w której ludzie dzielą się swoimi pomysłami, informacjami, opiniami i gdzie mogą również powstawać nowe więzi i formy wspólnoty”²¹.

¹⁹ Jan Paweł II, Encyklika *Redemptoris missio*, Rzym 7 grudnia 1990, p. 37. Jan Paweł II wielokrotnie nawiązywał do symbolu areopagu w orędziach na Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu.

²⁰ Benedykt XVI, *Nowe technologie, nowe relacje. Trzeba rozpowszechniać kulturę szacunku, dialogu i przyjaźni*, Orędzie na 43. Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu, Watykan 24 stycznia 2009.

²¹ Benedykt XVI, *Portale społecznościowe: bramy prawdy i wiary; nowe przestrzenie dla ewangelizacji*, Orędzie na 47. Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu, Watykan 24 stycznia 2013; por. K. Ołdakowski, *Nowe media w służbie ewangelizacji*, <http://signis.pl/nowe-media-w-sluzbie-ewangelizacji/> z 14.04.1013, (dostęp: 20.03.2015).

W orędziu wydanym trzy lata wcześniej Benedykt XVI zwrócił się z apelem do kapłanów: „Ponownie zachęcam, byście w mądry sposób wykorzystywali te wyjątkowe możliwości, jakie daje współczesna komunikacja. Niech Pan uczyni z was żarliwych głosicieli Dobrej Nowiny także na nowej «agorze», jaką stworzyły dzisiejsze środki przekazu”²². Odpowiedzią na te apele, oprócz zaangażowania duszpasterzy i świeckich na cyfrowym areopagu, są różne krajowe i zagraniczne inicjatywy intelektualnego zmierzania się omawianymi zagadnieniami. I tak w październiku 2013 roku odbyło się w Obrze sympozjum, którego przedmiotem były nowe wyzwania ewangelizacyjne, w tym Facebook i Twitter jako miejsca działalności misyjnej Kościoła²³. W kwietniu 2014 roku w Madrycie miał miejsce I Kongres Ewangelizacji przez Internet²⁴. Wśród tematów pojawiły się zagadnienia z cyberteologii, szukano nowych sposobów głoszenia Ewangelii w Internecie. 1 grudnia 2014 roku na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Opolskiego odbyła się konferencja: „Kościół @ Internet”²⁵. To tylko niektóre z inicjatyw podejmowanych w celu pogłębienia refleksji o możliwości wykorzystania w ewangelizacji współczesnych narzędzi komunikacji²⁶.

Dla teologii ze swej istoty zajmującej się Słowem Bożym ważnym zagadnieniem jest język jakim to Słowo jest komunikowane podczas głoszenia kerygmatu, w liturgii i wieloaspektowym dialogu. Pojawia się w związku z tym pytanie o zależność między językiem a technologią²⁷, między słowem a obrazem. Benedykt XVI pisał: „Również w świecie internetu, dzięki któremu na milionach monitorów mogą pojawiać się miliardy obrazów na całym świecie, powinno być widoczne oblicze Chrystusa i słyszalny Jego głos, «bowiem tam, gdzie nie ma miejsca dla Chrystusa, nie ma go również dla człowieka»”²⁸. Kolejni papieże w przepowiadaniu Ewangelii, korzystają ze współczesnych areopagów. W ostatnich latach tymi miejscami przepowiadania Słowa są między innymi konta na Facebooku i Twitterze²⁹. Wpisy tam zawarte docierały do milionów ludzi na całym świecie. Dyrektor Biura Prasowego Stolicy Apostolskiej ks. Federico Lombardi komentując założenie konta Benedykta XVI na Twitterze, powiedział: „świat nie zostanie zbawiony dzięki tweetom. Ale pośród miliarda ochrzczonych i 7 miliardów ludzi na świecie, do niektórych Papież będzie mógł dotrzeć wła-

²² Benedykt XVI, *Kapłan i duszpasterstwo w cyfrowym świecie: nowe media w służbie Słowa*, Orędzie na 44. Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu, Watykan 24 stycznia 2010.

²³ Por. O *Facebooku jako miejscu ewangelizacji – sympozjum w Obrze*, <http://nowaewangelizacja.org/o-facebooku-jako-miejscu-ewangelizacji-symopozjum-w-obrze/> (dostęp: 20.03.2015).

²⁴ <http://congreso.imision.org/> (dostęp: 20.03.2015).

²⁵ *Konferencja: Kościół @ internet* z 21.11.2014, <http://www.uni.opole.pl/page/292/konferencja-koscio-l-internet> (dostęp: 25.03.2015).

²⁶ W odniesieniu do tych tematów na uwagę zasługują systematycznie badania prowadzone na wydziałach teologicznych i wydawanie pism naukowych, w tym od 2010 roku Kwartalnika Naukowego „Kultura Media Teologia”.

²⁷ Por. J. Grzenia, *Komunikacja językowa w Internecie*, Warszawa 2012, s. 52-55.

²⁸ Benedykt XVI, *Adhortacja Verbum Domini*, Rzym 30 września 2010, p. 113.

²⁹ *Przewodniczący Episkopatu na Twitterze odpowie na pytania internautów*, <http://nowaewangelizacja.org/przewodniczacy-episkopatu-na-twitterze-odpowie-na-pytania-internautow/> (dostęp: 20.03.2014).



Papież Franciszek zachęca do „wyjścia z własnej wygody i zdobycia się na odwagę, by dotrzeć na wszystkie peryferie potrzebujące światła Ewangelii”. Do takich peryferii można zaliczyć również świat Twittera.

śnie tą drogą, przekazać im słowo, iskrę mądrości, którą będą mogli nosić w sercu i dzielić się z przyjaciółmi na Twitterze. Jest to po prostu nowa forma posługi Ewangelii”. Papież Franciszek również wykorzystuje to miejsce zamieszczając tweety w różnych językach³⁰.

Twitter jest formą minibloga, na którym jeden wpis może zawierać maksymalnie 140 znaków³¹. Dla porównania jeden SMS to maksymalnie 160 znaków. Te ograniczenia zmuszają do kondensacji treści w niewielu słowach. Nieco żartobliwie możemy zauważyć, że koresponduje to, ze wskazaniami papieża Franciszka z adhortacji *Evangelii gaudium*. W odniesieniu do homilii Papież pisze: „powinna być krótka i powinna unikać sprawiania wrażenia, że jest jakąś konferencją lub lekcją”³². Oczywiście homilia nie może ograniczyć się do jednego czy dwóch zdań. I zazwyczaj się nie ogranicza. Tym niemniej myśl wyrażona w krótkiej formie, odpowiada Wcieleniu Słowa. „Bóg krótkim uczynił swe słowo, skrócił je» (por. Iz 10, 23; Rz 9, 28). (...) Sam Syn jest Słowem, Logosem. Odwieczne Słowo stało się małe – tak małe, że zmieściło się w żłobie. Stało się dzieckiem, aby Słowo było dla nas uchwytne”³³.

4. Przykład ewangelizacji przez Twittera

Konkludując odniosę się do własnego doświadczenia obecności na Twitterze oraz do współadministrowania profilu @duchowni. Osobiste konto – @Janusz1967 założyłem pod koniec października 2012 roku. Wpierw, aby czytać papieskie wpisy, a następnie także umieszczać własne. Mają one formę krótkich medytacji odnoszących się do czytań

³⁰ Profil w języku polskim – @Pontifex_pl.

³¹ We wstępie do książki *Twitter. Sukces komunikacji w 140 znakach. Tajemnice narracji dla firm, instytucji i liderów opinii*, Gliwice 2015, E. Mistewicz pisze: „Twitter to najbardziej charakterystyczne medium nowych czasów: medium posttelewizyjne, postradiowe, postgazetowe. Medium, które jednocześnie jest portalem informacyjnym, lepszej generacji serwisem SMS, systemem alarmowym, gdy dzieje się coś ważnego w naszym mieście bądź świecie, czatem pomiędzy użytkownikami, wyszukiwarką tendencji, trendów, opinii, miejscem publikacji i promowania prac, wypowiedzi, nagrań, zdjęć, klasycznym serwisem społecznościowym z elementami – dla czegoż by nie – znajdowania najbardziej kreatywnych współpracowników po wsłuchaniu się w ich opowieści”. s. 7.

³² Franciszek, Adhortacja *Evangelii gaudium*, Rzym 24 listopada 2013, p. 138.

³³ Benedykt XVI, Adhortacja *Verbum Domini*, p. 12. Ks. Federico Lombardi w ten sposób pisze o twittach: „140 znaków to niemało. Zmieści się tam większość wersetów Ewangelii. Błogosławieństwa są jeszcze krótsze. Zwięzłość nikomu nie zaszkodzi. Od wieków wiemy, że słowo Jezusa, które usłyszymy o poranku, a potem nosimy w sercu i rozważamy, może być wsparciem na cały dzień, a nawet życie”. Ks. F. Lombardi: *Twitter nie zbawi świata*, <http://nowaewangelizacja.org/ks-f-lombardi-twitter-nie-zbawi-swiate/> (dostęp: 20.03.2015).

liturgicznych z dnia wpisu. Są wśród nich także refleksje nad aktualnymi wydarzeniami kościelnymi i społeczno-politycznymi. Po dwóch i pół roku od założenia konta, około trzech tysięcy osób na stałe je obserwuje. Natomiast profil @duchowni został utworzony w styczniu 2013 roku. Jest on administrowany przez kilku kapłanów diecezjalnych i zakonnych, mieszkających w Polsce i we Włoszech, pracujących w parafiach i posługujących w różnych kościelnych instytucjach. Pod koniec marca 2015 roku konto liczyło około trzech i pół tysiąca obserwujących.

Administratorzy konta @duchowni, w większości przypadków wcześniej nie znali się osobiście³⁴. Mimo tego, niemal od samego początku podejmowali wspólne działania celem dotarcia z Ewangelią do jak najliczniejszej grupy osób. W Wielkim Poście 2013 roku, przeprowadzone zostały swoiste rekolekcje na Twitterze (#TTrekolekcje). Wziął w nich udział abp Józef Michalik³⁵, który wraz z innymi biskupami, księżmi i siostrami zakonnymi systematycznie zamieszczał duchowe tweety. W maju tegoż samego roku, administratorzy profilu zaprosili internautów do komentowania tytułów maryjnych zawartych w Litani Loretanńskiej (#majówka)³⁶, a w ostatnim tygodniu adwentu, tweety zachęcające do duchowego przeżywania Bożego Narodzenia (#budzik). O tych inicjatywach pisała Katolicka Agencja Informacyjna i liczne portale internetowe, również niekatolickie. Inicjatywą podjętą z okazji Roku Życia Konsekwowanego, na początku lutego 2015 roku, było przybliżenie bogactwa charyzmatów osób oddających swe życie na wyłączną służbę Bogu. Z zaproszenia do akcji (#ŻyćBardziej) skorzystało wiele osób zakonnych. Poza tym, @duchowni uczestniczą w działaniach pomagających przygotować się do liturgii niedzielnej (#JutroNiedziela i #kazanie).

Ze specyfiki otwartych profili wynika trudność w zdefiniowaniu odbiorcy. Wśród czytelników tweetów są osoby wierzące, poszukujące, zachowujące krytyczny dystans wobec nauczania Kościoła, i zdecydowanie sprzeciwiające się jemu. Są również chrześcijanie z krajów gdzie wyznawanie wiary wiąże się z dużymi ograniczeniami, aż po męczeństwo włącznie. Wśród indywidualnych użytkowników Twittera liczną grupę stanowią naukowcy, politycy, aktorzy, dziennikarze, przedsiębiorcy, a także około 400 polskich kapłanów i siostr zakonnych³⁷.

³⁴ Zmieniło się to pod koniec listopada 2014 roku. W Europejskim Centrum Komunikacji i Kultury w Warszawie odbyło się dwudniowe spotkanie administratorów tego konta. *Warszawa: jak być @duchownym w wirtualnym świecie?* z 29.11.2014, <http://www.idziemy.com.pl/media/warszawa-jak-byc-duchownym-w-wirtualnym-swiecie/> (dostęp: 25.03.2015).

³⁵ Ks. abp Józef Michalik za pośrednictwem Twittera dzielił się refleksjami z synodu biskupów nt. nowej ewangelizacji. Kilkakrotnie także odpowiadał na czacie na pytania internautów. Por. <http://nowaewangelizacja.org/przewodniczacy-episkopatu-na-twitterze-odpowie-na-pytania-internautow/> (dostęp: 20.03.2015).

³⁶ O tych inicjatywach jako formach wykorzystania Internetu w ewangelizacji mówiła dr hab. Monika Przybysz, medioznawca w wywiadzie z Radkiem Molendą: „Przykładem jest aktywność kapłanów na profilu @duchowni na Twitterze. Rozproszeni po wielu ośrodkach w Polsce, stworzyli między innymi wirtualne rekolekcje oraz majówkę w newsowym portalu społecznościowym. Jak widać, można „ćwierkać” [tweetować – przyp. red.] o Matce Bożej albo w formie newsa głosić Ewangelię”. *Duchowni w mediach - wywiad R. Molendy z dr hab. Moniką Przybysz*, <http://www.idziemy.pl/media/duchowni-w-mediach13247/1/> (dostęp: 20.03.2015).

Papież Franciszek zachęca do „wyjścia z własnej wygody i zdobycia się na odwagę, by dotrzeć na wszystkie peryferie potrzebujące światła Ewangelii”³⁸. Do takich peryferii można zaliczyć również świat Twittera. Umożliwia on przekazywanie spojrzenia na sprawy moralne, społeczne i polityczne w świetle nauki Chrystusa. Dynamika tego medium wymaga szybkiej reakcji. W trakcie różnych dyskusji wielu użytkowników Twittera oczekuje prostej i konkretnej odpowiedzi na pytania o stanowisko Kościoła. Wchodząc w interakcje, proszą również o modlitwę i radę bardziej prywatną.

Nawet najlepsze narzędzie internetowej komunikacji nie zastąpi realnego świata. Pozytywne jest, że osobom utrzymującym kontakty przez portale społecznościowe, nie wystarcza samo funkcjonowanie w wirtualnym świecie. Coraz większą popularnością cieszą się np. Tweetupy - spotkania w realnym świecie ludzi znających się z Twittera. Bywa, że przeobrażają się one w kontakty *stricte* duszpasterskie, z posługą sakramentalną włącznie³⁹.

Kościół musi być tam, gdzie jest człowiek szukający spotkania ze Słowem. Jego Wcielenie umożliwiło ponadczasową dostępność. Misją zatem, którą wszyscy i w każdym miejscu możemy pełnić jest dzielenie się radością Ewangelii. W czasach apostoelskich sieci rybackie, a dziś sieć internetowa, staje się symbolem apostołów cyfrowego kontynentu. ■

BIBLIOGRAFIA:

Benedykt XVI, Adhortacja *Verbum Domini*, Rzym 30 września 2010.

Benedykt XVI, *Kapłan i duszpasterstwo w cyfrowym świecie: nowe media w służbie Słowa*, Orędzie na 44. Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu, Watykan 24 stycznia 2010.

Benedykt XVI, *Milczenie i słowo drogą ewangelizacji*, Orędzie na 46. Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu, Watykan 24 stycznia 2012.

Benedykt XVI, *Nowe technologie, nowe relacje. Trzeba rozpowszechniać kulturę szacunku, dialogu i przyjaźni*, Orędzie na 43. Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu, Watykan 24 stycznia 2009.

Benedykt XVI, *Portale społecznościowe: bramy prawdy i wiary; nowe przestrzenie dla ewangelizacji*, Orędzie na 47. Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu, Watykan 24 stycznia 2013.

Duchowni w mediach - wywiad R. Molendy z dr hab. Moniką Przybysz, <http://www.idziemy.pl/media/duchowni-w-mediach13247/1/> (dostęp: 20.03.2015).

³⁷ Mimo iż przekrój społeczny użytkowników Internetu zmienia się, wciąż jednak zdecydowaną większość stanowią ludzie młodzi. Por. J. Grzenia, *Komunikacja językowa w Internecie*, Warszawa 2012, s. 47.

³⁸ Franciszek, Adhortacja *Evangelii gaudium*, Rzym 24 listopada 2013, p. 20.

³⁹ W roku 2014, odbyły się w Wyższym Seminarium Duchownym w Pelplinie dni skupienia dla mężczyzn. Inicjatywa zrodziła się za pośrednictwem Twittera. W tym roku przygotowywana jest kolejna ich edycja.

- Franciszek, Adhortacja *Evangelii gaudium*, Rzym 24 listopada 2013.
- Grzenia J., *Komunikacja językowa w Internecie*, Warszawa 2012.
- <http://congreso.imision.org/> (dostęp: 20.03.2015).
- Jan Paweł II, Encyklika *Redemptoris missio*, Rzym 7 grudnia 1990.
- Jan Paweł II, *Misja Kościoła w erze komputerów*, Orędzie na 24. Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu, Watykan 24 stycznia 1990.
- Jan Paweł II, *Środki społecznego przekazu w służbie braterstwa i solidarności*, Orędzie na 22. Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu, Watykan 24 stycznia 1988.
- Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 1994.
- Konferencja: *Kościół @ internet* z 21.11.2014, <http://www.uni.opole.pl/page/292/konferencja-kosciol-internet> (dostęp: 25.03.2015).
- Ks. F. Lombardi: *Twitter nie zbawi świata*, <http://nowaewangelizacja.org/ks-f-lombardi-twitter-nie-zbawi-swiate/> (dostęp: 20.03.2015).
- Meetschen S., *Cyfrowa duchowość. Wskazówki dla użytkowników*, tłum. A. Meetschen, Warszawa 2013.
- Mistewicz E., *Twitter. Sukces komunikacji w 140 znakach. Tajemnice narracji dla firm, instytucji i liderów opinii*, Gliwice 2015,
- O Facebooku jako miejscu ewangelizacji – symposium w Obrze*, <http://nowaewangelizacja.org/o-facebooku-jako-miejscu-ewangelizacji-symposium-w-obrze/> (dostęp: 20.03.2015).
- Olśdakowski K., *Nowe media w służbie ewangelizacji*, <http://signis.pl/nowe-media-w-sluzbie-ewangelizacji/> z 14.04.2013, (dostęp: 20.03.2015).
- Papieska rada ds. Środków Społecznego Przekazu, *Etyka w Internecie*, http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WR/rady_pontyfikalne/r_komunik_spol/internet_etyka_22022002.html# (dostęp: 15.03.2015).
- Papieska rada ds. Środków Społecznego Przekazu, *Kościół a Internet*, http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WR/rady_pontyfikalne/r_komunik_spol/kosciol_internet_22022002.html# (dostęp: 15.03.2015).
- Pius XII, *Miranda prorsus*, Rzym 8 września 1957.
- Przewodniczący Episkopatu na Twitterze odpowie na pytania internautów*, <http://nowaewangelizacja.org/przewodniczacy-episkopatu-na-twitterze-odpowie-na-pytania-internautow/> (dostęp: 20.03.2014).
- Rey D., *Parafio obudź się! Wyzwania nowej ewangelizacji*, tłum. K. Czaplicka, Gubin 2014.
- Schuhler P., Vogelgesang M., *Wyłącz zanim będzie za późno. Uzależnienie od komputera i internetu*, tłum. P. Kaźmierczak, E. Sierosławska, I. Walczak, Kraków 2014.
- Sobór Watykański II. Konstytucje, dekryty, deklaracje*, tekst polski – nowe tłumaczenie, red. M. Przybył, Poznań 2002.
- Storia del Pontificio Consiglio delle Comunicazioni Sociali* z 15.12.2011,

<http://www.pccs.va/index.php/it/aboutus-it/storiadelpccs-it> (dostęp: 15.03.2015).

Warszawa: jak być @duchownym w wirtualnym świecie? z 29.11.2014, <http://www.idziemy.com.pl/media/warszawa-jak-byc-duchowny-m-w-wirtualnym-swiecie/> (dostęp: 25.03.2015).

Artykuł stanowi zaktualizowaną i poszerzoną wersję wstępu do książki *Ewangelia na Twitterze*, Pelplin 2014.

O AUTORZE:

Ks. dr Janusz Chyła, teolog-dogmatyk, wicerektor Wyższego Seminarium Duchownego w Pelplinie, adiunkt na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu. Opublikował m.in. książki: *Jezus Chrystus Jana Pawła II*, *Siedem znaków Paschy i Ewangelia na Twitterze*. Jest autorem ponad stu artykułów naukowych i popularnonaukowych. Jego profil - @Janusz1967 zaliczony został przez Eryka Mistewicza do 100 najciekawszych kont na Twitterze w Polsce. Kontakt do Autora: jchyla@umk.pl.

*Marton Demeter, PhD.,
Károli Gáspár University of the Reformed Church in Hungary, Faculty of Humanities*

Prolegomena to an Analytic Theology of Holy Images.

The visual aspects of faith and philosophical analysis

ABSTRACT:

THIS PAPER PROPOSES A PROLEGOMENA TO AN ANALYTIC THEOLOGY OF HOLY IMAGES. FOR THIS END, WE WILL CONSIDER SOME HISTORICAL AND EPISTEMOLOGICAL FACTS AS REGARDS PHILOSOPHICAL ANALYSIS AND ANALYTIC THEOLOGY, AND THEN WE WILL CONFER ABOUT THEIR RELATIONS TO IMAGES. FINALLY, WE WILL TRY TO UNFOLD THE LOGICAL STRUCTURE OF HOLY ICONS, AND, AS AN OBJECT-LESSON, WE WILL EXPLICATE THE PROBLEM OF IDOLATRY BY MEANS OF OUR PRECEDING CONSIDERATIONS.

KEYWORDS:

THEOLOGY, VISUALITY, HOLY IMAGE

Even a not too deep analysis of the corresponding literature could easily convince us that analytic theologians have been negligent of Holy Images up to now. To illustrate this point, we could refer to some of recent textbooks on analytic theology.¹ In this corpus, we could find papers on the history of analytic theology, on its scientific position and, of course, analytic approaches of theological problems are also frequently occurred, but the authors show very little interest in images. Indeed, the problem of Holy Images has not been mentioned at all.² Nevertheless, in consideration of the attitude of analytic philosophy and western theology as regards images, the above mentioned phenomena are everything but surprising.

1. On the desiderata of an analytic theology of Holy Images

First, as it is well known, analytic philosophy is inherently language-based with all of its consequences. The relation between philosophy and language could be imagined, as Searl proposes, at least in two ways.

„I distinguish between the philosophy of language and linguistic philosophy. Linguistic philosophy is the attempt to solve particular philosophical problems by attending to the ordinary use of particular words or other elements in a particular language. The philosophy of language is the attempt to give philosophical illuminating descriptions of certain general features of language, such as reference, truth, meaning and necessity...”³

The above delineated distinction, which determined the differences between Oxford Philosophy and Cambridge Philosophy for decades, pertains to serious philosophical consequences. Linguistic philosophy presupposes that the analysis of ordinary languages is the premium method that could lead us to the recognition and resolution of age-old philosophical problems (Wittgenstein accounted philosophy as therapy in this sense). The philosophy of language presupposes that our most important philosophical concepts such as 'truth', 'reference' or 'meaning' should be conceived in linguistic context, moreover, according to the radical interpretations, they are linguistic entities. It is evident that regarding 'truth' as a linguistic entity is very beneficial for the logical foundation of language but this conception spectacularly breaks with the traditional philosophical approach (though alternative theories of truth had been certainly existed before the emergence of analytic philosophy). Therefore, it is not a surprise that analytic philosophers have been slightly concerned with typically non-linguistic entities such as pictures (a few exceptions will be mentioned later).

¹ Crisp, O.D. – Rea, M.C. (eds) (2009) *Analytic Theology. New Essays in the Philosophy of Theology*. Oxford University Press.

² Harris, H.A. – Insole, C.J. (eds) (2005) *Faith and Philosophical Analysis. The Impact of Analytical Philosophy on the Philosophy of Religion*. Ashgate.

³ Searl, John (1969) *Speech Acts. An Essay in the Philosophy of Language*. Cambridge University Press, pp. 3-4.

Second, from the very beginning, analytic philosophy has regarded mathematics as the ideal science. However, it is well known that, until the end of the 20th century, or more precisely, until the emergence of computer science and its visualization capacities, the application of pictures (diagrams, graphs or projective figures) had been qualified as unreliable method compared to analysis. Mancosu, who draws a critical analysis of the mathematical application of pictures claims⁴ that the epistemic status of visualizations is still queried in mathematics albeit a few exceptions could be found.⁵ Among mathematicians, proving by pictorial representations and visualizations is admissible mainly in fractal theory and differential geometry, but, as Barwise and Etchemendy points out⁶, the application of pictures in the context of mathematical proving is still a heretic idea. As regard logic, we could say that, at least since Frege, modern logic is conceived as symbolic entity in spite of the fact that the Fregeian *Begriffsschrift*⁷ is an inherently graphical system. Moreover, even though logic diagrams as alternatives to symbolic logical systems constitute an independent discipline today (diagrammatic reasoning), discussions on logic diagrams are absolutely neglected in analytic philosophy. Sun-Joo Shin⁸ draws a preeminent recapitulation of this topic.

In a few words, we could say that analytic philosophy with its close interrelation with language on the one hand, and mathematics on the other hand necessarily omitted discussions on pictures. Thus, while logics, linguistics and the philosophy of language seems to be reossified in the smelter of analytic philosophy, pictures sink out of sight.

Now consider the second term of the complex expression 'analytic theology'. Analytic theology itself is characteristically western in nature and seemingly, it has not considerable intellectual relations with Eastern Christianity. However, the questions of the epistemic and ontological status of images are typically problematized in eastern orthodox theology, or, strictly speaking, they are considered as fundamental theological problems. While the discussion on holy images is relatively marginal in the West, an orthodox theological treatise without reference to Holy Icons is almost irrepresentable. Of course, the orthodox concept of 'Icon' should not be confused with the western concept of holy images because the orthodox 'Icon' is basically a Christological concept from which the Holy Icons, as sacred objects, could be conceptually derived by participation, therefore they stand on the same level of certitude as Holy Scriptures. On the other hand, ordinarily, holy images are considered from a didactical or aesthetical point of view in the West. This basic

⁴ Mancosu et al (2005) *Visualization, Explanation and Reasoning Style in Mathematics*. Springer.

⁵ Needham, T. (1997) *Visual Complex Analysis*, Clarendon Press, Oxford., Fomenko, A. (1994) *Visual Geometry and Topology*, Springer Verlag, Berlin.

⁶ Barwise, J. - Etchemendy, J. (1996) *Visual Information and Valid Reasoning*, in Allwein, G. and Barwise, J. (1996).

⁷ Frege, Gottlob (1879) *Begriffsschrift: eine der arithmetischen nachgebildete Formelsprache des reinen Denkens*. Halle.

⁸ Sun-Joo Shin (2002) *The iconic logic of Peirce's graphs*. The MIT Press., Sun-Joo Shin (2006) *The Logical Status of Diagrams*. 2nd ed., Cambridge University Press.

difference has so deep theological, philosophical and cultural roots that we could not analyze the causes of it in this short paper. As regard cultural and historical differences, it need not to be explicated that analytic philosophy as a typical anglo-saxon discipline hardly takes root in the culture of orthodox clime (Maxim Lebedev is a late exception). Of course, it does not mean that there are no eastern orthodox analytic philosophers from the west: Richard Swinburne is a distinguished example.

The above mentioned parameters keep away the theology of the Icons from analytic theology nearly with the force of necessity. It should be mentioned here the works of Pavel Florensky who was the only one orthodox theologian who handled analytical and logical problems. He procreated remarkable writings both as a mathematician and as a theologian, but the most important of them are decidedly his *The Pillar and Ground of Truth*⁹, where he poses serious mathematical, logical and philosophical problems in the context of theological questions. It cannot be overemphasized that Florensky was an educated mathematician, a professor of mathematics and physics and a qualified theologian, a clerk in holy orders (and later a New Martyr) who studied exceptionally deep and essential philosophical and logical problems while he continuously paid regard to the limits of philosophical analysis. I think that Pavel Florensky is worth considering not just as the first and maybe the sole eastern analytic philosopher, but also as a forerunner of analytic theology.

Images and Analytic Philosophy

As it has been formerly mentioned, the questions as regards images had been already thematized in the history of analytic philosophy at least for a short time. Of course, this tematization was not unprecedented: in the first instance, Charles S. Peirce, the notable philosopher, mathematician and logician should be mentioned.

First of all, Peirce was the founder of modern semiotics and he introduced the famous icon/index/symbol trichotomy of signs. Albeit all three terms have been defined in many ways by Peirce, we should concentrate here on those definitions where the most essential distinctions between icons and symbols are clearly elucidated.

„I had observed that the most frequently useful division of signs is by trichotomy into firstly Likenesses, or, as I prefer to say, *Icons*, which serve to represent their objects only in so far as they resemble them in themselves; secondly, *Indices*, which represent their objects independently of any resemblance to them, only by virtue of real connections with them, and thirdly *Symbols*, which represent their objects, independently alike of any resemblance or any real connection, because dispositions or factitious habits of their interpreters insure their being so understood.”¹⁰

⁹ Florensky, P (2004) *The Pillar and Ground of Truth: an Essay on Orthodox Theodicy in Twelve Letters*. Princeton University Press [*Sztolp i utverzsgyenyije isztyini*. M., 1914.]

¹⁰ Peirce, C.S. (1909) *The Essential Peirce. Selected Philosophical Writings*. Vol. 1 (1867-1893), edited by Nathan Houser & Christian Kloesel, 1992, vol. 2 (1893-1913), edited by the Peirce Edition Project, 1998.

"... an analysis of the essence of a sign, (stretching that word to its widest limits, as *anything which, being determined by an object, determines an interpretation to determination, through it, by the same object*), leads to a proof that every sign is determined by its object, either first, by partaking in the characters of the object, when I call the sign an *Icon*; secondly, by being really and in its individual existence connected with the individual object, when I call the sign an *Index*; thirdly, by more or less approximate certainty that it will be interpreted as denoting the object, in consequence of a habit (which term I use as including a natural disposition), when I call the sign a *Symbol*."¹¹

Now the difference between a symbol and an icon is quite clear: in the case of the former, the sign refers to its object by convention, while in the case of the latter, the sign refers to its object by resemblance or by partaking in the characters of the object. A bit more formally:

- (1) If in a conventional language L the representation s signifies the entity O , then s is the symbol of O in L , and O is the object of s in L .
- (2) If for entities i and O it holds that $j(i)$ and $j(O)$ then I and O partake in ϕ , and i, O resembles each other in j . If i is a representation and O is an object, then i is an icon of O in j .

From the definitions (1)-(2) it follows that the main difference between icons and symbols is that symbols are basically linguistic entities while icons are not necessarily, because j could be any perceptual (or, as in the case of logical icons: logical) property.

On the other hand, Peirce was the one who developed iconic logical systems which have the same representational force as first order logical languages. His, so called, existential graphs should be considered as the prototypes of modern diagrammatic reasoning systems.¹²

Now we should mention Nelson Goodman's famous *Languages of Art*.¹³ It was not just the first analytical work dedicated to the problem of images but maybe the most influential writing on this topic up to now. Since *Languages of Art* had posed almost every problem that was analyzed by later analytical philosophers, we should

Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press. Vol 2:460-461.

¹¹ Peirce, C.S. (1906) *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, 8 volumes, vols. 1-6, eds. Charles Hartshorne and Paul Weiss, vols. 7-8, ed. Arthur W. Burks. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1931-1958. Vol 4:531.

¹² Roberts, Don D. (1973) *The Existential Graphs of Charles S. Peirce*. Walter de Gruyter., SOWA, John (1984) *Conceptual Structure: Information Processing in Mind and Machine*. Reading, MA: Addison-Wesley., Sun-Joo Shin (2002) *The iconic logic of Peirce's graphs*. The MIT Press., Sun-Joo Shin (2006) *The Logical Status of Diagrams*. 2nd ed., Cambridge University Press.

¹³ Goodman, Nelson (1968): *Languages of Art*. The Bobbs-Merrill Co. Inc.



Analytic theology itself is characteristically western in nature and seemingly, it has no considerable intellectual relations with Eastern Christianity. However, the questions of the epistemic and ontological status of images are typically problematized in eastern orthodox theology, or, strictly speaking, they are considered as fundamental theological problems.

dwel on Goodman's book a bit longer. For example, consider his first distinction between the relational properties of resemblance and representation.

„An object resembles itself to the maximum degree but rarely represents itself; resemblance, unlike representation, is reflexive. Again, unlike representation, resemblance is symmetric: B is as much like A as A is like B, but while a painting may represent the Duke of Wellington, the Duke does not represent the painting"¹⁴

A bit more formally:

- (3) For every x, y: if R is the relation of resemblance then xRx and yRy and if xRy then yRx
- (4) For every x,y: if R is the relation of representation then $\neg R(xRx)$ and $\neg R(yRy)$ and it is not the case that if xRy then yRx

With modal operators (3)-(4) could be written as (5)-(6) shows.

- (5) $(\forall x \forall y) \Box(xRx) \Box(yRy) \Box xRy \Box(yRx)$
- (6) $(\forall x \forall y) \neg \Box(xRx) \neg \Box(yRy) \Box xRy \Box \neg \Box(yRx)$

After presenting the differences between resemblance and representation, Goodman introduces a few way of signification by which pictures could be related to their references. For example, in the case of denotation we could speak of a relation between a picture and an object.

„A picture that represents like a passage that describes an object refers to and, more particularly, denotes it [...] If the relation between a picture and what it represents is thus assimilated to the relation

¹⁴ Ibid. p. 4.

between a predicate and what it applies to, we must examine the characteristics of representation as a special kind of denotation.”¹⁵

- (7) A picture i denotes (R_d) its object O if i is O in the sense that $R_d \langle i, O \rangle$ could be read extensionally.

There are also significations where a picture signifies neither an object, nor a set of objects but the elements of a given class individually.

„... a picture, like a predicate, may denote severally the members of a given class. A picture accompanying a definition in a dictionary is often such a representation, not denoting uniquely some one eagle, say, or collectively the class of eagles, but distributively eagles in general.”¹⁶

Let's call the signification of this kind distributive denotation (R_{dis}).

- (8) A picture i distributive-denotes its objects $o_{i...n}$ if $R_{dis} \langle i, ((o_i, o_j, \dots, o_n) \in O) \rangle$ could be read extensionally.

According to Goodman, representations could be conceived without any denotata. In these cases pictures signify labels: they should be read intensionally. Let's call the signification of this kind intensional signification (R_{int}).

„Other representations have neither unique nor multiple denotation. What, for example, do pictures of Pickwick or of a unicorn represent? They do not represent anything; they are representations with null denotation. The simple fact is that much as most pieces of furniture are readily sorted out as desks, chairs, tables, etc., so most pictures are readily sorted out as pictures of Pickwick, of Pegasus, of a unicorn, etc., without reference to anything represented. What tends to mislead us is that such locutions as "picture of" and "represents" have the appearance of mannerly two-place predicates and can sometimes be so interpreted. But "picture of Pickwick" and "represents a unicorn" are better considered unbreakable one-place predicates, or class-terms, like "desk" and 'table'.”¹⁷

- (9) A picture i intensionally signifies (R_{int}) its object O if i is O in the sense that $R_{int} \langle i, O \rangle$ could be read intensionally.

¹⁵ Ibid. p. 5.

¹⁶ Ibid. p. 21.

¹⁷ Ibid. p. 21.

In the case of intensional signification we could say that representations signify labels (concepts, classes). Then, strictly speaking, representations here will not relate to any objects but relate to a (possibly empty) set. For example, we could find the related extensions (objects) for the set with the label 'man', but we could not do the same with label 'Pegasus'. In other cases pictures could 'represent-as' their objects.

„The locution "represents . . . as" has two quite different uses. To say that a picture represents the Duke of Wellington as an infant, or as an adult, or as the victor at Waterloo is often merely to say that the picture represents the Duke at a given time or period—that it denotes a certain (long or short, continuous or broken) temporal part or 'time-slice' of him. Here "as . . ." combines with the noun "the Duke of Wellington" to form a description of one portion of the whole extended individual.”¹⁸

As it could be seen the formula „represent...as” is actually a functor (R_{ra}) that should be completed with an individual name. In this case the representation refers to a fragment of its object (iO).

- (10) A picture i represents...as its object O if $R_{ra}(i, ^iO, O)$ could be read extensionally.

But, according to Goodman, the real cases of 'representing as' are those where a fragment of an extension represents a different fragment of the same object.

„The second use is illustrated when we say that a given picture represents Winston Churchill as an infant, where the picture does not represent the infant Churchill but rather represents the adult Churchill as an infant. Here, as well as when we say that other pictures represent the adult Churchill as an adult, the "as . . ." combines with and modifies the verb; and we have genuine cases of representation-as. (...) In general, then, an object k is represented as a so and so by a picture p if and only if p is or contains a picture that as a whole both denotes k and is a soandso-picture.”¹⁹

- (11) A picture i represents...as its object O if $R_{ra}(i, ^iO; ^gO)$ could be read extensionally.

After presenting Goodman's ideas on the different ways of pictorial signification we should mention the differences between (pictorial) representation, expression and exemplification.

¹⁸ Ibid. p. 27.

¹⁹ Ibid. pp. 27-29.

„One tentative characteristic difference, then, between representation and expression is that representation is of objects or events, while expression is of feelings or other properties. (...) So far, then, we have found nothing incompatible with the conclusion that representation and expression are both species of denotation, distinguished only by whether that which is denoted is concrete or abstract.”²⁰

„Exemplification is possession plus reference. To have without symbolizing is merely to possess, while to symbolize without having is to refer in some other way than by exemplifying. The swatch exemplifies only those properties that it both has and refers to.”²¹

As it could be seen, representation is a relation between a picture and an extension (individual object), while expression is a relation between a picture and an intension (label, class).

- (12) A picture i *represents* its relatum O if and only if the relation $R(i, o)$ is interpreted extensionally. When $R(i, O)$ is interpreted intensionally, then i *expresses* its relatum.

Exemplification (R_{ex}) is a relation between a representation (a picture), a property and an object.

- (13) A picture i exemplifies (R_{ex}) its object O in j if and only if both i and O are j in the sense that $R_{ex}(\phi)(i, o) \dot{E} \phi(i) \dot{U} \phi(O)$

As it could be seen, we have presented a relatively detailed analysis of *Languages of Art* because, as it has been already mentioned, Goodman had posed almost every serious problems as regards pictures which emerged in later analytic philosophy. With no claim of being exhaustive we should mention some of the later authors, say Max Black (1975), Hintikka²², Walton²³, Wartofsky²⁴, Wollheim²⁵, Wolterstorff²⁶, and Schier.²⁷ Nevertheless, as

²⁰ Ibid. 46;50.

²¹ Ibid. 53.

²² Hintikka, Jaakko (1975) *The Intentions of Intentionality and other New Models for Modalities*. D. Reidel Publishing Company.

²³ Wallon, Kendall L (1974) Are representations symbols? *The Monist*, 1974. Vol. 58, No.2.

²⁴ Wartofsky, Marx W. (1972) Pictures, Representation, and the Understanding. In.: Rudner – Scheffler (eds.): *Logic & Art. Essays in honor of Nelson Goodman*. The Bobbs-Merrill Company Inc.

²⁵ Wollheim, Richard (1970) *Art and its Objects*. Penguin Books.

²⁶ Wolterstorff, N. (1980) *Works and Worlds of Art*. Oxford: Clarendon Press.

²⁷ Schier, Flint (1986) *Deeper into pictures. An essay on pictorial representation*. Cambridge University Press.

it could be seen by the referred literature, the influx of pictures to analytic philosophy was rather a short-lived extravagancy than an abiding tradition. But, after all, even this short analytic period has led to essential considerations as regards the communicative application of pictures, so the question whether an analytic theology of images could be possible is a very important one.

Propaedeutics

For a better understanding of the methods which could make a discipline analytic (may it be philosophy or theology) we have to analyze the concept of 'analysis' first. But of course an inquiry of this kind also presupposes a concept of analysis. To avoid the vicious circle we should presuppose that we already have what we seek, and we can simply have a look at the things that researchers with an analytic self-image do. A recent analysis (Demeter 2013) shows that we could talk about 'analysis' in multifarious senses, and besides the unquestionable similarities there are many basal differences between them. But if we focus on similarities we could adopt Michel Rea's following branch of propositions as regards the methods of analytic philosophy.

„P1. Write as if philosophical positions and conclusions can be adequately formulated in sentences that can be formalized and logically manipulated.

P2. Prioritize precision, clarity, and logical coherence.

P3. Avoid substantive (non-decorative) use of metaphor and other tropes whose semantic content outstrips their propositional content.

P4. Work as much as possible with well-understood primitive concepts, and concepts that can be analyzed in terms of those.

P5. Treat conceptual analysis (insofar as it is possible) as a source of evidence.”²⁸

As regards analytic theology, I think we should add two additional propositions, namely

(P6) In the course of the analysis we should use theological expressions in accordance with the theological language use.

Note that (P6) presupposes that analytic theology is first of all theology, and not philosophical remarks on theological topics. I think that many confusions could be avoided by this clarification.

(P7) The achievement of the analysis (namely the analysant) should be coextensive with the corresponding theological statement (namely: the analysandum).

²⁸ (Crisp, O.D. – Rea, M.C. 2009:5-6).

It is easy to see that (P6) and (P7) express the same analytical criteria for different linguistic levels: (P6) says that the extensions of theological expressions should not vary in the course of analysis, and (P7) expresses that the truth-value of a given statement should be preserved, too. Of course an analysis complies with (6) - (7) could be meaningful, and what is more, *only* an analysis of this kind could be meaningful for two reasons.

First, a theological analysis could not *show* that an axiomatic theological statement is false because axioms are the *presuppositions* of any meaningful statement so there can be no theological analysis without postulated theological axioms at all. So when a theological analysis results in a false sentence (or the analysis is meaningless or absurd) then it shows the unsuccess of the *analysis*, and not the falsity or absurdity of the analyzed sentence (the analysandum). However, this principle holds not just for theological, but also for any kind of analysis. A mathematical or logical analysis could result in a recognition that a given mathematical or logical axiom is false or absurd, because their axioms (as, for example, in the case of logics, the axiom of Identity or the axiom of Choice in the case of ZFC) are the presuppositions of the analysis itself. Consider the following example.

- (i) $2+2 = 4 \quad /-2$
- (ii) $2 = 3$
- (iii) $\neg(A=A)$

It is quite clear that (iii) does not show that the axiom of identity ($A=A$) is false, but it shows that the analysis itself is somehow defective. Moreover, it is easy to see that all the formulas (i)-(iii) are senseless without presupposing the axiom of identity.

Second, extensional identity does not exclude the possibility of intensional difference and what is more, only intensional differences make sense of any explication and analysis at all, because, as against extensional ones only intensional identity statements could call forth new knowledge.²⁹

Considering the above mentioned seven propositions we could try to delineate the propaedeutics of an analytic theology of Holy Icons.

Characteristics of Icons

The most elementary relation between Icons, images and signes could be represented as (14) shows.

- (14) $\forall(x) \text{Icon}(x) \supset \text{Image}(x) \supset \text{Sign}(x)$

Analytically, Icons neither could be identified with images, nor with signs, while everything holds for a sign, holds for an image, and everything holds for an image, holds for an Icon. It also means that using the expression 'Icon' is always more analytical than using the term 'image' or 'sign'. At the same time, we do not always need this analytical level, because sometimes we could refer to Icons with expressions like 'image' or 'sign'. For example, if the aim of an analysis is to make a distinction between an Icon and its referen-

²⁹ Frege, Gottlob (1892) Über Sinn und Bedeutung. Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik, NF 100, S. 25-50.

ce, it is enough to say that a sign should not be identified with its reference. The difference between a Holy Icon and the Holy Eucharist could be explicated by showing the fact that Icons are signs, but the Holy Eucharist is the transfigured body of Christ Himself. In a similar way, if we would like to make a distinction between Holy Icons and the Holy Scripture, it is enough to say that Icons, as opposed to texts, are images.

Besides the derivative properties that they share with signs and images, Icons have specific properties; one of them pertains to the code of Icons.

- (15) According to a given code L , namely the canon of Icon painting, the representation s signifies the reference r if $L \langle \phi s \hat{E} \phi r \rangle$

The formula (15) means that if a representation could be paired with an extension in the canon of icon painting, then the representation entails its extension. That will be a case, we could understand the astonishing statement of Pavel Florensky that there exists the icon of the Trinity by St. Andrei Rublev; therefore God exists. The ontological conception that Icons evoke their references is based on the realist tradition as regards Icons.³⁰

Here we make use of the Peircean concept of icons. As it has been already mentioned, Peirce said that icons denotes their reference by resemblance and by a given code. But we can suggest with Saul Kripke³¹ that this code could not be fully arbitrary: the successive chain of representations, namely, the chain of Icons could be traced back to original witnesses and finally, to the reference itself. In the case of the Holy Icons, this code is undoubtedly the Tradition of the Church. As Thomas Sebeok ascertains,³² aside from this above mentioned code and referential chain, we have no chance to locate the reference of a given representation. According to the theology of the Eastern Church, this referential chain of Holy Icons tracing back to their references is a fundamental proposition: without a recognised reference chain no images could be conceived as Holy Icons.

- (16) A representation s could be the Icon of the reference r by a given code L if and only if there is a recognised reference chain RC that goes back to r from s .

The statement (16) also means that without a given $RC(s, ..., r)$ a representation could be only an image or a sign, but not an Icon. The simplest demonstration of this proposition is that since no one has ever seen God the Father, we have no Icons of God the Father, or since the Holy Spirit was seen, for example, in the picture of a dove, we only have Icons of $\langle$ the Holy Spirit in the picture of a dove $\rangle$ (cp. propositions 10-11).

³⁰ Florensky, P (2002) *Beyond Vision. Essays on the Perception of Art*. Reaktion Books, pp. 175-183.

³¹ Kripke, Saul (1980): *Naming and necessity*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

³² Sebeok, Thomas A (1984): *Communication Measures to Bridge Ten Millennia*. Technical account for the Office of Nuclear Waste Isolation, Batelle Memorial Institute.

Moreover, an Icon could not be arbitrary because it should partake in the properties of its reference: it has some of the properties of its reference by participation (and not by essence). That being the case, a picture refers to its reference by its own properties whether its reference exists or not, but in case of an absent reference, the picture will not work as an Icon. A non-existent entity could not have a living Icon: Pegasus could have a picture, but not an Icon. So there are so-called false Icons which do not have a reference; but an Icon could also be false in a different sense, when it refers to its object by false properties. For example, if an *s* Icon is *j*, and its *r* reference is non-*j*, then *s* is a false Icon of *r*. Strictly speaking, false icons are not Icons at all. A pure Icon has all the properties of its *r* reference, so for a pure Icon *s* it holds that for every properties *F*: *Fs* $\leftrightarrow$ *Fr*. Of course there are only one Icon that is logically pure, namely, Jesus Christ as a pure Icon of God the Father.

Veneration and worship as picture-acts

An Icon, as any representation, could work as a sign only by an act of an agent; communicative acts by visual representations are the so-called picture-acts. As Goodman proposes, these acts could be differentiated by the type of the signification (representative act, exemplificative act, expressive act etc.). In the case of Icons, the most important differences between the allowed picture-acts had been explicated by the Second Council of Nicaea. Therefore, we have to explicate here the concepts of veneration and worship regarding Holy Icons. For this sake we have to analyse the logical structure of complex expressions contains the following expressions: Icon, idol, veneration and worship.

As it has been already mentioned, Icons are pictures, and pictures are signs, so Icons share the logical structure of signs.

- (17) *I(s;r)*

where (17) means that an Icon is an ordered pair of its representation and its reference by an appropriate code. It also means that nothing could be considered as a sign, nor as an Icon without its reference.

- (18) Icons are relational entities that presuppose an iconic representation and a reference, so any action concerning Icons are actions concerning an ordered pair of the logical structure *I(s;r)*.

As opposed to Icons, idols are not relational entities, since the expression 'idol' refers to the object itself. Any action concerning idols are actions concerning (presupposed) non-relational objects. Idols are fake gods in a broader sense, but they could be interpreted epistemically only, as false knowledge, because a fake God is not God at all, so an idol is always an ontological paradox.

Veneration is an act that could be performed towards any venerable reference.

- (19) An agent could perform the act of veneration with the representation *s* towards the reference *r* if *r* is in the range of the concept venerable in an appropriate code $L(s;r)$.

Worship is an act that could be performed towards God only, so it is a structurally simple expression. Now from the above analysed four expressions (Icon, idol, veneration and worship) four complex expressions could be constructed, namely Icon-veneration, Icon-worship, idol-veneration and idol-worship. The logical structure of these complex expressions could be explicated by the logical structure of their parts as follows.

In the case of icon-veneration, it is obvious by the logical structure of any Icon that the object of the veneration could be only the reference of the sign (so, the reference of the Icon). The representation of the Icon, without its reference, could not be a representation at all. Anything that is venerable in an Icon is venerable on the grounds of its reference only.

In the case of Icon-worship, we face with a formal contradiction, because its constituents mutually exclude each other. Icons, pictures and signs could not be worshipped as representations, because any act that is performed by a sign trends towards its reference. Therefore, logically, the complex expression 'Icon-worship' is meaningless.

Finally, in the case of Idol-veneration and Idol-worship we face with the same ontological paradox as in the case of Idols, so there can be no *real* idolatry. However, as epistemical facts, there can be false knowledge as regards the reference of Idols.

As a conclusion, we could conceive that (i) from the above mentioned picture-acts, only the act of Icon-veneration could be performed by an orthodox Icon (ii) the complex expression 'Icon-worship' is a logical contradiction (iii) the acts of idol-veneration and idol worship should be conceived as psychological, but not as theological questions. ■

BIBLIOGRAPHY:

- ALLWEIN, G. - BARWISE, J. eds: *Logical Reasoning with Diagrams*. Oxford University Press, 1996.
- BARRETT, Cyril: *The Wittgensteinian revolution in Harris, H.A. - Insole, C.J. (eds.), 2005.*
- BARWISE, J. - ETCEMENDY, J.: *Visual Information and Valid Reasoning*, in Allwein, G. and Barwise, J. 1996.
- BLACK, Max: *Caveats and Critiques. Philosophical Essays in Language, Logic, and Art*. Cornell University Press, 1975.
- CRISP, O.D. - REA, M.C. eds: *Analytic Theology. New Essays in the Philosophy of Theology*. Oxford University Press, 2009.

- DEMETER Márton: On Analysis and its Role in Communication Theories. KOME: An International Journal of Pure Communication Inquiry, 2012, Vol1:1, 31-45.
- FLORENSKY, P.: *The Pillar and Ground of Truth: an Essay on Orthodox Theodicy in Twelve Letters*. Princeton University Press, 2004. [*Sztołp i utverzsgy-enyije isztyini*. M., 1914.]
- FLORENSKY, P.: *Beyond Vision. Essays on the Perception of Art*. Reaktion Books, 2002.
- FOMENKO, A.: *Visual Geometry and Topology*, Springer Verlag, Berlin, 1994.
- FREGE, Gottlob: *Begriffsschrift: eine der arithmetischen nachgebildete Formelsprache des reinen Denkens*. Halle, 1879.
- FREGE, Gottlob: *Über Sinn und Bedeutung*. Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik, 1892, NF 100, S. 25-50.
- GOODMAN, Nelson: *Languages of Art*. The Bobbs-Merrill Co. Inc. 1968.
- HARRIS, H.A. – INSOLE, C.J. eds: *Faith and Philosophical Analysis. The Impact of Analytical Philosophy on the Philosophy of Religion*. Ashgate, 2005.
- HINTIKKA, Jaakko: *The Intentions of Intentionality and other New Models for Modalities*. D. Reidel Publishing Company, 1975.
- KRIPKE, Saul: *Naming and necessity*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1980.
- MANCOSU et al: *Visualization, Explanation and Reasoning Style in Mathematics*. Springer, 2005.
- MANCOSU, Paulo: *Visualization in Logic and Mathematics*, in Mancosu et al, (2005).
- NEEDHAM, T.: *Visual Complex Analysis*, Clarendon Press, Oxford, 1997.
- PEIRCE, C.S.: *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, 8 volumes, vols. 1-6, eds. Charles Hartshorne and Paul Weiss, vols. 7-8, ed. Arthur W. Burks. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1931-1958.
- PEIRCE, C.S.: *The Essential Peirce. Selected Philosophical Writings*. Vol. 1 (1867-1893), edited by Nathan Houser & Christian Kloesel, 1992, vol. 2 (1893-1913), edited by the Peirce Edition Project, 1998. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.
- ROBERTS, Don D.: *The Existential Graphs of Charles S. Peirce*. Walter de Gruyter, 1973.
- SCHIER, Flint: *Deeper into pictures. An essay on pictorial representation*. Cambridge University Press, 1986.
- SEARL, John: *Speech Acts. An Essay in the Philosophy of Language*. Cambridge University Press, 1969.
- SEBEOK, Thomas A.: *Communication Measures to Bridge Ten Millennia. Technical account for the Office of Nuclear Waste Isolation, Batelle Memorial Institute*, 1984.

- SOWA, John: *Conceptual Structure: Information Processing in Mind and Machine*. Reading, MA: Addison-Wesley, 1984.
- SUN-JOO Shin: *The iconic logic of Peirce's graphs*. The MIT Press, 2002.
- SUN-JOO Shin: *The Logical Status of Diagrams*. 2nd ed., Cambridge University Press, 2006.
- WALLON, Kendall L.: *Are representations symbols?* *The Monist*, 1974. Vol. 58, No.2.
- WARTOFSKY, Marx W.: *Pictures, Representation, and the Understanding*. In.: Rudner – Scheffler (eds.): *Logic & Art. Essays in honor of Nelson Goodman*. The Bobbs-Merrill Company Inc., 1972.
- WOLLHEIM, Richard: *Art and its Objects*. Penguin Books, 1970.
- WOLTERSTOFF, N.: *Works and Worlds of Art*. Oxford: Clarendon Press, 1980.

ABOUT AUTHOR:

Marton Demeter, PhD

Current Employer: *Károli Gáspár University of the Reformed Church in Hungary, 1088 Budapest, Reviczky u. 4. Faculty of Humanities, Institute of Arts Studies and General Humanities, Department of Art and Media Pedagogy*

Current Position(s): *Associate Professor*

Other Employers:

- *Budapest Corvinus University/PhD Program in Social Communication - permanent lecturer*
- *KOME: An International Journal of Pure Communication Inquiry - Founder and Co-Editor-in-Chief*
- *Egyház és társadalom (Church and Society) - Editor-in-Chief*

Areas of Research and Teaching: *Logics, Epistemology, Pure communication inquiry, Mass communication/media studies, Social communication*

Contact: *demeter.marton@kre.hu*

*Janusz Adam Frykowski, Zespół Szkół Nr 1 im. Bartosza Głowackiego
w Tomaszowie Lubelskim*

Z dziejów parafii unickiej p.w. Wniebowzięcia Najświętszej Marii Panny w Łykoszynie w świetle wizytacji kościelnych

The History of the Assumption of the Most Holy Virgin Mary Uniate Parish in Lykoszyn

STRESZCZENIE:

ŁYKOSZYN TO NIEWIELKA WIEŚ POŁOŻONA NA POŁUDNIOWO-WSCHODNIM KRAŃCU WOJEWÓDZTWA LUBELSKIEGO. SVOIMI KORZENIAMI SIĘGA CO NAJMNIEJ PIERWSZEJ POŁOWY XV STULECIA, KIEDY TO ORGANIZACYJNIE PRZYNALEŻAŁA DO ZIEMI BĘLSKIEJ, PODLEGŁEJ KSIĄŻĘTOM MAZOWIECKIM.

W WYNIKU I ROZBIORU ŁYKOSZYN ZNALAZŁ SIĘ W MONARCHII AUSTRIACKIEJ, NASTĘPNIE W KSIĘSTWIE WARSZAWSKIM, A PO KONGRESIE WIEDEŃSKIM W CESARSTWIE ROSYJSKIM.

ZE WZGLĘDU NA TO, ŻE PIERWOTNA CHRYSZCJANIZACJA TERENÓW ŁYKOSZYNA ZWIĄZANA BYŁA Z EKSPANSJĄ PAŃSTWA RUSKIEGO NA ZIEMI NADBUŻAŃSKIE, JAKO PIERWSZA NA TYM TERENIE POWSTAŁA PARAFIA PRAWOSŁAWNA, A PO ZAWARCIU UNII – GRECKOKATOLICKA. WIADOME JEST, ŻE PARAFIA TA, PODOBNIIE JAK I INNE WSPÓLNOTY WIERNYCH W CIĄGU PIERWSZYCH LAT ISTNIENIA, OTRZYMAŁA KONIECZNE PODSTAWY EKONOMICZNE I WYPOSAŻENIE DO OBRĘDOWOŚCI UNICKIEJ. PEWNE JEST, ŻE PARAMENTY LITURGICZNE ZMIENIAŁY SIĘ I BYŁY UZUPEŁNIANE PRZEZ OKRES FUNKCJONOWANIA PARAFII.

POD KONIEC XVIII WIEKU, GDY PARAFIA ŁYKOSZYN ZNALAZŁA SIĘ POD ZABOREM AUSTRIACKIM, W WYNIKU REFORMY JÓZEFIŃSKIEJ ZLIKWIDOWANO JEJ SAMODZIELNOŚĆ

ABSTRACT:

LYKOSZYN IS A TINY COUNTRY VILLAGE SITUATED IN THE SOUTH- EAST CORNER OF LUBLIN PROVINCE. ITS ROOTS DATE BACK TO AT LEAST FIFTEENTH CENTURY, WHEN POLITICALLY IT BELONGED TO THE DUCHY OF BELZ, WHICH, IN TURN, WAS A CONSTITUENT PART OF THE DUCHY OF MASOVIA. AFTER THE FIRST PARTITION OF POLISH-LITHUANIAN COMMONWEALTH, LYKOSZYN WAS ANNEXED BY THE HABSBURG EMPIRE, THEN IT BECAME PART OF THE DUCHY OF WARSAW AND FOLLOWING THE JOINT RESOLUTIONS OF THE CONGRESS OF VIENNA IT WAS GIVEN TO RUSSIA.

AS THE FIRST CHRISTIANIZATION OF THIS LAND COINCIDED WITH THE EXPANSION OF KIEVAN RUS ONTO THE HEADWATERS OF THE BUG, THE FIRST PARISH ESTABLISHED HERE WAS AN EASTERN ORTHODOX PARISH, WHICH LATER BECAME A UNIATE PARISH. ORIGINALLY, THE PARISH CONSTITUTED A ONE-VILLAGE COMMUNITY OF ABOUT 100 PARISHIONERS. THIS PARISH, LIKE MANY OTHER SIMILAR PARISHES, WAS GRANTED SOME ECONOMIC SUPPORT AS WELL AS ECCLESIASTICAL UTENSILS TO CONDUCT UNIATE CEREMONIES AND RITES. THE LITURGICAL PARENTS CHANGED OVER THE TIME AND WERE SUPPLEMENTED THROUGHOUT THE EXISTENCE OF THE PARISH.

I JAKO CERKIEW FILIALNĄ WŁĄCZONO DO PARAFII PW.
PRZEMIENIENIA PAŃSKIEGO W NABROZU, W STRUKTURZE
KTÓREJ FUNKCJONOWAŁA DO LIKWIDACJI UNII.

AT THE END OF EIGHTEENTH CENTURY, DUE TO THE
JOSEPHINE ADMINISTRATIVE REFORM IMPOSED BY THE
HABSBURG AUSTRIA THE PARISH IN LYKOSZYN WAS
LIQUIDATED AND INCORPORATED INTO THE
TRANSFIGURATION OF OUR LORD UNIATE PARISH IN
NABROZ, WHILE THE CHURCH IN LYKOSZYN WAS DEMOTED
TO THE RANK OF A BRANCH ORTHODOX CHURCH. THE
PARISH FUNCTIONED THAT WAY UNTIL THE LIQUIDATION OF
THE UNION OF BREST.

SŁOWA KLUCZOWE:

PARAFIA, DEKANAT, CERKIEW, UPOSAŻENIE, PAROCH,
UNICI, PARAMENTY, UTENSYLIA

KEYWORDS:

PARISH, DEANERY, ORTHODOX CHURCH, ENDOWMENT,
PAROCH (PARISH PRIEST), UNIATES, PAREMENTS, UTENSILS

Na południowym krańcu województwa lubelskiego, w powiecie tomaszowskim, na północnym skraju gminy Telatyn położona jest wieś Łykoszyn. Miejscowość ta może poszczycić się co najmniej 571-letnią historią, gdyż pierwsza wzmianka źródłowa o niej pochodzi z 1 lutego 1444 roku. Właścicielem wsi był wówczas Czambor, starosta horodelski. Miejscowość znajdowała się w posiadaniu rodziny Czambora co najmniej do 1493 roku¹, zaś dalsze jej losy związane były z rodzinami Wydzgów i Swieżawskich².

Wprowadzenie

W okresie staropolskim Łykoszyn leżał w ziemi bełskiej, która tworzyła oddzielne księstwo podległe książętom z mazowieckiej linii Piastów. Po śmierci ostatniego z nich, Władysława II, w 1462 roku ziemia bełska, a z nią i Łykoszyn, weszła w skład Korony jako odrębne województwo. W wyniku pierwszego rozbioru Łykoszyn został wcielony do monarchii Habsburgów. Okres napoleoński spowodował kolejną zmianę przynależności tej miejscowości, gdyż od 1809 roku znalazła się ona w granicach Księstwa Warszawskiego, i taki stan utrzymał się do 1815 roku. W wyniku ustaleń kongresu wiedeńskiego Księstwo Warszawskie zostało zlikwidowane, a Łykoszyn znalazł się na terytorium nowo utworzonego, zależnego od Rosji Królestwa Polskiego³.

Przynależność Łykoszyna do województwa bełskiego, obszaru poddanego oddziaływaniu dwóch funkcjonujących obok siebie diecezji: prawosławnej eparchii chełmskiej⁴ (po

¹ A. Gąsiorowski (red.), *Urzędnicy dawnej Rzeczypospolitej XII-XVIII wieku. Spisy*, t. 3, *Ziemie Ruskie*, z. 2, *Urzędnicy województwa bełskiego i ziemi chełmskiej XIX-XVIII wieku*, oprac. H. Gmiterek, R. Szczygieł, Kórnik 1992, s. 120.

² A. Janeczek, *Osadnictwo pogranicza polsko-ruskiego. Województwo bełskie od schyłku XIV do początku XVII w.*, Warszawa 1993, s. 363.

³ Więcej na temat historii tej wsi zob. J. Niedźwiedz, *Leksykon historyczny miejscowości dawnego województwa zamojskiego*, Zamość 2004, s. 287-288.

⁴ Na początku najprawdopodobniej podlegały one eparchii kijowskiej, a następnie powołanej przed 1086 r. katedrze we Włodzimierzu Wołyńskim. Stan taki przetrwał do I połowy XIII w., kiedy to książę Daniel Ha-

1596 roku unickiej) oraz chełmskiej diecezji katolickiej obrządku łacińskiego, miała w okresie staropolskim ogromny wpływ na życie duchowe mieszkańców. Granice administracyjne obu diecezji niemal się pokrywały i z tego powodu Łykoszyn na pewno zamieszkiwała ludność obydwu wyznań, a po 1596 roku zarówno dwóch wyznań, jak i dwóch obrządków⁵.

Zarówna parafia prawosławna w Łykoszynie, jak i unicka, przez cały okres swojego istnienia były podporządkowane organizacyjnie protopopii w Tyszowcach. Protopopia (protoprezbiteria) była jednostką terytorialną, odpowiednikiem dekanatu w Kościele łacińskim. Na jej czele stał protopop. Początkowo sprawował on także władzę sądowniczą, którą jednak utracił w XVIII wieku⁶. Nieznana jest data powołania protoprezbiterii tyszowieckiej; można jednak sądzić, że miało to miejsce w połowie XVI wieku, gdyż pierwsza wzmianka źródłowa o niej pochodzi z 1573 roku⁷. Nieznana jest także data powołania dekanatu unickiego, ale w tym przypadku jest niemal pewne, że zarówno zasięg terytorialny, jak i organizacja dekanatu tyszowieckiego po wprowadzeniu unii nie uległy poważniejszym zmianom, podobnie jak w przypadku całej Cerkwi prawosławnej⁸. Można sądzić, że unicki dekanat tyszowiecki utworzono w oparciu o sieć parafii prawosławnych, która została uformowana w okresie od XVI do pierwszej połowy XIX wieku. Pierwszy odnaleziony wykaz 43 cerkwi wchodzących w skład protopopii tyszowieckiej pochodzi z lat 1619-1620⁹. Kolejne tego rodzaju źródło to o ponad 50 lat późniejszy rejestr cerkwi z lat 1683-1685. Zawiera on informację, że do dekanatu tyszowieckiego należały 42 cerkwie, a zatem ich liczba zmniejszyła się w stosunku do poprzedniego spisu¹⁰. Według kolejnego

licki podporządkował je nowo utworzonemu biskupstwu w Uhrowsku. Kariera Uhrowska jako siedziby biskupa była bardzo krótka, ponieważ tenże książę już około 1240 r. przeniósł biskupstwo do Chełma. Powody tej decyzji nie są do końca znane; być może było to spowodowane jakimiś działaniami militarnymi, w wyniku których Uhrowsk uległ zniszczeniu, o czym mogą świadczyć odkryte ślady pożaru. Zob.: A. Poppe, *Kościół i państwo na Rusi w XI wieku*, Warszawa 1968, s. 178; A. Gil, *Prawosławna eparchia chełmska do 1596 r.*, Lublin-Chełm, 1999, s. 61; L. Bieńkowski, *Diecezja prawosławna*, w: R. Łukaszyk, L. Bieńkowski, F. Gryglewicz (red.), *Encyklopedia katolicka*, Lublin 1988, t. 3, kol. 132; J. Mazuryk, S. Panyszek, O. Ostapiuk, *Badania archeologiczne latopisiwego Uhrowieska*, „Archiwum Polski Środkowowschodniej” nr 3 (1998), s. 175-182.

⁵ A. Gil, dz. cyt., s. 167; A. Mironowicz, *Struktura organizacyjna Kościoła prawosławnego w Polsce w X-XVIII wieku*, w: L. Adamczuk, A. Mironowicz (red.), *Kościół prawosławny w Polsce dawniej i dziś*, Warszawa 1993, s. 48-58; L. Bieńkowski, dz. cyt., kol. 132.

⁶ E. Likowski, *Dzieje Kościoła unickiego na Litwie i Rusi w XVIII i XIX wieku uważane głównie ze względu na przyczyny jego upadku*, t. 1, Warszawa 1906, s. 38-59; G. Chruszewicz, *Istorija zamojskago sobora (1720 goda)*, Wilno 1880, s. 155-267; A. Gil, I. Skoczylas, *Kościół wschodnie w państwie polsko-litewskim w procesie przemian i adaptacji: metropolia kijowska w latach 1458-1795*, Lublin-Lwów 2014, s. 325-342.

⁷ Archiwum Główne Akt Dawnych (dalej: AGAD), Archiwum Skarbu Koronnego (dalej: ASK), Dział I, sygn. 36, k. 307v.

⁸ S. Braniewski, *Dekanat siedliski unickiej diecezji chełmskiej 1795-1816. Wybrane zagadnienia*, „Rocznik lubelski”, t. 34, 2013, s. 51.

⁹ A. Gil, *Chełmska diecezja unicka 1596-1810. Dzieje i organizacja. Studia i materiały z dziejów chrześcijaństwa wschodniego w Rzeczypospolitej*, Lublin 2005, s. 152.

¹⁰ Wykaz ten wymienia 2 cerkwie w Tyszowcach, 2 w Łaszczówce, 3 w Tomaszowie i po jednej w Kłatwach, Mikulinie, Nabrożu, Starej Wsi, Dutrowie, Telatynie, Kmiczynie, Łaszczowie, Czartowcu, Siemnicach, Werechaniach, Grodysławicach, Zimnie, Podhorcach, Typinie, Nedeżowie, Werszczycy, Przeorsku, Wierprowym Jeziorze, Rogóźnie, Szarowoli, Łosińcu, Ciotuszy, Krasnobrodzie, Krynicach, Tarnawatce,

rejestru cerkwi diecezji chełmskiej (z 3 czerwca 1696 roku) protopopia tyszowiecka liczyła już tylko 34 parafie¹¹, zaś z jednostek oderwanych od niej utworzono nowy dekanat w Tomaszowie. Kolejne dane dotyczące liczby parafii pochodzą z 1772 roku. Według tego spisu dekanat tyszowiecki liczył wówczas 38 parafii, a zatem ich liczba zwiększyła się o 4¹². W okresie pomiędzy tymi dwoma spisami od Tyszowiec odpadło 5 parafii, tj. w Podhorcach, Typinie, Nedeżowie, Werechaniach i jedna w Mirczu. Pierwsze 4 z nich zostały włączone do dekanatu tomaszowskiego, nie ustalono natomiast, co stało się z parafią w Mirczu. Nie jest także pewne, kiedy do dekanatu dołączono nowe jednostki, ale wiadomo, że były to parafie w Miętkiem, Nowosiólkach, Posadowie, Radostowie, Steniatynie, Turkowicach, Wasylowie, Wiszniowie i Żulicach. Należy zaznaczyć, że liczba cerkwi stawiała tę protopopię w rzędzie największych w diecezji chełmskiej¹³. Duże zmiany w sieci parafialnej dekanatu tyszowieckiego miały miejsce w okresie józefińskim, kiedy to znaczna część diecezji chełmskiej znalazła się pod zaborem austriackim¹⁴. Nastąpiła wówczas likwidacja wielu mniejszych parafii i przekształcenie ich w cerkwie filialne¹⁵. Według przeprowadzonego spisu duchowieństwa na dzień 31 stycznia 1811 roku dekanat tyszowiecki liczył 17 cerkwi parafialnych i 27 filialnych¹⁶. Dekanat istniał do 1866 roku, do czasu, kiedy władze carskie zredukowały liczbę tych jednostek z 21 do 12, dostosowując ich granice do państwowego podziału administracyjnego.

Dzierażni, Komarowie, Niewirkowie, Śniatyczach, Dubie, Zubowicach, Perespie, Honiatyczach i Wakijowie. Zob.: A. Gil, *Chełmskie diecezje obrządku wschodniego, zagadnienia organizacji terytorialnej w XVII i XVIII wieku*, w: S. Stepień (red.), *Polska-Ukraina. 1000 lat sąsiedztwa*, t. 5, Przemyśl 2000, s. 43-44. Zastanawiające jest to, że w spisie wystąpiły tylko 2 cerkwie tyszowieckie, chociaż wiadomo, że w Tyszowcach przynajmniej do końca XVIII wieku funkcjonowały 3 parafie. Być może przypadkowy pożar w latach osiemdziesiątych XVII stulecia zniszczył jedną z cerkwi w mieście, chociaż takiej informacji brakuje w zachowanych źródłach. Zob.: J. Frykowski, *Parafie prawosławne i unickie w Tyszowcach XVI-XVIII wieku*, „Radzyński Rocznik Humanistyczny”, t. 10, 2012, s. 33-48. J. Frykowski, *Niegradowe starostwo tyszowieckie w latach 1519-1768. Studium społeczno-gospodarcze*, Tomaszów Lubelski 2009, s. 312-314 (Aneks nr 3. Pożary na terenie starostwa tyszowieckiego w XVI-XVIII w.).

¹¹ A. Gil, *Chełmskie diecezje obrządku wschodniego, zagadnienia organizacji terytorialnej w XVII i XVIII wieku*, s. 50.

¹² W. Kołbuk, *Kościół wschodnie w Rzeczypospolitej około 1772 rok*, Lublin 1998, s. 303-304.

¹³ W spisie z lat 1619-1620 większy był dekanat chełmski, liczący 68 cerkwi i protopopia buska z 53 cerkwiami, A. Gil, *Chełmska diecezja unicka 1596-1810. Dzieje i organizacja...*, s. 152. Według spisu z 1696 r. większym dekanatem był ponownie chełmski, który liczył 68 cerkwi i bełski z 59 cerkwiami, A. Gil, *Chełmskie diecezje obrządku wschodniego, zagadnienia organizacji terytorialnej w XVII i XVIII wieku...*, s. 42-60. Według wizytacji diecezji chełmskiej z lat 1759-1762 większym dekanatem był tylko chełmski, liczący 54 cerkwi, P. Sygowski, *Unicka diecezja chełmska w protokołach wizytacyjnych biskupa Maksymiliana Ryłły z lat 1759-1762*, w: S. Stepień (red.), *Polska-Ukraina. 1000 lat sąsiedztwa*, t. 5, Przemyśl 2000, s. 233-285.

¹⁴ W. Kołbuk, *Duchowieństwo unickie w Królestwie Polskim 1835-1875*, Lublin 1992, s. 15-17.

¹⁵ Zwano je „skasowanymi” lub „przyłączonymi”. Zob.: J. Lewandowski, *Grekokatolicka diecezja chełmska w realiach polityczno-ustrojowych Księstwa Warszawskiego*, „Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska”, Sectio F, Historia, t. LXII, Lublin 2007, s. 79.

¹⁶ Archiwum Państwowe w Lublinie (dalej: APL), Chełmski Konsystorz Grecko-Katolicki (dalej ChKGK), sygn. 146, s. 152-153.

Ważnym wydarzeniem w historii Kościoła unickiego był odbyty w dniach od 26 sierpnia do 17 września 1720 roku prowincjonalny synod w Zamościu. Synod ten przyczynił się latynizacji Kościoła unickiego, wprowadzając i sankcjonując zmiany zbliżające uników do Kościoła rzymskokatolickiego¹⁷. Od tego czasu unicy starali się, zwłaszcza w liturgii, pokreślić swoją odrębność od prawosławia. Wprowadzono nabożeństwa do Najświętszego Serca Pana Jezusa, do Niepokalanego Serca Najświętszej Marii Panny, drogę krzyżową. Od tej pory procesje z okazji Bożego Ciała cieszyły się największą czcią. Odmawiano różaniec i modlitwę Anioł Pański, choć modlitwy te różniły się od używanych w obrządku łacińskim. Liturgia mogła być sprawowana rano i wieczorem, a język słowiański stopniowo był wypierany przez język polski. Zmiany te przyczyniły się do zmniejszenia znaczenia nabożeństw prawosławnych, takich jak utrennia czy wieczernia oraz do zaniechania czytania godzinek liturgicznych przed liturgią. Synod narzucił proboszczom obowiązek chodzenia w sutannie, wystrzegania się wszelkich imprez alkoholowych, zabronił zajmowania się niegodnymi kapłanowi zajęciami, np. handlem, pozwolił golić zarost oraz nakazał kapłanom kształcić i przygotowywać do stanu duchownego zdolniejszych synów. Proboszczowie mieli bezpośrednio podlegać dziekanom i bez ich zgody oraz poinformowania parafian o swoim wyjeździe nie mogli oddalić się od swojej cerkwi na czas dłuższy niż trzy tygodnie. Oprócz wyglądu i stylu życia duchownych zmianie uległa także architektura i wyposażenie cerkwi. Od tego czasu ikonostas stał się zbędny i zaczęła się jego eliminacja. Zmiany uwidoczniły się także w umieszczeniu tabernakulum na ołtarzu do przechowywania Najświętszego Sakramentu i monstrancji. W czasie nabożeństw zaczęto używać organów, a podczas procesji chorągwi, sztandarów, feretronów i dzwonków. Unicy do cerkwi wstawili ławki, konfesjonały oraz boczne ołtarze¹⁸.

W przedmiotowym artykule przedstawiono dzieje parafii unickiej p.w. Wniebowzięcia Najświętszej Marii Panny w Łykoszynie od czasu pojawienia się w źródłach do likwidacji jej samodzielności, polegającej na wcieleniu do parafii p.w. Przemienienia Pańskiego w Nabrożu jako cerkwi filialnej. Niestety, dzieje parafii w XVII wieku, w przeciwieństwie do XVIII, przedstawione są dość ogólnikowo ze względu na niedostateczną liczbę materiałów źródłowych. Przyczyną tych niedostatków był fakt, że rzadko sporządzano wówczas protokoły z wizytacji, albo też nie zachowały się one do naszych czasów. Na ubóstwo źródeł miało również wpływ wiele innych czynników. Można do nich zaliczyć straty i zniszczenia spowodowane działaniami wojennymi oraz klęskami żywiołowymi¹⁹. Nie bez znaczenia był tu także brak skłonności księży

¹⁷ Szerzej na ten temat zob.: D. Ciołko, *Latynizacja Kościoła unickiego w Rzeczypospolitej po synodzie zamojskim*, Białystok 2014.

¹⁸ E. Likowski, *Dzieje Kościoła unickiego na Litwie i Rusi w XVIII i XIX wieku uważane głównie ze względu na przyczyny jego upadku*, t. 1, Warszawa 1906, s. 38–59; G. Chruscewicz, *Istorijsza zamojskago sobora (1720 goda)*, Wilno 1880, s. 155–267; A. Gil, I. Skoczylas, *dz. cyt.*, 326–335.

¹⁹ Na temat zniszczeń w diecezji chełmskiej w wyniku wojen z połowy XVII w. zob.: A. Gil, *Chełmska Diecezja Unicka w okresie rządów biskupa Jakuba Suszy (1649–1687)*, w: S. Batruch, R. Zilinko (red.), *Sztuka sakralna i duchowość pogranicza polsko-ukraińskiego na Lubelszczyźnie (Materiały z Międzynarodowej Konferencji „Sztuka Sakralna Pogranicza”*, Lublin 13–15.10.2005 r.), Lublin

Kościół wschodniego do stałego dokumentowania jego organizacji i swojej działalności, gdyż dominowała wówczas ustna kultura prawna. Taki stan rzeczy nie pozwala na pełniejsze odtworzenie działalności parafii.

Do opisów dziejów parafii posłużono się głównie aktami wizytacji kanonicznych i dziekańskich dekanatu tyszowieckiego zawartymi w zespole akt Chełmskiego Konsystorza Greckokatolickiego przechowywanymi w Archiwum Państwowym w Lublinie²⁰. Omówienie wizytacji jako źródła historycznego oraz literatury do tego zagadnienia można znaleźć u Stanisława Litaka, Hieronima Edwarda Wyczawskiego i Stanisława Librowskiego²¹. Istotne znaczenie aktu wizytacji dla niniejszego zagadnienia wynika z faktu, że przedstawiają one stan i potrzeby kościoła parafialnego, wielkość beneficjum plebana, spisy inwentarza kościoła, stan cmentarza i budynków gospodarczych.

Bardzo pomocne w przygotowaniu artykułu były prace dotyczące szeroko rozumianej działalności Kościoła wschodniego w Polsce. Mimo upływu czasu z opracowań dotyczących tego zagadnienia ogromną wartość posiadają prace Ludomira Bieńkowskiego²². Przeprowadził on staranną kwerendę archiwalną i zaprezentował pełną panoramę dziejów Cerkwi unickiej od strony instytucji kościelnych i organizacji terytorialnej. Do dzisiaj niezastąpione jest mistrzowskie opracowanie przez niego dziejów i organizacji Kościoła wschodniego na terenie Rzeczypospolitej od XV do XVIII wieku²³. Kontynuatorem pracy L. Bieńkowskiego jest Witold Kołbuk, autor wielu artykułów i monografii traktujących w ogromnej części o sytuacji unii i unitów w XVIII-XIX wieku²⁴. Najbardziej przydatna w niniejszym artykule okazała się jego praca o strukturach organizacyjnych Kościołów wschodnich na terenie Rzeczypospo-

2005, s. 61-66.

²⁰ Szerzej o zespole zob.: M. Trojanowska (oprac.), *Chełmski Konsystorz Greckokatolicki [1525] 1596-1875 [1905]. Inwentarz analityczny archiwum*, Lublin 2003.

²¹ P. Sygowski, *Wizytacja cerkwi unickiej diecezji chełmskiej przeprowadzonej w latach 1720-1725 przez biskupa chełmskiego i belskiego Józefa Lewickiego*, w: *Studia archiwalne*, t. II, Lublin 2007, s. 199-232; S. Litak, *Akta wizytacyjne parafii z XVI-XVIII wieku jako źródło historyczne*, „Zeszyty Naukowe KUL”, V (1962) nr 3, s. 43; H. E. Wyczawski, *Wprowadzenie do studiów w archiwach kościelnych*, Warszawa 1956; S. Librowski, *Wizytacje diecezji wrocławskiej*, cz. 1, *Wizytacje diecezji kujawsko-pomorskiej*, t. 1, *Opracowanie archiwalno-źródłoznawcze*, z. 1, *Wstęp ogólny*, „Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne”, 8 (1964), s. 5-186.

²² L. Bieńkowski, *Kultura intelektualna w kręgu Kościoła Wschodniego w XVII-XVIII wieku*, w: *Dzieje Lubelszczyzny*, t. 6, *Między Wschodem a Zachodem*, cz. 1, Warszawa 1989, s. 107-125; tenże, *Mozaika religijno-kulturalna Rzeczypospolitej w XVII i XVIII w.*, w: J. Kłoczowski (red.), *Uniwersalizm i swoistość kultury polskiej*, t. 1, Lublin 1989, s. 241-270; tenże, *Oświecenie i katastrofa rozbiorów (II poł. XVIII wieku)*, w: J. Kłoczowski (red.), *Chrześcijaństwo w Polsce*, Lublin 1992, s. 275-373.

²³ L. Bieńkowski, *Organizacja Kościoła Wschodniego w Polsce*, w: J. Kłoczowski (red.), *Kościół w Polsce*, t. II, Kraków 1970, s. 781-1050.

²⁴ W. Kołbuk, *Kościół wschodnie na ziemiach dawnej Rzeczypospolitej 1772-1914*, Lublin 1992; tenże, *Duchowieństwo unickie w Królestwie Polskim 1835-1875...*; tenże, *Kościół wschodnie w Rzeczypospolitej około 1772 roku...*; tenże, *Ustawy i statuty unickich bractw cerkiewnych*, w: R. Łużny (red.), *Unia brzeska. Geneza, dzieje i konsekwencje w kulturze narodów słowiańskich*, Kraków 1994, s. 329-336.

litej w XVIII-XIX wieku, która została oparta na bardzo bogatej podstawie źródłowej, zarówno archiwalnej, jak i drukowanej, oraz wyjątkowo obszernej i kompetentnie dobranej literaturze. Istotne dla poruszanych w tej pracy zagadnień są publikacje Andrzeja Gila dotyczące funkcjonowania eparchii chełmskiej i unickiej diecezji chełmskiej²⁵. W artykule wykorzystano także prace Hanny Dylągowej²⁶, Janusza Lewandowskiego²⁷ i Antoniego Mironowicza²⁸.

Powstanie parafii

Parafia jest podstawową jednostką w strukturze organizacyjnej Kościoła i jednocześnie najbardziej trwałym elementem krajobrazu kulturowego²⁹. Życie lokalnej społeczności było w całym omawianym okresie nierozzerwalnie związane z parafią, która pełniła w obrębie tej społeczności o wiele więcej funkcji niż współcześnie. Obok zadań ściśle religijnych spełniała też zadania w dziedzinach oświaty i opieki społecznej. Kontakt wiernych z Kościołem był jednym z zasadniczych czynników integrujących lokalną społeczność. Przymus parafialny, legitymizujący minimalny zakres obowiązujących w tych kontaktach norm, podkreślał i utrwalał więzi tworzące się naturalnie poprzez związek z Kościołem, pogłębiając tym samym proces konsolidacji zbiorowości zamieszkującej parafię³⁰.

Pierwotna chrystianizacja terenów późniejszej parafii w Łykoszynie była związana z ekspansją państwa ruskiego na ziemie nadbużańskie. W związku z tym jest niemal pewne, że jako pierwsza na tym terenie powstała parafia prawosławna. Niestety, nieznaną jest data wybudowania pierwszej cerkwi w Łykoszynie. Wiadomo, że dla określenia czasu powstania kościołów parafialnych najbardziej wiarygodne są dokumenty fundacyjne i erekcyjne. Pierwszy z nich zapowiadał zaistnienie stanu prawnego, drugi zaś stan ten tworzył³¹. Niestety, dla cerkwi unickiej p.w. Wniebowzięcia NMP w Łykoszynie żaden z tych dokumentów się nie zachował. Natomiast pierwsza pośrednia informacja

²⁵ Gil A., *Prawosławna Eparchia Chełmska do 1596 r....*; tenże, *Chełmska diecezja unicka 1596-1810...*; tenże, *Chełmskie diecezje obrządku wschodniego. Zagadnienia organizacji terytorialnej w XVII i XVIII wieku...*, s. 29-61.

²⁶ H. Dylągowa., *Kościół unicki na ziemiach Rzeczypospolitej (1596-1918). Zarys problematyki*, „Przegląd Wschodni”, 2 (1992/93), z. 2 (6), s. 257-287; też, *Unia Brzeska i unicy w Królestwie Polskim*, Warszawa 1989; też, *Unia brzeska – dzieje – zagłada*, w: S. Alexandrowicz, T. Kempa (red.), *Czterechsetlecie zawarcia unii brzeskiej 1596-1996*, Toruń 1998, s. 11-24.

²⁷ J. Lewandowski, *Na pograniczu. Polityka władz państwowych wobec unitów Podlasia i Chełmszczyzny 1772-1875*, Lublin 1996; tenże, *Z dziejów unickiej diecezji chełmskiej w latach 1790-1804*, „Rocznik Chełmski”, t. 1 (1995), s. 51-63.

²⁸ A. Mironowicz, dz. cyt.

²⁹ M. Nowodworski, *Parafia*, w: M. Nowodworski (red.), *Encyklopedia kościelna*, Warszawa 1892, s. 200; J. Koziej, *Parafia*, w: E. Gigilewicz (red.), *Encyklopedia katolicka*, Lublin 2010, kol. 1324-1326.

³⁰ E. Wiśniowski, *Rozwój sieci parafialnej w prepozyturze wiślickiej w średniowieczu. Studium geograficzno-historyczne*, Warszawa 1965, s. 9; tenże, *Rozwój organizacji parafialnej w Polsce do czasów reformacji*, w: J. Kłoczowski (red.), *Kościół w Polsce*, t. I, Kraków 1966, s. 237-238; tenże, *Kościół parafialny i jego funkcje społeczne w średniowiecznej Polsce*, „Studia Theologica Varsoviensia”, 7 (1969), s. 207.



Ważnym wydarzeniem w historii Kościoła unickiego był odbyty w dniach od 26 sierpnia do 17 września 1720 roku prowincjonalny synod w Zamościu. Synod ten przyczynił się latynizacji Kościoła unickiego, wprowadzając i sankcjonując zmiany zbliżające unitów do Kościoła rzymskokatolickiego. Od tego czasu unicy starali się, zwłaszcza w liturgii, pokreślić swoją odrębność od prawosławia.

o cerkwi w tej wsi znajduje się w rejestrze poborowym z 1564 roku. W źródle tym jest informacja, że ze względu na zniszczenie świątyni („sinagoga deserta”) nie była ona opodatkowana³². Dzięki temu zapisowi można być pewnym, że cerkiew w tej wsi może mieć o wiele starsze korzenie, niż rok 1564. W kolejnym, o dziewięć lat późniejszym źródle podatkowym także wzmiankowano cerkiew w tej wsi oraz nadmieniono, że w dalszym ciągu była ona zniszczona³³. Pierwsza XVII-wieczna informacja o cerkwi w tej miejscowości pochodzi z 1629 roku, a więc z okresu po zawarciu unii brzeskiej³⁴. Niestety, nie zachowały się informacje dotyczące wprowadzania unii w tej parafii. Wiadomo natomiast, że w niezbyt odległych Tyszowcach pomiędzy jej zwolennikami i przeciwnikami doszło do zamieszek na tle religijnym. W latach trzydziestych i czterdziestych XVII wieku miały one bardzo gwałtowny przebieg, włącznie z siłowym odbieraniem świątyni, niszczeniem wyposażenia, napadami na kapłanów i wiernych obu stron³⁵. Można się domyślać, że podobnie jak w pobliskim miasteczku, tak i w Łykoszynie zajścia mogły mieć podobny przebieg. Kolejnym źródłem potwierdzającym istnienie parafii Łykoszynie jest „Regestr Cerkwiow w Diocezji Chełmskiej y Bełzkiej bendących w jedności Świętey z Kościołem Rzymskim zostaiących y iak wiele do Ktorey Protoprezbiterji Kapłanow należeć ma, R. 1696 Junii 3 dnia iest spisany”, który jednak poza potwierdzeniem funkcjonowania świątyni nie podaje żadnych bliższych szczegółów³⁶.

³¹ Zasadniczą funkcją dokumentu fundacyjnego było określenie materialnych podstaw funkcjonowania świątyni, bez których nie mogłaby ona spełniać swoich zadań. Zob.: W. Wójcik, *Fundacja*, w: L. Bieńkowski (red.), *Encyklopedia katolicka*, t. V, Lublin 1989, kol. 760-761.

³² AGAD), ASK, sygn. 51, k. 219v.

³³ Tamże, sygn. 36, k. 309.

³⁴ A. Gil, *Prawosławna eparchia chełmska do 1596 roku...*, s. 230.

³⁵ A. Gil, *Chełmska diecezja unicka 1596-1810...*, s. 73-74.

³⁶ Za: A. Gil, *Chełmskie diecezje obrządku wschodniego...*, s. 52.



Rys. 1. Łykoszyn. Wycinek z mapy F. von Miega, Karte des Königsreiches Galizien und Lodomerien, 1:28800, 1779-1782. Źródło: Kriegssarchiv Wien, rps. B. IX a, k. 390.

Powyższa ilustracja jest wycinkiem wielkoskalowej mapy Królestwa Galicji i Lodomerii, terytorium Rzeczypospolitej, które zostało włączone do Austrii w wyniku wydarzeń z 1770 r. oraz pierwszego rozbioru w 1772 r., sporządzonej w latach 1779-1783 przez majora Friedricha von Miega. Z ryciny wynika, że cerkiew usytuowana była za wsią.

Zmiana w strukturach parafii łykoszyńskiej nastąpiła pod koniec XVIII stulecia, kiedy to znaczna część diecezji chełmskiej znajdowała się pod zaborem austriackim. Wówczas to, w tzw. okresie józefińskim, miała miejsce likwidacja wielu mniejszych parafii i przekształcenie ich w cerkwie filialne³⁷. Taki właśnie los spotkał parafię w Łykoszynie, która przez władze austriackie została zdegradowana do rangi cerkwi filialnej i włączona do parafii w Nabrożu, o czym świadczy protokół wizytacji z 7 lutego 1793 roku³⁸. Jak pokazują źródła z przyłączeniem tej wsi do parafii w Nabrożu nie pogodził się paroch z pobliskiej Starej Wsi, który starał się wszelkimi sposobami przyłączyć ją do swojej parafii, uciekając się nawet do fałszowania dokumentów. Fakt ten potwierdził ks. Jan Panasiński, dziekan tomaszowski, w opinii wystawionej 8 czerwca 1811 roku, w której stwierdził, że ks. Bazyli Sajkiewicz, paroch Starej Wsi, sfalszował dokumenty w zмовie z „pisarzem dominalnym Łykoszyna, mało kiedy

³⁷ W. Kolbuk, *Duchowieństwo unickie w Królestwie Polskim 1835-1875...*, s. 15-17; W. Osadczy, *Kościół i Cerkiew na wspólnej drodze. Concordia 1863. Z dziejów porozumienia między obrządkiem greckokatolickim a łacińskim w Galicji Wschodniej*, Lublin 1999, s. 51.

³⁸ APL, ChKGK, sygn. 595, k. 258, 274.

trzeźwym”³⁹. Sprawę ostatecznie rozstrzygnął „Minister Spaw Wewnętrznych i Religijnych 14 lipca 1811 roku, [który] reskryptem uznał przyłączenie parafii Łykoszyn do Nabroża”, nakazując jednocześnie parochowi nabroskiemu odebrać parafię od parocha starowiejskiego⁴⁰. Zapewne nie do końca jasna sytuacja przynależności cerkwi filialnej w Łykoszynie spowodowała, że Wasyli Słobodian w swojej pracy o cerkwiach eparchii chełmskiej zapisał, że pod koniec XVIII wieku została ona wcielona do parafii w Starej Wsi⁴¹.



Rys. 2. Łykoszyn, Nabroż, Kryszyn, Stara Wieś. Wycinek z mapy F. von Miega, *Karte des Königsreiches Galizien und Lodomerien*, 1:28800, 1779-178. Źródło: *Kriegsarchiv Wien*, rps. B. IX a, k. 390.

Parafia w Łykoszynie pod względem organizacyjnym należała zapewne od początku swego istnienia do protoprezbiterii (protopopii) w Tyszowcach, a później do dekanatu tyszowieckiego i w jego strukturach funkcjonowała do 1866 roku, czyli likwidacji tej

³⁹ Tamże, k. 272-272v.

⁴⁰ Tamże, k. 285.

⁴¹ В. Слободян, *Церкви Холмської епархії*, Львів 2005, s. 259.

jednostki. Likwidację przeprowadziły władze rosyjskie w celu dostosowania granic dekanatów do podziału administracyjnego. Zredukowano wówczas liczbę dekanatów z 21 do 12 co spowodowało, że parafia w Łykoszynie znalazła się na obszarze działania dekanatu tomaszowskiego.

Cerkiew i jej wyposażenie

Chociaż funkcjonowanie parafii w Łykoszynie potwierdzone jest co najmniej od drugiej połowy XVI wieku, to pierwsza informacja o wyglądzie cerkwi pochodzi dopiero z 8 września 1732 roku⁴². Z protokołu po odbytej wówczas wizytacji wyłania się obraz świątyni w złym stanie technicznym, o której ks. Józef Ostaszewski i ks. Jan Jakielnicki, komisarze wydelegowani przez biskupa chełmskiego Felicjana Filipa Wołodkowicza napisali: „Cerkiew sama tam *abitra quam ab extra* wielkiej potrzebuje reperaturacji”. W dalszej części zapisu jest informacja o trzech oknach oprawionych w drewno, które także wymagały naprawy i o drzwiach osadzonych na dwóch żelaznych zawiasach i probojach zamykanych żelazną kuną⁴³. Przy cerkwi była dzwonnica z trzema dzwonami; niestety, powyższe źródło nic więcej na jej temat nie podaje. Jak pokazuje protokół wizytacji z 24 maja 1761 roku, kontrolujący parafię biskup Maksymilian Ryłło zastał cerkiew odremontowaną. Była to najpewniej cerkiew wspomniana w poprzednim protokole, o czy może świadczyć nazwanie jej „starą”⁴⁴. W dalszej części aktu hierarcha wspomina o oknach oprawionych w drewno i o drzwiach osadzonych na żelaznych zawiasach, ale, w przeciwieństwie do poprzednich, zamykanych wewnętrznym zamkiem. Nad babińcem znajdowała się dzwonnica, na której były zamontowane trzy dzwony. Po raz pierwszy w źródłach wspomniany jest także cmentarz. Co prawda wizytator nie określił jego położenia, ale jest niemal pewne, że była to nekropolia przycerkiewna, podobnie jak większość cmentarzy w dekanacie tyszowieckim. Fakt ten potwierdza „Wykaz cmentarzy grzebalnych w dekanacie tyszowieckim z 14 kwietnia 1853 roku”, w którym jest mowa o „cmentarzu grzebalnym przy cerkwi” w Łykoszynie⁴⁵. W protokole wizytacji z 17 marca 1775 roku wizytator, ks. Michał Grabowiecki, dziekan strzemilicki zapisał: „Cerkiew w ścianach i dachach nowa”, co może być dowodem na to, że pomiędzy wizytacjami w miejsce starej świątyni została wybudowana nowa⁴⁶. Nie wiadomo, jakich była ona rozmiarów, ale z informacji o wieńczącej ją małej „kopulce” można sądzić, że sama cerkiew była budowlą niezbyt wielką. Prowadziły do niej jedne drzwi osadzone na żelaznych zawiasach i zamykane na żela-

⁴² APL, ChKGK, sygn. 103, k. 190.

⁴³ Kuna (wrzeczadze) – rodzaj łańcucha, archaicznego zamknięcia drzwi jedno- i dwuskrzydłowych. Proboj (staropolsko i rosyjsko probój) – skobel. Zob.: B.M. Seniuk, *Osiemnastowieczna terminologia z zakresu architektury i sztuki cerkiewnej oraz organizacji Kościoła wschodniego. Materiały do słownika na podstawie protokołów wizytacyjnych Eparchii Włodzimierskiej*, w: S. Stępień (red.), *Polska-Ukraina. 1000 lat sąsiedztwa*, t. 5, Przemyśl 2000, s. 340, 344.

⁴⁴ APL, ChKGK, sygn. 110, s. 420.

⁴⁵ Tamże, sygn. 245, k. 23.

⁴⁶ Tamże, sygn. 122, k. 261.

zny, wewnętrzny zamek. Światła dziennego dostarczały cztery okna z drewnianymi ramami. Dzwonnica z czterema dzwonami znajdowała się nad babińcem, a do boku cerkwi dobudowana była niewielka zakrystia. Podobne źródło z 22 września 1780 roku potwierdza informacje zawarte we wcześniejszym protokole, ale zawiera także nowe dane⁴⁷. Wizytator, ks. Julian Szponring zapisał, że drzwi były osadzone na dwóch żelaznych zawiasach i ponownie wymienił cmentarz, który był ogrodzony, ale „po części potrzebujący reperacji”, „ażeby nie był terenem dla pasienia bydła”⁴⁸. Ponadto w dekreście powizytacyjnym nakazał „przybić wypadłe gonty na dachu cerkiewnym, żeby nie popadł w ruinę”.

Wyznacznikiem kondycji i zamożności kościoła, oprócz okazałości bryły świątyni i jej uposażenia, jest także zasobność w utensylia. W przebadanych źródłach tylko cztery razy znaleziono informacje o naczyniach liturgicznych będących na wyposażeniu tej cerkwi. Pierwsze dane znajdują się w protokole wizytacji z 1732 roku⁴⁹, który z utensyliów wymienia drewnianą puszkę *pro conervando Venerabili* i dwa cynowe kielichy „ze wszystkim”⁵⁰. W związku z tym, że wśród naczyń nie wymieniono łyżeczki, bez której udzielanie komunii było niemożliwe, należy sądzić, że pod określeniem „ze wszystkim” kryje się łyżeczka i patena, a może nawet i gwiazda⁵¹. Osobną grupę utensyliów stanowiły tekstylne podstawki i przykrycia, stanowiące tzw. szaty kielicha. W tym wypadku wizytator wymienił tylko trzy korporały⁵². Kolejne dane o naczyniach liturgicznych pochodzą z 1761 roku⁵³. Pośród utensyliów zauważalny jest wzrost jako-

⁴⁷ Tamże, sygn. 127, k. 173.

⁴⁸ Wizytator był tytułowany: „Z. S. B. W. S. Theologij y Filozofij Doktor Seminarium Diecezjalnego Chełmskiego Viceregens y Professor w Dekanacie Horodelskim”. Zob.: Tamże, sygn. 127, k. 181-181v.

⁴⁹ APL, ChKGK, sygn. 103, k. 190.

⁵⁰ Puszka – naczynie w kształcie kielicha do przechowywania chleba eucharystycznego. Zob.: A. Markunas, T. Uczitiel, *Popularny słownik sakralizmów polskich i ukraińskich*, Poznań 2001, s. 92.

⁵¹ Gwiazda (asteriskos, zwiezdzica) – są to dwa metalowe łuki, które po połączeniu tworzą formę krzyża greckiego. Symbolizuje gwiazdę betlejemską, która doprowadziła do Chrystusa trzech mędrców ze Wschodu. Stawia się ją na dyskosie (symbolu żłóbka). Drugą funkcją gwiazdy jest oddzielenie leżącego na dyskosie chleba eucharystycznego od pokrowców, którymi nakrywa się dyskos. łyżeczka – zwana w księgach liturgicznych lawyną, służy do udzielania wiernym Komunii Świętej. Ma być wykonana z tego samego materiału, co kielich i dyskos. Symbolizuje kleszcze, którymi Serafin wziął żarzący się węgiel z ołtarza Bożego i oczyścił nim usta proroka Izajasza. Podobnie kapłan przy pomocy łyżeczki udziela wiernym Komunii Świętej i oczyszcza ich grzechy. „Przenajświętsze Ciało i Krew Pańska niejako żarzący się węgiel oczyszcza ciało i duszę tych, którzy wierzą w naukę Chrystusa” – są to słowa z modlitwy na poświęcenie łyżeczki liturgicznej. Patena (dyskos) – jest to złoty, pozłoceny, lub wykonany z innego drogiego metalu mały talerzyk, na którym kapłan kładzie chleb eucharystyczny (prosoforę). Dyskos powinien mieć nóżkę, która pomaga przenosić chleb eucharystyczny ze stołu ofiarnego (proskomidyinyka) na Święty Ołtarz. Podczas obrzędu przygotowania darów ofiarnych symbolizuje żłobek betlejemski, jak również pojeżdżanie i zjednoczenie wszystkich ludzi wierzących w Jezusa. Zob.: A. Markunas, T. Uczitiel, *dz. cyt.*, s. 15, 59, 79.

⁵² Korporał – lniane płótno, na którym stoi kielich i patena z hostią w czasie mszy świętej. Zob.: A. Markunas, T. Uczitiel, *dz. cyt.*, s. 53.

⁵³ APL, ChKGK, sygn. 110, s. 420.

ści materiałów, z jakich zostały one wykonane. I tak drewniana puszka została zastąpiona srebrną i pozłacaną, podobnie jak srebrny kielich z pateną, które ponadto były pozłacane od wewnątrz, natomiast łyżeczka była wykonana tylko ze srebra. Z nowych przedmiotów wymieniono cynowe miernice⁵⁴. Wizytator wymienił także cyborium, z którego nie był zadowolony, ponieważ w dekrete powizytacyjnym nakazał „sporządzić przystojniejsze”⁵⁵. Z szat kielicha ponownie wystąpiły tylko korporaly, których liczba zmniejszyła się do dwóch. Jak pokazują dwa kolejne protokoły wizytacji, z lat 1775 i 1780, wśród naczyń liturgicznych zaszły niewielkie zmiany⁵⁶. Przybyły dwa nowe naczynia, cynowa *vascula pro oleis sacris* i szklane ampułki⁵⁷. Ponadto puszka wzbogaciła się o pozłacaną nakrywkę, a łyżeczka została wewnątrz pozłocona. Liczba korporalów pozostała na poprzednim poziomie.

Trudno sobie wyobrazić nabożeństwo bez odpowiedniej oprawy, do której potrzebne są różnorodne przedmioty dopełniające i uświetniające jego przebieg, zwane inaczej wyposażeniem ołtarza. Pierwsze dane o tych utensyliach znajdują się w protokole wizytacji z 1732 roku⁵⁸. Niestety, w źródle tym nie znajdujemy żadnych wzmianek o ołtarzach w świątyni łykoszyńskiej, jest natomiast wiadomość, że w cerkwi był jeden antymins, co może świadczyć o obecności co najmniej jednego stołu ofiarnego⁵⁹. Ze względu na materiał, z jakiego zostały wykonane, można wyróżnić co najmniej trzy rodzaje przedmiotów będących na wyposażeniu ołtarza: metalowe, tekstylne i mieszane. Do pierwszej grupy należały dwie srebrne łódki, dwie cynowe korony, cynowa tabliczka, cynowa rączka, także miseczka, para mosiężnych i para blaszanych lichtarzy, dwa dzwonki mszalne, mosiężny trybularz i mała lampeczka⁶⁰. Do tekstyliów należy zaliczyć trzy zasłonki i bawełnicę⁶¹. Trzecią grupę przedmiotów

⁵⁴ Miernica – pojemnik na specjalny wonny olej – mirrę, sporządzany z wielu aromatycznych składników, stosowany przy bierzmowaniu. Zob.: A. Markunas, T. Uczitiel, dz. cyt., s. 62.

⁵⁵ Cyborium (tabernakulum) – puszka do przechowywania konsekrowanej hostii. Zob.: A. Markunas, T. Uczitiel, dz. cyt., s. 24.

⁵⁶ APL, ChKGK, sygn. 122, k. 262; sygn. 127, k. 173.

⁵⁷ Ampułki – naczynia liturgiczne na wino i wodę. Zob.: A. Markunas, T. Uczitiel, dz. cyt., s. 11.

⁵⁸ APL, ChKGK, sygn. 103, k. 190.

⁵⁹ Antymins (gr. „zamiast ołtarza”) – płócienny lub lniany kwadratowy obrus z przedstawieniem Chrystusa złożonego w grobie, postaciami czterech ewangelistów oraz zaszytą częścią relikwii na pamiątkę celebrowania Eucharystii na grobach męczenników przez pierwszych chrześcijan. Bez antyminsu poświęconego przez biskupa nie wolno sprawować Liturgii. Po czytaniu Ewangelii rozkłada się go na presole i na nim sprawowana jest Eucharystia. Zob.: E. Smykowska, *Liturgia prawosławna. Mały słownik*, Warszawa 2004, s. 10.

⁶⁰ Korony ślubne – podczas udzielania sakramentu małżeństwa kapłan nakłada na głowy nowożeńców korony, które są zewnętrznym, widzialnym znakiem tego sakramentu, symbolem zaślubin Chrystusa z Kościołem. Mężczyzna uosabia wówczas Chrystusa, kobieta zaś Kościół. Zob.: E. Smykowska, *Zwyczaj i obyczaje prawosławne. Mały słownik*, Warszawa 2008, s. 31. Łódka – naczynie na kadzidło. Trybularz – kadzielnica. Zob.: A. Markunas, T. Uczitiel, dz. cyt., s. 59, 113.

⁶¹ Bawełnica – gruba tkanina bawełniana lub o bawełnianej osnowie i wełnianym albo bawełnianym wątku. Zob.: I. Turnau, *Słownik ubiorów. Tkaniny, wyroby pozatkackie, skóry, broń i klejnoty oraz barwy*

stanowiły cztery „nawisne” obrazy, 11 sznurków prostych „paciorek” i nieokreślone sztuczki, z których dwie były większe, srebrne i pozłacane, z białymi kryształami na środku i cztery mniejsze. Jak pokazuje protokół wizytacji z 1761 roku, w ciągu niemal 30 lat w wyposażeniu ołtarza zaszły pewne zmiany⁶². Najbardziej znaczącą było pozyskanie 15 obrusów i zastąpienie dwóch cynowych koron czterema srebrnymi. Ponadto przybył jeszcze jeden antymins, a w miejsce bawełnicy pojawiła się czwarta zasłonka (wszystkie były w kolorze bławatnym)⁶³. Po raz pierwszy bezpośrednio o ołtarzach w tej cerkwi (trzech z obrazami) mówi protokół wizytacji z 1775 roku⁶⁴. Pokazuje on także, że między tą, a poprzednią wizytacją nastąpił znaczny przyrost liczby przedmiotów stanowiących wyposażenie ołtarza. Wśród metalowych utensyliów wymieniono cynowy krzyż, parę cynowych i dwie pary mosiężnych lichtarzy, mosiężny trybularz, dwa mszalne dzwonki oraz mosiężną lampkę. Z tekstyliów wymieniono sukienkę na NMP, dwa antyminsy, 11 tuwalni, trzy antependia, cztery różne zasłonki z nieokreślonego materiału i sześć malowanych chorągwi⁶⁵. W źródle wspomniany jest jeszcze krzyż z pasją do procesji i dwa krzyże małe, także z pasją⁶⁶, jednak nie określono, z jakiego materiału były wykonane. Oprócz tego wyliczono dwa sznurki koralii. Z pięć lat późniejszego protokołu wynika, że w świątyni został postawiony nowy wielki ołtarz, który jeszcze w 1780 roku był niepomalowany⁶⁷. W stosunku do poprzedniego wykazu ubyla mosiężna lampka, dwa małe krzyże z pasją, para cynowych i para mosiężnych lichtarzy, jedno antependium, dwie chorągwie i jedna zasłonka. Z nowych rzeczy przybyło wotum na obrazie MB, dwie srebrne korony i pasja na cynowym krzyżu. Natomiast w przypadku 11 tuwalni jest pewna nieścisłość polegająca na tym, że nie wymieniono ich w 1780 roku, natomiast wykazano wówczas 11 obrusów. Wobec powyższego trudno jednoznacznie stwierdzić, czy faktycznie taką samą liczbę tuwalni zastąpiono obrusami, czy też po prostu wizytatorzy użyli do tych samych utensyliów różnych nazw.

Szaty liturgiczne, zwane także aparatami lub paramentami, to rodzaj odzieży stosowanej w czasie liturgii, mającej na celu określenie funkcji osoby ją noszącej. Po raz pierwszy mówi o nich protokół wizytacji z 1732 roku⁶⁸. Niestety, informacja jest dość lakoniczna, ograniczająca się do wyliczenia trzech aparatów z „prostej materii” i pięciu alb⁶⁹. Kolejne źródło z 1761 roku wykazuje, że liczba aparatów zwiększyła się o jeden, na-

znane w Polsce od średniowiecza do początku XIX w., Warszawa 1999, s. 16, 20.

⁶² APL, ChKGK, sygn. 110, s. 420.

⁶³ Bławatny – od XV w. kolor niebieski, nasyciony. Zob.: I. Turnau, *dz. cyt.*, s. 25.

⁶⁴ APL, ChKGK, sygn. 122, k. 262.

⁶⁵ Antependium – dekoracyjna zasłona przedniej części mensy ołtarzowej z przedstawieniem scen z życia Chrystusa, Matki Bożej lub świętych. Zob.: B. M. Seniuk, *dz. cyt.*, s. 336. Tuwalnie (towalnie) – rodzaj szerokiego ręcznika. Zob.: I. Turnau, *dz. cyt.*, s. 185.

⁶⁶ Pasja – opis męki Pańskiej. Zob.: A. Markunas, T. Uczitiel, *dz. cyt.*, s. 79.

⁶⁷ APL, ChKGK, sygn. 127, k. 173-173v.

⁶⁸ APL, ChKGK, sygn. 103, k. 190.

tomiast liczba alb zmniejszyła się o trzy⁷⁰. O aparatach wiemy także, że jeden był uszyty z tkaniny parterowej, pozostałe zaś, tak jak poprzednio, z płótna⁷¹. Jak pokazuje protokół wizytacji z 1775 roku w okresie 14 lat dzielących tę wizytację nastąpiło znaczne polepszenie jakości aparatów. Co prawda dalej były tylko cztery aparaty, ale za to wykonane z lepszych materiałów⁷². Pierwszy z nich był atlasowy w białe i żółte paski, ze wszystkim, drugi żałobny, również ze wszystkim, natomiast następne dwa: parterowy i bagażowy zostały określone jako stare⁷³. Ponadto, do dyspozycji parocha były cztery alby i dwa humerały⁷⁴. Jak pokazuje protokół o pięć lat późniejszej wizytacji z szat liturgicznych ubył aparat bagażowy i trzy alby⁷⁵. Ubytek aparatu nie może dziwić, skoro już wcześniej był określony jako stary.

Niezbędnym elementem wyposażenia każdej świątyni, oprócz argentariów i szat, były także księgi liturgiczne, według których w Kościele odprawia się nabożeństwa oraz udziela sakramentów. Dzięki księgom sprawowana liturgia jest jednolita i zgodna z wyznawaną wiarą. Obok ksiąg liturgicznych występują tzw. książki pobożne, które zawierają teksty modlitw i nabożeństw prywatnych. Ze względu na technikę zapisu księgi dzieliły się na drukowane i pisane ręcznie, zaś ze względu na wielkość występowały najczęściej w czterech formatach, tj. *in folio*, *in quarto*, *in sexto* oraz *in octavo*, czyli w formacie arkusza, połowy arkusza i jego części. Miejscem wydania tych ksiąg mogły być Lwów, Wilno, Supraśl, Uniew lub Poczajów, gdyż tylko w tych miastach funkcjonowały drukarnie unickie⁷⁶.

⁶⁹ Aparat – komplet przyborów i szat potrzebnych przy odprawianiu ceremonii. Zob.: I. Turnau, *dz. cyt.*, s. 15. W tradycji bizantyjskiej wyróżnia się 5 kolorów szat liturgicznych: białą (srebrną) – symbolizującą światłość Bożej Chwały i oświecenie umysłu, używaną w czasie największych świąt (np. Paschy – Zmartwychwstania Pańskiego); żółtą (złotą) – symbolizującą aniołów, najczęściej wykorzystywaną w ciągu roku liturgicznego; czerwoną – symbolizującą szatę, w którą był ubrany Chrystus przed Piłatem, oraz krew męczenników; był to kolor właściwy dla okresu Wielkiego Postu i uroczystości pogrzebowych; niebieską – używaną podczas świąt maryjnych; zieloną – stosowaną raz w roku podczas Zesłania Ducha Świętego. Zob.: B. Snela, *Kolory liturgiczne*, w: *katolicka*, B. Migut, A. Szostek, R. Sawa, K. Gwóźdź, J. Herbut, S. Olczak, R. Popowski (red.), *Encyklopedia* Lublin 2002, t. 9, kol. 385-386.

⁷⁰ APL, ChKGK, sygn. 110, s. 420.

⁷¹ Tkanina parterowa – wyrób jedwabny o kwiatowym wzorze. Zob.: I. Turnau, *dz. cyt.*, s. 133.

⁷² APL, ChKGK, sygn. 122, k. 262.

⁷³ Bagażja – wzorzysta tkanina bawełniana, tkana w „karpiołuskę” (regularny deseń łuski rybiej, motyw stosowany w polskim tkactwie jedwabnym) lub wzór kwiatowy albo drukowana. Zob.: I. Turnau, *dz. cyt.*, s. 17, 83.

⁷⁴ Humerał – biała lniana chusta, niekiedy z kapturem, okrywająca szyję i ramiona księdza i wkładana pod alba. Zob.: A. Markunas, T. Uczitiel, *dz. cyt.*, s. 41.

⁷⁵ APL, ChKGK, sygn. 127, k. 173.

⁷⁶ Drukarnia przy klasztorze bazylikańskim w Uniewie działała w latach 1648-1770, przy klasztorze bazylikańskim Trójcy św. w Wilnie – w latach 1628-1839, natomiast we Lwowie znajdowały się dwie drukarnie: Józefa Szmulińskiego, działająca w latach 1687-1688 i przy klasztorze bazylikańskim – w latach 1700-1708. Drukarnia przy klasztorze bazylikańskim (ławra poczajowska) działała w latach 1733-1830, przy klasztorze bazylikańskim w Supraślu – w latach 1695-1804 z przerwą na lata 1697-1711. Zob.: O. Narbutt,

Nazwa księgi	Data odnotowania			
	1731	1761	1775	1780
Ewangelia	X	X	X	X
Apostoł ⁷⁷	X	X	X	X
Półustaw ⁷⁸	X	X	-	-
Szestodniewiec ⁷⁹	X	X	X	X
Psałterz ⁸⁰	X	X	X	X
Trebnik ⁸¹	X	X	X	X
Mineja ⁸²	X	X	-	-
Triod cwienna ⁸³	X	X	X	X
Triod postnaja	X	X	X	X
Trefołoj ⁸⁴	-	-	2X	X
Mszał ⁸⁵	-	-	2X	2X

Tabela nr 1. Księgi cerkiewne w świątyni Łykoszyńskiej w XVIII wieku. Źródła: APL, ChKGK, sygn. 103, k. 190; sygn. 110, s. 420; sygn. 122, k. 262; sygn. 127, k. 173.

Jak pokazuje powyższa tabela liczba ksiąg w Łykoszynie była dość stabilna i wahała się w przedziale od 10 do 11. Zdecydowana większość woluminów była drukowana, chociaż w poszczególnych latach występowały także egzemplarze rękopiśmienne. W 1732 roku były to triod cwienna i postnaja, w 1761 roku już tylko triod cwienna,

Historia i typologia ksiąg liturgicznych bizantyńsko-słowiańskich. Zagadnienie identyfikacji według kryterium treściowego, Warszawa 1979., s. 41.

⁷⁷ Apostoł – księga zawierająca dzieje i listy apostołów. Zob.: A. Markunas, T. Uczitiel, dz. cyt. s. 13.

⁷⁸ Typikon (ustaw) – zawiera szczegółowy opis wszystkich nabożeństw na cały rok liturgiczny i metody korzystania z wszystkich pozostałych ksiąg liturgicznych. Zob.: A. Markunas, T. Uczitiel, dz. cyt., s. 113.

⁷⁹ Szestodniewiec – zwany oktoichem. Zob.: Z. Jaroszewicz, *Księgi staroobrzędowców w klasztorze w Wojnowie w zbiorach Muzeum Warmii i Mazur*, „Rocznik Olsztyński”, t. XVI, 1989, s. 239.

⁸⁰ Psałterz – część księgi Liturgii zawierająca psalmy, podzielona na różne dni i pory dnia w cyklu czterotygodniowym. Zob.: A. Markunas, T. Uczitiel, dz. cyt., s. 92.

⁸¹ Trebnik – zbiór modlitw okazjonalnych i rytuałów towarzyszących posługom religijnym w Kościele wschodnim. Zawiera porządek udzielania sakramentów, sakramentaliów, błogosławieństw. Zob.: A. Markunas, T. Uczitiel, dz. cyt., s. 112.

⁸² Mineja – księga liturgiczna zawierająca porządek Służby Bożej jako liturgii godzin podczas mszy w odniesieniu do tekstów zmiennych dla świąt nieruchomych cyklu rocznego. Zob.: O. Narbutt, dz. cyt., s. 59.

⁸³ Triod postnaja i cwienna – ogólna nazwa księgi liturgicznej w Kościele wschodnim, zawierającej porządek nabożeństw świąt ruchomych. Postnaja zawiera części zmienne liturgii godzin okresu przedpościa i Wielkiego Postu do Wielkiej Soboty. Cwienna zawiera zmienne części liturgii godzin okresu paschalnego do Niedzieli Wszystkich Świętych. Zob.: B. Pańczuk, *Księgi liturgiczne*, w: *Encyklopedia katolicka*, red. A. Szostek, E. Ziemann, R. Sawa, K. Gózdź, J. Herbut, S. Olczak, R. Popowski, Lublin 2004, t. X, kol. 110.

⁸⁴ Trefołoj (minieja prazdniczaja) – książka cerkiewna zawierająca wybór tekstów formularzy świątecznych większych świąt wyjętych z minei miesięcznej. Zob.: O. Narbutt, dz. cyt., s. 128.

⁸⁵ Mszał – księga liturgiczna zawierająca stałe i zmienne modlitwy celebransy w czasie mszy św. Zob.: A. Markunas, T. Uczitiel, dz. cyt., s. 65.

w 1775 roku triod postnaja i trefołoj, przy którym była także adnotacja, że był stary, natomiast w 1780 roku był już tylko triod postnaja.

Uposażenie duchowieństwa

Podstawę uposażenia cerkwi stanowiła ziemia oraz parafianie. Na grunty cerkiewne składały się pola uprawne, łąki, ogrody i sady. Gospodarstwa rolne parochów nie były zbyt okazałe i w porównaniu z parafiami Kościoła rzymskokatolickiego, największego właściciela ziemskiego w Rzeczypospolitej, były one najczęściej kilkakrotnie mniejsze⁸⁶. Jedynie biskupstwa miały uposażenie większych rozmiarów⁸⁷. Podstawowym źródłem dochodów parafii była dziesięcina pobierana od ludności w snopach lub pieniądzu (skop)⁸⁸. Duchowni czerpali również dochody z różnych danin i opłat uiszczanych przez parafian, w tym także za różnorodne posługi religijne i udzielanie sakramentów, wśród których należy wymienić meszne, stołowe i *iura stolae*⁸⁹. To ostatnie świadczenie, ze względu na brak unormowania, często powodowało pewne nadużycia, wyrażające się w zbyt dużych opłatach pobieranych przez niektórych kapłanów⁹⁰. Dodatkowo parochowie mogli korzystać ze służebności dworskich w postaci wolnego wyrębu w lasach (na opał i budowę), połowu ryb w stawach i rzekach oraz korzystania z pastwisk.

Jak pokazuje protokół wizytacji z 1732 roku wielkość pól cerkiewnych określono ilością wysianego zboża, natomiast jego powierzchnię wyrażano liczbą staj⁹¹. W protokołach powizytacyjnych było również dokładnie opisywane położenie gruntów plebańskich względem innych pól. Z zapisu „gruntu cerkiewnego na trzy ręce” wynika, że w gospodarstwie parocha stosowana była trójpółowka. Był to sposób uprawy roli polegający na podzieleniu pola na trzy części. Każdego roku uprawiane były tylko dwie z nich,

⁸⁶ W całej ziemi chełmskiej cerkwie parafialne w połowie XVII w. posiadały zazwyczaj uposażenie, w skład którego wchodziły 1-2 łąny ziemi wolne od podatków oraz daniny od ludności z całego okręgu parafialnego.

⁸⁷ Katolicki biskup chełmski w XVII w. miał 3 miasteczka, 9 wsi oraz dochody z domów w mieście, gdy tymczasem chełmskie biskupstwo unickie dysponowało tylko sześcioma wioskami. Zob.: AGAD, ASK, sygn. 71, k. 69-71, 507-507v.

⁸⁸ Dziesięcina – podatek pobierany od podwładnych przeważnie w naturze, obejmujący 10% ich dochodów i przeznaczony na potrzeby świeckie lub kościelne, zwłaszcza na utrzymanie duchowieństwa. Zob.: J. Dudziak, *Dziesięcina*, w: R. Łukaszyk, L. Bieńkowski, E. Gryglewicz (red.), *Encyklopedia katolicka*, t. IV, Lublin 1985, kol. 600-601. Zob. także: J. Półwiartek, *Z badań nad rolą gospodarczo-społeczną plebanii na wsi pańszczyźnianej ziemi przemyskiej i sanockiej w XVI-XIX wieku*, Rzeszów 1974, s. 93.

⁸⁹ Meszne – rodzaj daniny rocznej, składanej przez parafian proboszczowi w formie czynszu pieniężnego lub w naturze (zapewne zobowiązującej go do odprawiania mszy). Stołowe – rodzaj czynszu płaconego proboszczowi od domów. Zob.: A. Zajda, *Nazwy staropolskich powinności feudalnych, danin i opłat (do 1600 r.)*, Warszawa-Kraków 1979, s. 126, 186. Iskop – danina oddawana w zbożu. Zob.: J. Kość, *Słownictwo regionalne w XVII-XVIII-wiecznych księgach miejskich wschodniej Lubelszczyzny*, „Studia Językoznawcze” 1988, t. 13, s. 73.

⁹⁰ W 1818 r. Komisja Rządowa Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego wydała taksy wysokości opłat *iura stolae*. Ich wysokość była zależna od jednej z trzech klas, na jakie zostali podzieleni parafianie. Z kolei przynależność do klas zależała od majątności wiernego. Zob.: APL, ChKGK, sygn. 604, s. 438-439.

⁹¹ APL, ChKGK, sygn. 103, k. 190v.

a trzecia ugorowała, co pozwalało na jej „odpoczynek”. Jedno pole obsiewano jesienią zbożem ozimym, drugie – wiosną zbożem jarym, a trzecie pole – ugorowane – stanowiło pastwisko. Pierwsze pole o wielkości czterech staj, nazywane zagumieniem, graniczyło miedzą z pustym łanem oraz polem nieznanego z imienia Cygana⁹². Pole drugie o takiej samej powierzchni położone było między gruntami nieznanego z imienia Golińskiego. Trzecia parcela, także tej samej wielkości, położona była naprzeciwko pola Wiszatyna, pomiędzy miedzą pola nieznanego z imienia Rębisza z jednej, a z pustką z drugiej strony. Ponadto grunt cerkiewny stanowiła jeszcze niwka położona pod lasem, o wielkości pół staj i powierzchni na 1" półmacka, oraz ogród, na którym stały zabudowania cerkiewne⁹³. Ze źródła wynika, że paroch uzyskał plony z gospodarstwa w wysokości 30 kop zboża oraz nieokreśloną ilość dziesięciny, o której jedynie wiadomo, że jej wymiar wynosił pół kopy z ćwierci gruntu parafianina. Drugi przekaz dotyczący uposażenia cerkwi pochodzi z 1761 roku⁹⁴. Niestety, niewiele on wnosi, ponieważ dokonujący wizytacji, biskup M. Ryłło, ograniczył się jedynie do zapisu: „Gruntów według dawnych wizytacji”. Bardziej obfite w informacje o beneficjum parocha są protokoły z lat 1775 i 1780⁹⁵. Według tych źródeł grunty orne znajdowały się w trzech miejscach, a każdy z nich miał wielkość ćwierci łana. Pierwszy z nich, położony na zagumienkach, rozpoczynał się przy gumnie cerkiewnym i ciągnął do granicy Starej Wsi. Z jednej strony przez miedzę graniczył z gruntem Antoniego Dacha, z drugiej z rolą Leszka Światuna. Druga ćwierć rozciągała się między wsiami Wiszniów i Radostów i przez miedze graniczyła z polami wspomnianego wcześniej Antoniego Dacha oraz Zachara Czerwińskiego. Ostatni kawałek gruntu rozpoczynał się przy łące gromadzkiej i ciągnął do granicy Radostowa. Przez miedze graniczył z polem Antoniego Dacha i pustką. W protokole został odnotowany spadek wysokości dziesięciny do 15 snopów od parafianina posiadającego ćwierć łana. W źródle tym potwierdzony jest wcześniej wspomniany ogród. Zastanawiający jest natomiast brak łąki, chociaż wiadomo, że w gospodarstwie parocha znajdowały się zwierzęta gospodarskie, dla których siano było zapewne podstawową paszą w okresie zimowym. W związku z tym można domniemywać, że paroch kupował siano lub otrzymywał je jako darowiznę.

Plebania i zabudowania gospodarcze

Pierwsze informacje o plebanii i zabudowaniach gospodarczych w Łykoszynie znajdują się w prezencie na to beneficjum dla parocha Gabriela Wilkiewicza z 13 kwietnia 1730 roku i w o dwa lata późniejszym protokole wizytacji tej parafii⁹⁶. Na mocy prezenty funda-

⁹² Staja – staropolska rolna miara powierzchni 14 364 m². Zob.: I. Ihnatowicz, *Miary staropolskie*, w: *Encyklopedia historii gospodarczej Polski do 1945 r.*, red. A. Mączak, t. I, Warszawa 1981, s. 520. Według J. Szymańskiego staja liczyła 1,39 ha (13 900 m²), tenże, *Nauki pomocnicze historii*, Warszawa 2005, s. 167. Zagumienek – pole przy domu z zabudowaniami gospodarskimi. Zob.: J. Kość, dz. cyt., s. 75.

⁹³ Maca – jednostka objętości m.in. zbóż w XVI w. Zob.: J. Szymański, dz. cyt., s. 169.

⁹⁴ APL, ChKGK, sygn. 110, s. 420.

⁹⁵ Tamże, sygn. 122, k. 262; sygn. 127, k. 173v.

⁹⁶ Tamże, sygn. 103, k. 180v, 190v.

torka, Helena Wydźga, darowała wyżej wspomnianemu parochowi oprócz gruntów także chałupę na ogrodzie, zwanym daniłowskim. Należy sądzić, że był to ten sam budynek, który w protokole wizytacji został nazwany plebanią. W źródle tym, oprócz mieszkania dla parocha, wymienione jest także gumno⁹⁷. Dzięki dodatkowej informacji o zwierzętach (dwóch koniach, krowie i byku) w gospodarstwie parocha należy sądzić, że znajdowały się tam również budynki dla tych zwierząt, takie jak stajnia, chlewnia oraz pomieszczenia na pasze, np. stodoły i spichlerze. Kolejne dane w tym zakresie pochodzą dopiero z 1775 roku⁹⁸. W źródle tym wizytator określił proboszczówkę jako budowlę starą, a ponadto dodał, że posiadała alkierz⁹⁹. Dzięki określeniu „stara” można się domyślać, że była to ta sama „chałupa”, którą darowała parochowi Helena Wydźga. Wiadomo także, że przy plebanii stała nowa szopa, za którą był „sadek”, a „po drugiej stronie sadzawka”. Na temat wcześniej wspomnianego gumna znajdujemy zapis, że było chruściane i „po części potrzebujące reperacji”. Ostatnie dane o budynkach cerkiewnych pochodzą z wizytacji z 1780 roku¹⁰⁰. Niestety, źródło to wnosi niewiele nowego w tym zakresie, ukazuje natomiast obraz zniszczenia, jakie zobaczył wizytator, który zastał tylko starą rozlatującą się plebanię. I na pewno dlatego w dekrete powizytacyjnym polecił, żeby „administrator utrzymywał budynki plebańskie przy pomocy kolatora, upadłe zaś powoli reperował”.

Duchowni parafii

W strukturze Kościoła unickiego aż do XVIII stulecia nie było podziału na plebanów, wikariuszy czy też prebendarzy. Każdy ksiądz w cerkwi na równi z innymi, jeśli było ich więcej, spełniał posługi duchowne. Na równi z innymi korzystał też z uposażenia i dochodów cerkwi. Kapłan unicki pełnił więc funkcję proboszcza, a każda cerkiew była cerkwią parafialną. Dopiero po synodzie zamojskim przyjął się termin „paroch” na oznaczenie rządcy parafii¹⁰¹.

Wśród duchowieństwa parafialnego naczelną pozycję zajmował proboszcz (paroch), któremu podlegali pozostali duchowni działający przy kościele parafialnym. Plebanem nazywano duchownego stojącego na czele kościoła parafialnego, który był zarządcą para-

⁹⁷ Gumno – w dawnych gospodarstwach rolnych przestrzeń między zabudowaniami gospodarskimi; podwórce gospodarskie otoczone spichrzami, stodołami i brogami. Służyło do składowania zwiezonego zboża i jego młócenia. Określano tak również budynek, w którym przechowywano snopy przed wymłóceniem oraz plac w stodole o twardej ubitej ziemi, na którym cepami młócono zboże. Zob.: *Wielka encyklopedia Polski*, t. 3, red. M. Karolczuk-Kędzierska, Kraków 2004, s. 224.

⁹⁸ APL, ChKGK, sygn. 122, k. 262.

⁹⁹ Alkierz, komora – niewielka dobudówka w narożniku budowli, wysunięta przed ściany zewnętrzne, wzniesiona zwykle na planie kwadratu i przykryta osobnym dachem. Alkierze były zazwyczaj pozbawione okien, służyły jako sypialnie lub składziki. Na wsi alkierzami nazywano również przybudówki do składowania ziarna, przechowywania ubrań, cenniejszych naczyń, żywności i bielizny. Zob. M. Karolczuk-Kędzierska (red.), *Wielka encyklopedia Polski*, t. 1, Kraków 2004, s. 37. Alkierz – pokoić, narożnik. Komora – izba bez pieca. Zob.: A. Brückner, *Słownik etymologiczny języka polskiego*, Warszawa 1970, s. 3, 251.

¹⁰⁰ APL, ChKGK, sygn. 127, k. 173v.

¹⁰¹ H. Dylągowa, *Dzieje unii brzeskiej*, s. 36.

fii. Decydujący wpływ na wybór plebana mieli kolatorzy kościołów parafialnych, którzy przedstawiali kandydata biskupowi¹⁰². Biskup instytuował kandydata, a odpowiedni dziekan wprowadzał go na urząd. Proboszcz był prawnie zatwierdzonym, stałym, trudno usuwalnym duszpasterzem w parafii, zaś pod jego zarządem znajdował się majątek parafialny. Księża, którzy zarządzali parafią, lecz nie byli jej proboszczami, pełnili funkcje administratorów. Powoływano ich najczęściej z powodu zgonu duchownego lub dobrowolnej rezygnacji dotychczasowego parocha, związanej z objęciem innego, bogatszego beneficjum albo wywołanej chorobą lub podeszłym wiekiem, uniemożliwiającym wypełnianie obowiązków duszpasterskich¹⁰³.

Duchowieństwo parafii Łykoszyńskiej stanowili parochowie i administratorowie. Pierwszym odnotowanym parochem był ks. Siemion Wilkiewicz, o którym wiadomo jedynie tyle, że zmarł przed 30 maja 1730 roku. Wówczas to na wakujące beneficjum w Łykoszynie prezentę od Heleny Wydźgi otrzymał 26-letni ks. Gabriel Wilkiewicz¹⁰⁴. Fundatorka zobowiązała parocha, ażeby „w każdą sobotę odprawił mszę za dusze rodziców [jej] męża, Stanisława i Aleksandry, i za duszę męża Bogusława, a także za dusze [jej] rodziców, Stanisława i Konstancji. Uwolniła go od wszelkich powinności, w zamian [za co paroch] miał przybywać do dworu co niedzielę na mszę świętą”. Duchowny ten zmarł przed 10 kwietnia 1741 roku, ponieważ w tym dniu „Teodor Wilkiewicz, paroch Wiszniowa, ochrzcił Jana, syna Saby Wilkiewicza, parocha Łykoszyna”¹⁰⁵. Wiadomo również, że 3 maja 1759 roku ks. Saba Wilkiewicz oraz Bazyli Kulczycki, paroch z Żulic, i Bazyli Wawryszkiewicz, paroch z Dutrowa, prezentowali na prezbitera dutrowskiego syna tego ostatniego, Pantaleona¹⁰⁶. Podczas wizytacji w 1761 roku biskup M. Ryłło nakazał Sabie „w pierwszy poniedziałek po święcie Piotra przyjechać do Kryłowa do oo. reformatorów i odprawić ośmiodniowe rekolekcje”¹⁰⁷. Paroch ten posługę duszpasterską w tej parafii zakończył między kwietniem 1759, a 15 maja 1762 roku. Można tak wnioskować na podstawie Rejestru zmarłych kapłanów w diecezjach chełmskiej i bełskiej od roku 1759 aprila, to jest od zaczęcia biskupstwa przeze mnie, Maksymiliana Ryłło¹⁰⁸. Dzięki temu rejestrowi wiadomo, że zgon kapłana musiał nastąpić po kwietniu 1759 roku, bo wtedy założono przedmiotowy rejestr, natomiast pod data 15 maja 1762 roku jest wpisany zgon następnego kapłana, Grzegorza Warzenickiego, parocha z Nowosiółek. Kolejnym kapłanem w tej parafii został syn poprzednie-

¹⁰² Kolator, collator – patron sprawujący aktualnie opiekę materialną nad cerkwią, posiadający prawo opiniowania kandydatów na proboszczów, B.M. Seniuk, dz. cyt., s. 337.

¹⁰³ Zob.: M. Trojanowska, *Dokumenty prezent na unickie beneficja parafialne w XVII i XVIII wieku*, „Wschodni Rocznik Humanistyczny”, 2004, t. 1, s. 325-355.

¹⁰⁴ APL, ChKGK, sygn. 103, k. 189v.

¹⁰⁵ Tamże, sygn. 636, s. 191.

¹⁰⁶ Tamże, sygn. 636, s. 7.

¹⁰⁷ Tamże, sygn. 110, s. 420. Na temat rekolekcji kapłańskich zob.: W. Bobryk, *Duchowieństwo unickiej diecezji chełmskiej w XVIII wieku*, Lublin 2005, s. 72-74.

¹⁰⁸ APL, ChKGK, sygn. 636, s. 831.

go parocha, Jan Wilkiewicz¹⁰⁹. Duchowny ten z niewiadomych przyczyn zrezygnował z beneficjum łykoszyńskiego i przeniósł się do parafii Miętkie. Po raz pierwszy, jako paroch Miętkiego, został odnotowany w protokole wizytacji tej parafii z 16 marca 1775 roku¹¹⁰. Zapewne dlatego podczas wizytacji parafii łykoszyńskiej w 1775 roku odnotowano: „Parocha nie masz”¹¹¹. Natomiast w dekrete powizytacyjnym wizytator nakazał, żeby „odebrano pieniędzy cerkiewnych u WX przeszłego parocha Jana Wilkiewicza, od procentu miękuckiego 73 zł”. Ostatnim duchownym administrującym w cerkwi przed likwidacją samodzielności parafii był odnotowany w protokole wizytacji z 1780 roku ks. Jan Źarski, paroch z Dutrowa¹¹².

Jak pokazują powyższe rozważania duchowni w parafii Łykoszyn, podobnie jak i w całej Rzeczypospolitej, pochodzili prawie wyłącznie z rodzin kapłańskich¹¹³. Wpływ na to zjawisko miało kilka czynników. Synowie prezbiterów od najmłodszych lat byli przygotowywani do pełnienia posługi cerkiewnej, co przy ówczesnym systemie kształcenia księży, miało ogromne znaczenie. Ponadto, święcenia kapłańskie, podobnie jak w Kościele łacińskim, mógł przyjąć tylko człowiek wolny¹¹⁴. Ludźmi wolnymi, oprócz szlachty i mieszczan z królewszczyn, byli tylko popowicze. Jeżeli dodamy, że w diecezji chełmskiej praktycznie nie było szlachty unickiej¹¹⁵, a duchowieństwo unickie niechętnie odnosiło się do ludzi z zewnątrz, stanowiących konkurencję dla synów kapłańskich, to teza, że popowicze obejmowali stanowiska po swoich ojcach, może okazać się jak najbardziej prawdziwa¹¹⁶.

Objębowanie parafii przez syna po ojcu nie było niczym nadzwyczajnym. Odnotowywane zostały przypadki, gdy beneficjum nawet przez kilkadziesiąt lat było zarządzane przez jedną rodzinę. Taka sytuacja miała miejsce w parafii Źerniki, gdzie przez

¹⁰⁹ Tamże, sygn. 636, s. 191.

¹¹⁰ Tamże, sygn. 122, k. 259.

¹¹¹ Tamże, sygn. 122, k. 262.

¹¹² Tamże, sygn. 127, k. 173v; sygn. 122, k. 269v.

¹¹³ L. Bieńkowski, *Organizacja Kościoła wschodniego w Polsce...*, s. 963-964; S. Nabywaniec, *Unicka Archidiecezja Kijowska w okresie rządów arcybiskupa metropolity Felicjana Filipa Wołodkowicza 1762-1778*, Rzeszów 1998, s. 377-378.

¹¹⁴ „Prawo polskie czyniło szlachcica właścicielem wszystkich ludzi na jego gruncie rodzących się, którzy nie byli szlachtą. Los takowych ludzi zależał zupełnie od właściciela wsi, nie wolno więc było żadnemu poddanemu przyjąć stanu duchownego bez pozwolenia, czyli emancypacji dziedzica, którą albo należało okupić, albo się ukryć, żeby dziedzic nie wiedział, gdzie się jego poddany podział. W takim stanie rzeczy [przyjęcie] zależało od zwierzchności duchownej, ponieważ przystępujący do stanu duchownego musiał okazać metrykę swego urodzenia. Jeżeli jej pleban nie wydał, z jakim konceptem ukrywającym poddaństwo, trzeba było wielkiej względności egzaminatorów i archidiacona na egzaminie przyzującego.” Zob.: H. Kołłątaj, *Pamiętnik o stanie Kościoła polskiego katolickiego i o wszystkich innych wyznaniach w Polsce*, w: J. Hulewicz (oprac.), *Stan oświecenia w Polsce w ostatnich latach panowania Augusta III (1750-1764)*, Wrocław 1953, s. 209-210.

¹¹⁵ L. Bieńkowski, *Organizacja Kościoła wschodniego w Polsce...*, s. 963.

¹¹⁶ W latach 1754-1759 w diecezji chełmskiej co najmniej 81% przyjmujących święcenia było synami duchownych. Zob.: W. Bobryk, *dz. cyt.*, s. 135.



Podstawowym obowiązkiem duszpasterskim parocha było odprawianie nabożeństw cerkiewnych i udzielanie posług religijnych (chrzty, śluby, grzebanie zmarłych, spowiedź). Ważnym elementem pracy księdza było nauczanie prawd wiary, co sprowadzało się do niedzielного i świątecznego odmawiania pacierza oraz katechizacji ludu. Ponadto, do ich obowiązków należało prowadzenie akt stanu cywilnego, wykonywanie rozporządzeń władz zwierzchnich, a także dawanie wiernym przykładu moralnego prowadzenia się i wzorców chrześcijańskiego życia.

ponad pół wieku posługę kapłańską pełnili księża z rodziny Hryniowieckich, w Chodywańcach rodziny Obuchowiczów i Mosiewiczów, a w Kłatwach Unifantowiczów¹¹⁷.

Podstawowym obowiązkiem duszpasterskim parocha było odprawianie nabożeństw cerkiewnych i udzielanie posług religijnych (chrzty, śluby, grzebanie zmarłych, spowiedź). Ważnym elementem pracy księdza było nauczanie prawd wiary, co sprowadzało się do niedzielного i świątecznego odmawiania pacierza oraz katechizacji ludu. Ponadto, do ich obowiązków należało prowadzenie akt stanu cywilnego, wykonywanie rozporządzeń władz zwierzchnich, a także dawanie wiernym przykładu moralnego prowadzenia się i wzorców chrześcijańskiego życia. Z reguły duchowni wypełniali te powinności w sposób prawidłowy, zgodnie z zasadami Cerkwi, chociaż zdarzały się i odstępstwa w tym zakresie. Niestety, nie dysponujemy zbyt bogatym materiałem źródłowym, mówiącym o pracy duszpasterskiej księży w parafii Łykoszyn. Pierwsza i zarazem ostania wzmianka na ten temat pochodzi z protokołu wizytacji z 1761 roku¹¹⁸. Odnotowano tam, że pleban, Saba Wilkowicz, studiował z wiernymi „naukę duchową co święta i niedziele po mszy, a katechizm po obiedzie”. Jak pokazała wizytacja nie wszyscy z tych nauk korzystali, skoro wizytujący parafię pod karą kanoniczną zabronił plebanowi dawać ślub osobom „nieumiejącym przedniejszych artykułów wiary świętej [i] katechizmu”.

¹¹⁷ APL, ChKGK, sygn. 41, s. 109; sygn. 105, k. 419; sygn. 113, k. 45v; sygn. 120, k. 218; sygn. 122, k. 253; sygn. 146, s. 266; sygn. 636, s. 99.

¹¹⁸ Tamże, sygn. 110, s. 420.

Wierni

Istotnym czynnikiem mającym wpływ na jakość funkcjonowania parafii jest liczba wiernych, którzy ją tworzą. Pierwszych, bardzo ogólnych danych o liczbie wiernych w omawianej parafii dostarcza protokół wizytacji z 1732 roku¹¹⁹. Niestety, w źródle tym wymieniono tylko wsie stanowiące parafię, a więc Łykoszyn i Kryszyn. W kolejnych tego typu źródłach oprócz wsi podawana była także liczba wiernych przystępujących do sakramentów. Widnieją oni pod określeniem „sposobnych do spowiedzi” oraz „zdatnych do sakramentu pokuty”. I tak, w 1761 i 1775 roku parafię stanowił już tylko Łykoszyn (jako jednowioskowa parafia do końca jej funkcjonowania) z ok. 100 komunikującymi wiernymi¹²⁰. Wzrost do ok. 120 komunikowanych odnotowany został w protokole wizytacji z 1780 roku¹²¹. Oczywiście wykaz wiernych przystępujących do poszczególnych sakramentów nie pozwala nam na określenie liczby parafian, ale może dostarczyć podstawowych informacji o stanie i dynamice zaludnienia parafii, a także umożliwić opisanie jej struktury demograficznej. Jednakże wyciąganie na tej podstawie wniosków na temat liczby wiernych w parafii nie do końca jest pewne i może prowadzić do dużych nieścisłości. Mając tego typu dane i chcąc oszacować ogólną liczbę wiernych należy (za Cezarym Kukło) do komunikujących doliczyć co najmniej 25% wiernych, gdyż taką liczbę stanowiły dzieci młodsze¹²². Stosując ten wskaźnik można określić, że w latach 1760-1780 parafia liczyła ok. 125-150 wiernych. Tak wygenerowane dane zdaje się potwierdzać protokół wizytacji Łykoszyna z 1793 roku, już jako cerkwi filialnej, w którym odnotowano, że znajdowało się tam 137 dusz¹²³. Tak więc ostatni wykaz wzmiankujący liczbę wszystkich parafian pozwala na stwierdzenie, że szacowana na podstawie przelicznika liczba parafian we wcześniejszych latach nie odbiegała zbytnio od faktycznej liczby wiernych.

Jednym z najistotniejszych aspektów charakterystyki społeczności parafialnej pozostaje zagadnienie kształtowania się jej poziomu religijnego i moralnego. Niestety, w przypadku omawianej parafii nie dysponujemy źródłami, które pozwoliłyby na określenie stanu religijności wiernych. Pierwsza pośrednia tego typu informacja pochodzi z 1761 roku i pozwala wnioskować, że niektórzy parafianie nie znali podstaw wiary, ponieważ wizytator, biskup M. Ryłło, polecił parochowi, żeby „nie dawał ślubu osobom nieumiejącym przedniejszych artykułów wiary i katechizmu”¹²⁴.

Zakończenie

Parafia pw. Wniebowzięcia Najświętszej Marii Panny w Łykoszynie prawie do końca XVIII stulecia była samodzielną wspólnotą unitów tej wsi. Po pierwszym rozbiórze Polski, gdy Łykoszyn znalazły się w monarchii habsburskiej (w wyniku tzw. reformy józe-

¹¹⁹ Tamże, sygn. 103, k. 190v.

¹²⁰ Tamże, sygn. 110, s. 420; sygn. 122, k. 262.

¹²¹ Tamże, sygn. 127, k. 173v.

¹²² C. Kukło, *Demografia Rzeczypospolitej Przedrozbiorowej*, Warszawa 2009, s. 74.

¹²³ APL, ChKGK, sygn. 595, k. 274.

¹²⁴ Tamże, sygn. 110, s. 420.

fińskiej) jako cerkiew filialna została włączona do parafii p.w. Przemienienia Pańskiego w Nabrożu i w jej strukturze przetrwała do 1875 roku, czyli momentu likwidacji unii na terenie byłego Królestwa Polskiego.

Przez cały okres funkcjonowania w posiadaniu parafii była drewniana świątynia, obsługiwana najczęściej przez jednego parocha (dla badanego okresu ustalono personalia pięciu kapłanów) oraz znajdujące się przy niej plebania i zabudowania gospodarcze. Głównym źródłem utrzymania duchownego były grunty cerkiewne, dziesięcina od parafian oraz opłaty *iura stolae*. Parafia ta, zależnie od okresu, obejmowała swoim zasięgiem od 125 do 150 wiernych.

Artykuł ten, mimo niekompletności źródeł stanowi próbę przedstawienia dziejów unickiej parafii w Łykoszynie od momenty pojawienia się w źródłach do likwidacji jej samodzielności i wcielenia do parafii w Nabrożu. ■

BIBLIOGRAFIA:

Źródła rękopiśmienne:

Archiwum Główne Akt Dawnych w Warszawie:

Archiwum Skarbu Koronnego, sygn. 36, 51, 71

Archiwum Państwowe w Lublinie:

Chełmski Konsystorz Greckokatolicki, sygn. 41, 103, 105, 110, 113, 120, 122, 127, 146, 245, 595, 604, 636

Kreigsarchiv Wiedeń: rps. B. IX a, k. 390, Wycinek z mapy F. von Miega, Karte des Königsreiches Galizien und Lodomerien, 1:28800, 1779-1782.

Źródła drukowane:

Gąsiorowski A. (red.), *Urzędnicy dawnej Rzeczypospolitej XII-XVIII wieku. Spisy*, red. A. Gąsiorowski, t. III, *Ziemie Ruskie*, z. 2, *Urzędnicy województwa bełskiego i ziemi chełmskiej XIX-XVIII wieku*, oprac. H. Gmiterek, R. Szczygieł, Kórnik 1992.

Jabłonowski A. (oprac.), *Źródła dziejowe*, t. XVIII, cz. I, *Polska XVI wieku pod względem geograficzno – statystycznym*, t. VII, cz. I, *Ziemie Ruskie. Ruś Czerwona*, oprac. A. Jabłonowski, Warszawa 1902.

Kołątaj H., *Pamiętnik o stanie Kościoła polskiego katolickiego i o wszystkich innych wyznaniach w Polsce*, w: *Stan oświecenia w Polsce w ostatnich latach panowania Augusta III (1750-1764)*, oprac. J. Hulewicz (oprac.), Wrocław 1953.

Opracowania:

Bieńkowski L., *Diecezja prawosławna*, w: R. Łukaszyk, L. Bieńkowski, F. Gryglewicz (red.), *Encyklopedia katolicka*, red. R. Łukaszyk, L. Bieńkowski, F. Gryglewicz, Lublin 1988, T. III, kol. 132.

- Bieńkowski L., *Kultura intelektualna w kręgu Kościoła Wschodniego w XVII-XVIII wieku*, w: *Dzieje Lubelszczyzny*, t. 6, *Między Wschodem a Zachodem*, cz. 1, Warszawa 1989, s. 107-125.
- Bieńkowski L., *Mozaika religijno-kulturalna Rzeczypospolitej w XVII i XVIII w.*, w: J. Kłoczowski (red.), *Uniwersalizm i swoistość kultury polskiej*, red. J. Kłoczowski, t. 1, Lublin 1989, s. 241-270.;
- Bieńkowski L., *Organizacja Kościoła Wschodniego w Polsce*, w: J. Kłoczowski (red.), *Kościół w Polsce*, red. J. Kłoczowski, t. II, Kraków 1970, s. 781-1050.
- Bieńkowski L., *Oświecenie i katastrofa rozbiorów (II poł. XVIII wieku)*, w: J. Kłoczowski (red.), *Chrześcijaństwo w Polsce*, red. J. Kłoczowski, Lublin 1992, s. 275-373.
- Bobryk W., *Duchowieństwo unickiej diecezji chełmskiej w XVIII wieku*, Lublin 2005.
- Braniewski S., *Dekanat siedliski unickiej diecezji chełmskiej 1795-1816. Wybrane zagadnienia*, „Rocznik lubelski”, T. XXXIV, 2013, s. 51.
- Brückner A., *Słownik etymologiczny języka polskiego*, Warszawa 1970.
- Chruscewicz G., *Istorija zamojskiego sobora (1720 goda)*, Wilno 1880.
- Ciołko D., *Latynizacja Kościoła unickiego w Rzeczypospolitej po synodzie zamojskim*, Białystok 2014.
- Dudziak J., *Dziesięcina*, w: R. Łukaszyk, L. Bieńkowski, E. Gryglewicz (red.), *Encyklopedia katolicka*, t. IV, red. R. Łukaszyk, L. Bieńkowski, E. Gryglewicz, Lublin 1985, kol. 600-601.
- Dylągowa H., *Unia brzeska – dzieje zagłada*, w: S. Alexandrowicz, T. Kempa (red.), *Czterechsetlecie zawarcia unii brzeskiej 1596-1996*, red. S. Alexandrowicz, T. Kempa, Toruń 1998, s. 11-24.
- Dylągowa H., *Kościół unicki na ziemiach Rzeczypospolitej (1596-1918). Zarys problematyki*, „Przegląd Wschodni”, 2 (1992/93), z. 2 (6), s. 257-287.
- Dylągowa H., *Unia Brzeska i unicy w Królestwie Polskim*, Warszawa 1989.
- Frykowski J., *Niegrodowe starostwo tyszowieckie w latach 1519-1768. Studium społeczno-gospodarcze*, Tomaszów Lubelski 2009.
- Frykowski J., *Parafie prawosławne i unickie w Tyszowcach XVI-XVIII wieku*, „Radzyński Rocznik Humanistyczny”, t. 10, 2012, s. 33-48.
- Gil A., *Chełmska diecezja unicka 1596-1810. Dzieje i organizacja. Studia i materiały z dziejów chrześcijaństwa wschodniego w Rzeczypospolitej*, Lublin 2005.
- Gil A., *Chełmska Diecezja Unicka w okresie rządów biskupa Jakuba Suszy (1649-1687)*, w: S. Batruch, R. Zilinko (red.), *Sztuka sakralna i duchowość pogranicza polsko-ukraińskiego na Lubelszczyźnie (Materiały z Międzynarodowej Konferencji „Sztuka Sakralna Pogranicza”*, Lublin 13-15.10.2005 r.), red. S. Batruch, R. Zilinko, Lublin 2005, s. 61-66.

- Gil A., *Chełmskie diecezje obrządku wschodniego. Zagadnienia organizacji terytorialnej w XVII i XVIII wieku*, w: S. Stępień (red.), *Polska-Ukraina. 1000 lat sąsiedztwa*, t. 5, red. S. Stępień, Przemyśl 2000, s. 29-61.
- Gil A., *Prawosławna eparchia chełmska do 1596 r.*, Lublin-Chełm, 1999.
- Gil A., Skoczylas I., *Kościoły wschodnie w państwie polsko-litewskim w procesie przemian i adaptacji: metropolia kijowska w latach 1458-1795*, Lublin-Lwów 2014.
- Ihnatowicz I., *Miary staropolskie*, w: A. Mączak (red.), *Encyklopedia historii gospodarczej Polski do 1945 r.*, red. A. Mączak, t. I, Warszawa 1981, s. 520.
- Janeczek A., *Osadnictwo pogranicza polsko-ruskiego. Województwo bełskie od schyłku XIV do początku XVII w.*, Warszawa 1993.
- Jaroszewicz Z., *Księgi staroobrzędowców w klasztorze w Wojnowie w zbiorach Muzeum Warmii i Mazur*, „Rocznik Olsztyński”, t. XVI, 1989, s. 228-251.
- Karolczuk-Kędzierska M. (red.), *Wielka encyklopedia Polski*, t. 1, 3, red. M. Karolczuk-Kędzierska, Kraków 2004.
- Kołbuk W., *Duchowieństwo unickie w Królestwie Polskim 1835-1875*, Lublin 1992.
- Kołbuk W., *Kościoły wschodnie na ziemiach dawnej Rzeczypospolitej 1772-1914*, Lublin 1992.
- Kołbuk W., *Kościoły wschodnie w Rzeczypospolitej około 1772 roku*, Lublin 1998.
- Kołbuk W., *Ustawy i statuty unickich bractw cerkiewnych*, w: *Unia brzeska. Geneza, dzieje i konsekwencje w kulturze narodów słowiańskich*, red. R. Łużny, Kraków 1994, s. 329-336.
- Kość J., *Słownictwo regionalne w XVII-XVIII-wiecznych księgach miejskich wschodniej Lubelszczyzny*, „Studia Językoznawcze” 1988, t. 13, s. 57-102.
- Koziej J., *Parafia*, w: E. Gigilewicz (red.), *Encyklopedia katolicka*, red. E. Gigilewicz, Lublin 2010, t. XIV, kol. 1324-1326.
- Kukło C., *Demografia Rzeczypospolitej Przedrozbiorowej*, Warszawa 2009.
- Lewandowski J., *Grekokatolicka diecezja chełmska w realiach polityczno-ustrojowych Księstwa Warszawskiego*, „Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska”, Sectio F, Historia, vol. LXII, Lublin 2007, s. 77-84.
- Lewandowski J., *Na pograniczu. Polityka władz państwowych wobec unitów Podlasia i Chełmszczyzny 1772-1875*, Lublin 1996.
- Lewandowski J., *Z dziejów unickiej diecezji chełmskiej w latach 1790-1804*, „Rocznik Chełmski”, t. 1 (1995), s. 51-63.
- Librowski S., *Wizytacje diecezji wrocławskiej*, cz. 1, *Wizytacje diecezji kujawsko-pomorskiej*, t. 1, *Opracowanie archiwalno-źródłoznawcze*, z. 1, *Wstęp ogólny*, „Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne”, 8 (1964), s. 5-186.
- Likowski E., *Dzieje Kościoła unickiego na Litwie i Rusi w XVIII i XIX wieku uważane głównie ze względu na przyczyny jego upadku*, t. 1, Warszawa 1906.

- Litak S., *Akta wizytacyjne parafii z XVI-XVIII wieku jako źródło historyczne*, „Zeszyty Naukowe KUL”, V (1962), nr 3, s. 41-58.
- Markunas A., Uczitiel T., *Popularny słownik sakralizmów polskich i ukraińskich*, Poznań 2001.
- Mazuryk J., Panyszko S., Ostapiuk O., *Badania archeologiczne latopisiwego Uhrowieska*, „Archiwum Polski Środkowowschodniej”, nr 3 (1998), s. 175-182.
- Mironowicz A., *Struktura organizacyjna Kościoła prawosławnego w Polsce w X-XVIII wieku*, w: L. Adamczuk, A. Mironowicz (red.), *Kościół prawosławny w Polsce dawniej i dziś*, red. L. Adamczuk, A. Mironowicz, Warszawa 1993, s. 48-58.
- Nabywaniec S., *Unicka Archidiecezja Kijowska w okresie rządów arcybiskupa metropolity Felicjana Filipa Wołodkowicza 1762-1778*, Rzeszów 1998.
- Narbutt O., *Historia i typologia ksiąg liturgicznych bizantyńsko-słowiańskich. Zagadnienie identyfikacji według kryterium treściowego*, Warszawa 1979.
- Niedźwiedz J., *Leksykon historyczny miejscowości dawnego województwa zamojskiego*, Zamość 2004.
- Nowodworski M., *Parafia*, w: M. Nowodworski (red.), *Encyklopedia kościelna*, red. M. Nowodworski, Warszawa 1892, s. 200.
- Osadczy W., *Kościół i Cerkiew na wspólnej drodze. Concordia 1863. Z dziejów porozumienia między obrządkiem greckokatolickim a łacińskim w Galicji Wschodniej*, Lublin 1999.
- Pańczuk B., *Księgi liturgiczne*, w: *Encyklopedia katolicka*, red. A. Szostek, E. Ziemann, R. Sawa, K. Gózdź, J. Herbut, S. Olczak, R. Popowski (red.), *Encyklopedia katolicka*, Lublin 2004, t. X, kol. 110.
- Poppe A., *Kościół i państwo na Rusi w XI wieku*, Warszawa 1968.
- Półcwiartek J., *Z badań nad rolą gospodarczo-społeczną plebanii na wsi pańszczyźnianej ziemi przemyskiej i sanockiej w XVI-XIX wieku*, Rzeszów 1974.
- Seniuk B. M., *Osiemnastowieczna terminologia z zakresu architektury i sztuki cerkiewnej oraz organizacji Kościoła wschodniego. Materiały do słownika na podstawie protokołów wizytacyjnych Eparchii Włodzimierskiej*, w: S. Stępień (red.), *Polska-Ukraina. 1000 lat sąsiedztwa*, red. S. Stępień, t. 5, Przemyśl 2000, s. 309-346.
- Smykowska E., *Liturgia prawosławna. Mały słownik*, Warszawa 2004.
- Snela B., *Kolory liturgiczne*, w: *Encyklopedia katolicka*, red. B. Migut, A. Szostek, R. Sawa, K. Gwózdź, J. Herbut, S. Olczak, R. Popowski (red.), *Encyklopedia katolicka*, Lublin 2002, t. 9, kol. 385-386.
- Sygowski P., *Unicka diecezja chełmska w protokołach wizytacyjnych biskupa Maksymiliana Ryhły z lat 1759-1762*, w: S. Stępień (red.), *Polska-Ukraina. 1000 lat sąsiedztwa*, red. S. Stępień, t. 5, Przemyśl 2000, s. 233-285.

- Sygowski P., *Wizytacja cerkwi unickiej diecezji chełmskiej przeprowadzonej w latach 1720-1725 przez biskupa chełmskiego i bełskiego Józefa Lewickiego*, w: *Studia archiwalne*, II, Lublin 2007, s. 199-232.
- Szymański J., *Nauki pomocnicze historii*, Warszawa 2005.
- Trojanowska M. (oprac.), *Chełmski Konsystorz Grekokatolicki [1525] 1596-1875 [1905]. Inwentarz analityczny archiwum*, oprac. M. Trojanowska, Lublin 2003.
- Trojanowska M., *Dokumenty prezent na unickie beneficja parafialne w XVII i XVIII wieku*, „Wschodni Rocznik Humanistyczny”, 2004, t. 1, s. 325-355.
- Turnau I., *Słownik ubiorów. Tkaniny, wyroby pozatkackie, skóry, broń i klejnoty oraz barwy znane w Polsce od średniowiecza do początku XIX w.*, Warszawa 1999.
- Wisniowski E., *Rozwój organizacji parafialnej w Polsce do czasów reformacji*, w: J. Kłoczowski (red.), *Kościół w Polsce*, red. J. Kłoczowski, t. I, Kraków 1966, s. 237-238
- Wiśniowski E., *Kościół parafialny i jego funkcje społeczne w średniowiecznej Polsce*, „Studia Theologica Varsaviensia”, 7(1969), s. 207.
- Wiśniowski E., *Rozwój sieci parafialnej w prepozyturze wiślickiej w średniowieczu. Studium geograficzno-historyczne*, Warszawa 1965.
- Wójcik W., *Fundacja*, w: *Encyklopedia katolicka*, red. L. Bienkowski, t. V, Lublin 1989, kol. 760-761.
- Wyczawski H. E., *Wprowadzenie do studiów w archiwach kościelnych*, Warszawa 1956.
- Zajda A., *Nazwy staropolskich powinności feudalnych, danin i opłat (do 1600 r.)*, Warszawa-Kraków 1979.
- Слободян В., *Церкви Холмської єпархії*, Львів 2005.

O AUTORZE:

dr Janusz Adam Frykowski, dr nauk humanistycznych w zakresie historii nowożytnej Polski, członek Tomaszowskiego Towarzystwa Regionalnego im. dra Janusza Pętera, dyrektor Zespołu Szkół Nr 1 im. Bartosza Głowackiego w Tomaszowie Lubelskim, adres domowy: ul. Wschodnia 16, 22-600 Tomaszów Lubelski.

Dariusz Żuk-Olszewski, Filozofická fakulta, Univerzita Konštantína Filozofa v Nitre

„Užiť si Boha“ alebo niekoľko viet o rizikách postmodernej zážitkovej religiozity v katolíckom charizmatickom hnutí

*"To Taste of God", or a Few Words about Risks of Postmodern, Emotional and Experiential Spirituality
in the Catholic Charismatic Movement.*

STRESZCZENIE:

CECHĄ CHARAKTERYSTYCZNĄ W POSTMODERNISTYCZNYM SPOŁECZEŃSTWIE JEST PODKREŚLANIE KLUCZOWEGO ZNACZENIA EMOCJI I DOŚWIADCZEŃ W KAŻDEJ DZIEDZINIE ŻYCIA LUDZKIEGO. SFERA ŻYCIA DUCHOWEGO NIE STANOWI WYJĄTKU. W PERCEPCJI POSTMODERNISTYCZNEGO MODELU CZŁOWIEKA ZADOWOLONEGO EMOCJA I WRAŻENIE STAJĄ SIĘ JEDYNYM KRYTERIUM, POPRZECZ KTÓRE WERYFIKUJE SIĘ SKUTECZNOŚĆ I DOKŁADNOŚĆ RÓŻNYCH PROJEKTÓW ŻYCIOWYCH. ROZWAŻAJĄC GŁĘBIEJ, W DZIEDZINIE DUCHOWOŚCI OKAZUJE SIĘ, ŻE EMOCJONALIZM ODRZUCA TRANSCENDENCJĘ BOGA I CZĘSTO GO DEGRADUJE Z OSOBOWEJ PRZYCZYNY KAŻDEJ ISTOTY DO ROLI POZYTYWNEJ EMOCJI. TAKA EMOCJONALISTYCZNA POSTAWA WOBEC ŻYCIA W PONOWOCZESNYM WIEKU WPISUJE SIĘ W ISTOTNY SPOSÓB W SZEREG NEGATYWNYCH TENDENCJI W ROZWOJU SPOŁECZEŃSTWA. ZJAWISKO EMOCJONALNEGO DOŚWIADCZENIA JEST OBECNIE W NIEKTÓRYCH ŚRODOWISKACH POWSZECHNIE PRZEDSTAWIANE JAKO KRYTERIUM DLA OCENY

ABSTRACT:

A CHARACTERISTIC FEATURE OF THE POST-MODERN SOCIETY IS HIGHLIGHTING THE CRUCIAL IMPORTANCE OF THE EMOTIONS AND EXPERIENCES IN EVERY FIELD OF HUMAN LIFE. THE SPHERE OF SPIRITUAL LIFE IS NOT AN EXCEPTION. IN THE POSTMODERN MODEL OF HUMAN PERCEPTION, EMOTION AND FEELING BECOME THE ONLY CRITERION BY WHICH THE EFFECTIVENESS AND ACCURACY OF THE DIFFERENT PROJECTS OF LIFE ARE VERIFIED. CONSIDERING DEEPER, IT TURNS OUT THAT EMOTIONALISM REJECTS THE TRANSCENDENCE OF GOD AND OFTEN IT DEGRADES FROM THE PERSONAL REASONS FOR ANY CREATURE TO THE ROLE OF POSITIVE EMOTIONS. THIS EMOTIONALISTIC ATTITUDE TOWARDS LIFE IN THE POSTMODERN AGE CONTRIBUTES SIGNIFICANTLY IN A NUMBER OF NEGATIVE TRENDS IN THE DEVELOPMENT OF SOCIETY. THE PHENOMENON OF EMOTIONAL EXPERIENCE IS ACTUALLY IN SOME ENVIRONMENTS PRESENTED AS A EXCLUSIVE CRITERION FOR ASSESSING THE VIABILITY OF THE FAITH. IT SEEMS THAT POSTMODERN RELIGIOSITY OF CONTEMPORARY CHRISTIANS OF THE WEST IS OFTEN

ŻYWOTNOŚCI WIARY. WYDAJE SIĘ, ŻE
POSTMODERNISTYCZNA RELIGIJNOŚĆ WSPÓŁCZESNYCH
CHRZEŚCIJAN ZACHODU JEST CZĘSTO OPARTA NA
NIEPRAWDZIWYM STWIERDZENIU, IŻ „BÓG ISTNIEJE, GDY
GO ODCZUWASZ. MASZ PRAWO DO 'CIESZENIA SIĘ
BOGIEM'.”

AUTOR CHCE ZAPREZENTOWAĆ SWOJE SPOJRZENIE NA
ZJAWISKO DOŚWIADCZENIA EMOCJONALNEGO PRZY
WYBRANYCH PRAKTYKACH RELIGIJNYCH W ŚRODOWISKU
KATOLICKIEJ ODNOWY CHARYZMATYCZNEJ JAKO
TEOLOG, KTÓRY PRAGNIE PROBLEM WIDZIEĆ Z
PERSPEKTYWY KATOLICKIEJ ORTODOKSJ I ORTOPRAKSJI.
CELEM PRACY NIE JEST PODWAŻENIE MIEJSCA EMOCJI
JAKO TAKICH W ŻYCIU DUCHOWYM CHRZEŚCIJANINA,
AUTOR JEDNAK PRAGNIE ZWRÓCIĆ UWAGĘ NA PEWNE
NEGATYWNE TENDENCJE, KTÓRE DZISIAJ ISTNIEJĄ W
KATOLICKIEJ ODNOWIE CHARYZMATYCZNEJ I MOŻNA JE
OCENIAĆ JAKO NIEBEZPIECZNE.

SŁOWA KLUCZOWE:

POSTMODERNIZM, DUCHOWOŚĆ EMOCJONALNA, RUCHY
CHARYZMATYCZNE, ORTODOKSJA, ORTOPRAKSJA

BASED ON THE FALSE STATEMENT THAT „GOD EXISTS WHEN
YOU FEEL HIM. YOU HAVE THE RIGHT TO „ENJOY GOD“.”
THE AUTHOR WANTS TO PRESENT HIS VIEW ON THE
PHENOMENON OF EMOTIONAL EXPERIENCE IN SOME
RELIGIOUS PRACTICES IN THE ENVIRONMENT OF THE
CATHOLIC CHARISMATIC RENEWAL AS A THEOLOGIAN WHO
WANTS TO SEE THE PROBLEM FROM THE PERSPECTIVE OF
CATHOLIC ORTHODOXY AND ORTHOPRAXIS. THE AIM OF
THE WORK IS NOT TO UNDERMINE THE PLACE OF EMOTION
IN THE SPIRITUAL LIFE OF A CHRISTIAN, AUTHOR WISHES TO
DRAW ATTENTION TO SOME NEGATIVE TRENDS WHICH EXIST
TODAY IN THE CATHOLIC CHARISMATIC RENEWAL AND
WHICH CAN BE REGARDED AS DANGEROUS.

KEYWORDS:

POSTMODERNISM, EMOTIONAL SPIRITUALITY, CHARISMATIC
MOVEMENTS, ORTHODOXY, ORTHOPRAXIS

Charakteristickou črtou postmodernej spoločnosti je zdôrazňovanie kľúčového významu emócií a zážitkov v každej oblasti ľudského života. Výnimkou nie je ani oblasť duchovného života. V ponímaní postmoderného modelu spokojného človeka je emócia a zážitok jediným kritériom, na základe ktorého sa verifikuje efektivita a správnosť rozličných životných projektov. Je to na prvý pohľad presný opak postoja človeka modernej doby, ktorý, ako uvádza Peter Kondrla, si položil za úlohu racionálne „poznať a uchopiť objektivitu vlastnými prostriedkami, odstrániť transcenciu a všetko ovládnuť vlastnými pravidlami“¹. Pri hlbšom uvažovaní zistíme, že emocionalizmus postmodernej doby rovnako odmieta transcenciu a Boha neraz degraduje z osobnej príčiny všetkého bytia na číru pozitívnu emóciu. Tento emocionalistický prístup k životu v postmodernej dobe sa významným spôsobom podieľa na množstve negatívnych trendov vo vývoji spoločnosti. V medziludských vzťahoch sa momentálnou mierou pozitívnych či negatívnych emócií hodnotí napríklad „úspešnosť“ manželstva, čo neraz vedie k rezignácii pri prvých problémoch v partnerskom živote a k rozpadu manželského zväzku. Úrovníou pozitívnych emócií sa hodnotí úspešnosť či neúspešnosť školského vyučovacieho systému a rozličné alternatívne smery v pedagogike sú založené práve na exponovaní zážitkovej edukačnej zložky, ktorej miesto vo vzdelávaní je síce nesporné, ale pre skutočný pozitívny efekt edukácie nemôže byť kľúčové.

¹ Porov. P. Kondrla, Hodnoty – motívy a ciele nášho konania, In: P. Kondrla (ed.), Etika vo svetle pravdy: Sloboda, hodnoty, identita, čin pravda, Dielo sv. Maximiliána, Nitra, 2014, s. 62

Fenomén zážitku je dokonca v súčasnej dobe veľmi rozšíreným kritériom pre posudzovanie živosti viery. Zdá sa, že postmoderná religiozita súčasného západného kresťanstva často vychádza z klamlivej tézy: „Boh jestvuje, keď ho cítim. Mám nárok na „užitie si“ Boha.“ Na tento problém upozorňuje vo svojej práci slovenský teológ Ľubomír Hlad, ktorý poukazuje na skutočnosť, že v oblasti náboženského života sa stal postmoderný človek obeťou všeobecne rozšíreného emocionalizmu, subjektivismu, psychologizmu a významnou mierou sa pod tento negatívny trend podpisujú niektoré praktiky vlastné spoločenstvám charizmatickej obnovy², ktoré prebrali aj katolícke charizmatické spoločenstvá z prostredia evanjelikálnych cirkví. Autor sa chce v predkladanom príspevku zamyslieť nad fenoménom zážitku v katolíckom charizmatickom prostredí. Vychádza pritom z pozície katolíckeho teológa, ktorý sa chce na problém pozrieť z pohľadu katolíckej ortodoxie a ortopraxie.

Cieľom príspevku nie je spochybníť miesto emócií v duchovnom živote kresťana a ani odsúdiť katolícke charizmatické hnutie ako také, ale poukázať na niektoré negatívne trendy, ktoré sú v katolíckej charizmatickej obnove zrejmé a autor ich vníma ako nebezpečné.

Niektoré teologické riziká zážitkovej spirituality v charizmatickom prostredí

Hoci charizmatickému hnutiu nemožno uprieť istý evanjelizačný potenciál v čoraz sekularizovanejšej západnej spoločnosti, formy evanjelizácie využívané týmto hnutím spôsobujú viaceré pastoračné a teologické problémy a vyvolávajú vážne otázky doktrínneho charakteru. Chcem sa pozastaviť iba pri niektorých formách, ktoré sú najväčšmi spojené s fenoménom tzv. zážitkovej spirituality a sú z pohľadu tradičných kresťanských cirkví i tradičnej katolíckej vierouky najkontroverznejšie.

Krst Duchom Svätým

Charizmatické prostredie je známe zdôrazňovaním empirického prístupu k viere, zdôrazňovaním dôležitosti „zažitia Boha“ prostredníctvom rozličných zážitkových spirituálnych fenoménov, ktoré majú rozličné terminologické označenia, napríklad prostredníctvom tzv. „krstu Duchom Svätým“ (v katolíckom charizmatickom prostredí občas označovaný ako „vyliatie Ducha Svätého“), „odpočinku v Duchu Svätom“, „modlitby v jazykoch“ (glosolálie), subjektívneho pocitu úľavy po prímluvnej modlitbe s vkladáním rúk modlitebníkov, zážitku „oslobodenia od pút generačných prekliasť“, a pod.

Základným východiskom charizmatickej zážitkovej spirituality je presvedčenie, že živá viera sa prejavuje v emotívnom „zakusovaní a zažívaní“ Boha a stav tzv. duchovnej púšte či stav, kedy po modlitbách charizmatického spoločenstva alebo charizmatického lídra nenastane vyprosované uzdravenie alebo úľava, sú „prejavom nedostatočnej viery“. Tento pohľad blížiaci sa k niektorým veľmi nebezpečným tézám tzv. „teológie prosperity“, prezentuje napríklad aj autor často citovaný v prostredí katolíckej chari-

² Por. Ľ. Hlad, Predpoklady autentickej viery v podmienkach západného kresťanstva, In: A. Blaščíková, P. Kondrla (ed.), Sloboda-Viera-Autenticita, UKF Nitra 2011, 25-26

zmatickej obnovy a bývalý katolícky kňaz Francis MacNutt, ktorého článok na túto tému uvádza časopis vydávaný katolíckou rehoľou Redemptoristov „Slovo medzi nami“. ³

Vráťme sa k otázke tzv. „krstu Duchom Svätým“. K najväčšiemu teologickému problému charizmatických spoločenstiev z pohľadu katolíckej vierouky patrí ich chápanie a vysvetľovanie tzv. „vyliatia Ducha Svätého“, či „krstu v Duchu Svätom“. Zväčša preberajú interpretáciu od turíčných cirkevných spoločenstiev vychádzajúcich z protestantského prostredia, v ktorých však nejestvuje sviatosť birmovania a „krst v Duchu Svätom“ nahrádza tento „viditeľný znak neviditeľnej milosti“. Katechizmus katolíckej cirkvi o sviatosti birmovania hovorí okrem iného nasledovne: „Zo slávania sviatosti birmovania je zrejmé, že jej účinok spočíva v osobitnom vyliatí Ducha Svätého, aké kedysi apoštoli dostali v deň Turíc.“⁴ Čo je teda „krst v Duchu Svätom“, či „vyliatie Ducha Svätého“ so silným emotívnym zážitkom, ktorý ponúkajú charizmatiké spoločenstvá? Je to „druhá birmovka“? Ak áno, je to učenie, ktoré je v príkrom rozpore s katolíckou náukou o sviatostiach i s Nicejsko-carihradským vyznaním viery, v ktorom sa väčšina kresťanov, rozdelených mnohými schizmami, stále modlí: „Vyznávam jeden krst na odpustenie hriechov.“⁵ Nicejsko-carihradské vyznanie viery je taktiež súčasťou katolíckej vierouky.

Čo to teda je „krst v Duchu Svätom“, prípadne „krst Duchom Svätým“? Odpovedí na túto otázku nachádzame mnoho, niekedy sú veľmi kontroverzné a obsahovo sú veľmi rozmanité. Časté vysvetlenie toho, čo je vlastne „vyliatie Ducha Svätého“ alebo „krst v Duchu Svätom“ v prostredí katolíckych charizmatických spoločenstiev je, že ide o akési „odblokovanie“ milostí udelených pri krste a birmovke, vedomé odovzdanie svojho života Bohu a prevzatie záväzkov vyplývajúcich z iniciačných sviatostí. Toto však pozná katolícka tradícia. „Odblokovanie“ krstných milostí je každá svätá spoveď a vedomé prijatie krstných záväzkov sa pomerne často praktizuje v liturgickom slávení pod názvom „obnovenie krstných sľubov“. Podriaďovanie formačných programov mnohých charizmatických spoločenstiev jedinému cieľu – príprave na „krst, či vyliatie Ducha Svätého“ je vlastne tiež veľmi jasným vyjadrením hlboko zakoreneného emocionality. Keďže jednoduchý liturgický obrad neprináša toľko emotívnych zážitkov ako hlučná „vyliatie Ducha“, je pokladaný za „príliš slabý“.

Uzdravovanie rodových koreňov

Okrem doktrínálnej kontroverznej otázky „krstu v Duchu Svätom“ jestvuje v súčasnej praxi charizmatických spoločenstiev pôsobiacich vo vnútri Katolíckej cirkvi viacero rovnako kontroverzných praktík. Jednou z nich je tzv. „uzdravovanie rodových koreňov“. Táto prax, v ktorej sa spája viacero nezdravých psychologizujúcich prístupov ku utváraniu akýchsi „hriešnych rodokmeňov“ zasahujúcich viacero generácii

³ Por. MacNutt, Francis: Prečo niekedy ľudia nie sú uzdravení, In: Slovo medzi nami, č. 7/2010, ISSN: 1336-0221, Online: <http://www.smn.sk/index.php?cislo=1107&sekcia=clanky&smn=20100804.html>

⁴ Katechizmus katolíckej cirkvi, čl. 1302

⁵ Por. Nicejsko-carihradské (konštantínopolské) vyznanie viery, čl. 14

predkov, ktoré spôsobujú súčasné problémy „uzdravovaného“, s úplne nekresťanským pohľadom, že za moje hriechy súčasnosti môže byť zodpovedný niekto z osobne neznámych predkov. Rozličné formy modlitieb „pretínania vplyvu hriechu predkov“, svedeckých zrkadiel skúmajúcich psychologický profil prastarých rodičov či iných pochybných spirituálnych praktík boli odsúdené záväznými dokumentmi viacerých katolíckych biskupských konferencií. Rád by som spomenul napríklad dokument francúzskej biskupskej konferencie s názvom: „Doktrinálna inštrukcia č. 6 o uzdravovaní rodových koreňov skrze Eucharistiu“⁶. Doslova sa v ňom uvádza: „Prístup, ktorý tu skúmame, uzdravovanie rodových koreňov, sa opiera o publikované dokumenty o koncepcii psychologického prenosu medzi individuálnymi subjektmi, ktorá sa javí byť veľmi zjednodušujúcou, ba dokonca magickou. Vychádza z najprimitívnejšej predstavy patogénnej kauzality, z ktorej môžeme pripomenúť najmä tieto: strata duše v dôsledku traumy, porušenie tabu, čarodejníctvo, diabolská posadnutosť. Čerpá taktiež z niektorých teórií posledných štyroch storočí: hriech ako príčina choroby, čo bol prístup rozvíjaný nemeckým lekárom Stahlom koncom 17. storočia, patogenicitu rodinných tajomstiev, etiologická hypotéza, ktorá sa objavila prvý raz v 18. storočí prostredníctvom známeho hypnotizéra Pusegura, teória degenerácie rozvíjaná v 19. storočí lekármi Morelom a Magnanom.“⁷

Francúzska biskupská konferencia teda túto charizmatickú praktiku hodnotí ako nanajvýš pochybnú, s veľmi otáznou a jasne nekresťanskou genézou. Poľská biskupská konferencia dokonca vydala dokument, v ktorom zakazuje svedeckú prax, ktorá je založená na svedeckých zrkadlách a „terapeutických rozhovoroch“ vychádzajúcich z tézy „uzdravovania rodových koreňov“.⁸ Napriek tomu, že na vyššie spomínaný fenomén zamietavo reagovala nie iba Francúzska biskupská konferencia, ale taktiež Poľská biskupská konferencia i Česká biskupská konferencia, ktorá v roku 2010 vydala a na svojej internetovej stránke zverejnila oficiálny preklad dokumentu francúzskych biskupov, tzv. „uzdravovanie rodových koreňov“ je stále úplne bežnou praxou v čoraz početnejších spoločenstvách katolíckej charizmatickej obnovy. V niektorých táto prax, ktorá je súčasťou mnohých formačných programov, vykazuje známky určitého odmietnutia subordinácie zo strany „charizmatických“ duchovných voči svojim biskupom. Zdá sa napríklad, že s jednoznačne negatívnym postojom českých katolíckych biskupov k praxi tzv. „uzdravovania rodových koreňov“ sa nestotožňuje mediálne známy český kňaz a predstaviteľ katolíckej charizmatickej obnovy Vojtěch Kodet, ktorý napriek stanovisku ČBK túto prax propaguje a odporúča, pričom napísal apologetický úvod k veľmi kontroverznnej publikácii anglikánskeho autora Kennetha McAlla s názvom *Uzdravení rodových kořenů*, ktorú vydalo české Karmelitánske nakladatelství⁹. Autori Lukáš Nosek a David Voprada vo svojej kritike recenzii vyššie uvedenej publikácie v *Teologických*

⁶ Por. Doktrinálna inštrukcia č. 6 o uzdravovaní rodových koreňov skrze Eucharistiu, Francúzska biskupská konferencia, Komisia pre náuku viery, 19.1.2007

⁷ Por. Doktrinálna inštrukcia č. 6 o uzdravovaní rodových koreňov skrze Eucharistiu, č. I., čl. 1

⁸ Por. Rozhodnutie č. 2/368/2015 Konferencie Episkopátu Poľska z 12.marca 2015



Okrem doktrínalnej kontroverznej otázky „krstu v Duchu Svätom“ jestvuje v súčasnej praxi charizmatických spoločenstiev pôsobiacich vo vnútri Katolíckej cirkvi viacero rovnako kontroverzných praktík. Jednou z nich je tzv. „uzdravovanie rodových koreňov“.

textoch nešetrili kritikou ani spomínaného Vojtěcha Kodeta. „O obsahu našej výhrady, že autor publikácie nerozlišuje duchov, resp. že o tomto rozlišovaní duchov nepadne ani slovo, hovorí predslov nasledujúce: „Je potrebné upozorniť na to, že autor bol pre svoju službu zjavne obdarovaný i rozličnými charizmami, ktoré nie sú každému dané (a ak sú, ich autenticnosť podlieha rozlišovaniu cirkvi). K. Mcall bol obdarený zvláštnym darom duchovného poznania a videnia duchovných skutočností, pričom tieto charizmy mu v mnohom pomohli pri rozlišovaní a taktiež pri vedení modlitieb za uzdravenie a oslobodenie“ (s. 9). Vzťah charizmy a inštitúcie ale nie je možné takto zjednodušovať. Vyzdvihnutie charizmy nekatolíckeho kresťana potom môže byť pre čitateľa zavádzajúce (por. Lumen Gentium 12).“¹⁰ Vyššie uvedená kniha odporúčaná uznávaným katolíckym duchovným je príkladom (možno neúmyselného) vyvolávania zmätku medzi veriacimi laikmi, ktorým záleží na ortodoxnom učení i ortopraxii.

V súvislosti s postojom už spomínaného Vojtěcha Kodeta k praktike „uzdravovania rodových koreňov“ hodno spomenúť aj diametrálne odlišný postoj známeho slovenského katolíckeho kňaza z charizmatického prostredia a niekdajšieho exorcistu Trnavskej arcidiecézy P. Leopolda Jablonského OFM. Ten, na rozdiel od svojho českého kolegu Kodeta, akceptoval dokumenty francúzskych, českých i kórejských katolíckych biskupov, v ktorých odsúdili prax tzv. „uzdravovania rodových koreňov“. Na oficiálnej stránke Rehole menších bratov na Slovensku je zverejnené *Vyjadrenie k praxi uzdravovania rodových koreňov* podpísané spomínaným pátrom Jablonským. Vo vyjadrení sa doslova uvádza: „Po solídnom preštudovaní si Inštrukcie francúzskych, českých a z časti kórejských biskupov, po znovunaštudovaní si náuky Tridentského koncilu o krste a dedičnom hriechu, musím priznať vlastný omyl a pochybenie, hoci „bona fide“. Cítim sa zaviazaný aj týmto vyjadrením demonštrovať, že rešpektujem vyjadrenia troch episkopátov,

⁹ Por. KENNETH McALL, *Uzdravení rodových kořenů*, Karmelitánské nakladatelství, Kostelní Vydří 2007, ISBN 978-80-7195-019-6

¹⁰ Por. NOSEK, Lukáš, VOPŘADA, David: „Rodové kořeny“ – dilemma katolíckeho kresťana, In: *Teologické texty*, č. 4/2010, ISSN: 0862- 6944, <http://www.teologicketexty.cz/casopis/2010-4/Rodove-koreny-dilema-katolickeho-krestana.html>

francúzskeho, českého a kórejského, ako riadne vykonávanie pastierskeho a učiteľského úradu biskupov. A osvojujem si tvrdenie týchto dokumentov, že prax uzdravovania rodových koreňov nie je v súlade s učením a praxou katolíckej Cirkvi.¹¹

S praktikou „uzdravovania rodových koreňov“ súvisí aj praktika „krstu“ nenarodených zomrelých detí, ktoré zomreli buď pri potrate spontánnom alebo boli zavraždené interrupciou. Túto zvláštnu modlitebnú praktiku, ktorá imituje sviatostný úkon pri krste, ponúkajú charizmatickí lídri na viacerých podujatiach „modlitieb oslobodzovania“. Nechcem tu vstupovať do teologickej diskusie o osude zomrelých nepokrstených detí. S bážňou vyznávam, že verím vo veľkosť Božieho milosrdenstva presahujúcu všetky teologické definície i naše poznanie a taktiež chcem s pokorou prijať veľkosť tajomstva nekonečnej Božej Lásky. Spomínaná praktika je však v príkrom rozpore so základným kresťanským prístupom ku krstu. Sviatosti, vrátane krstu, sú totiž udeľované výlučne živým. Prax „krstu potratených detí“ je skôr akýmsi psychologizujúcim pokusom o úľavu v utrpení ženy po potrate. Z tohto pohľadu by azda táto prax mohla byť i ospravedlniteľná. Ak sa však veriaci čitateľ pozorne začíta do vyššie spomínanej McAllovej publikácie o „uzdravovaní rodových koreňov“ s hrôzou zistí, že pri tejto modlitbe či „symbolickom krste“ nejde ani tak o pomoc pred narodením zomrelému dieťaťu, ale skôr o akýsi magický úkon na ochranu pozostalých pred malým „démonkom“. McAll, s požehnaním v našom prostredí uznávaného o. Kodeta, doslova píše: „V kresťanskej cirkvi krstíme nevinné, práve narodené deti, ktoré zdanlivo modlitbu nepotrebujú. Niektorí ľudia vnímajú, že aj pokrstené deti potrebujú modlitbu za oslobodenie od zla, s ktorým sa mohli stretnúť ešte v lone matky. Myslia si, že každé dieťa, ktoré prežilo zranenie, by malo prijať modlitbu za uzdravenie. Je prirodzené, že spomienky na nelásku potrebujú uzdravenie a k tomu môže prísť prostredníctvom Ježišovej lásky v eucharistii. Rovnako ako krst umožňuje narodeným deťom vstúpiť do spoločenstva cirkvi, tak je možné, aby sa Ježišova smrť a vzkriesenie, slávené v eucharistii, dotkli detí, ktoré pokrstené neboli. Zomrelé deti, ktoré prešli zranením, potrebujú modlitbu. Môžu ovplyvňovať rodičov, dvojča, ďalšie narodené dieťa, dieťa adoptované namiesto neho alebo najcitlivejšie dieťa v rodine. Títo ľudia tak môžu trpieť rozličnými fyzickými a emocionálnymi problémami.“¹² Je zarážajúce, že túto praktiku, ktorá spochybňuje základy všeobecnej kresťanskej dogmatickej teológie, účinok sviatostného krstu a „krstom“ mŕtvych nápadne pripomína prax členov Cirkvi Ježiša Krista svätých posledných dní (ľudovo Mormonov), nechávajú arcipastieri bez povšimnutia.

Praktika „krstu“ mŕtvych detí je neraz súčasťou akcií so „zázračným uzdravovaním“. Takýto „krst“ sa uskutočnil podľa svedectiev priamych účastníkov napríklad na podujatí Jamesa Manjackala s názvom „Ježiš uzdravuje aj dnes“, ktoré sa uskutočnilo v Nitre v dňoch 12.-14. júna 2015. Spomínaný páter James Manjackal sa vo svojej knihe *Videl som večnosť*, predávanej na vyššie uvedenej akcii v Nitre, priznáva taktiež k ďalšej

¹¹ P. Leopold Jaroslav Jablonský, OFM: Vyjadrenie k praxi uzdravovania rodových koreňov, dostupné online: <http://www.frantiskani.sk/aktualne/Vyjadrenie.pdf>

¹² Por. KENNETH McALL, Uzdravení rodových kořenů, Karmelitánské nakladatelství, Kostelní Vydří 2007, ISBN 978-80-7195-019-6, dostupné online: <http://www.vira.cz/Texty/Knihovna/Modlitby-za-nenarozené-deti.html>

nanajvýš pochybnej a teologicky veľmi kontroverznej praktike – „spovedaniu a udeľovaní rozhrešenia“ dušiam v očistci. V rozpore s tým, čo učí magistérium Cirkvi o očistci, čiže konečnom očisťovaní vyvolených, ktorí zomreli v Božej milosti a v priateľstve s Bohom, ale nie sú ešte dokonale očistení¹³, sa páter Manjackal v spomínanej knihe chváli: „Od roku 1997 vykonávam nádhernú duchovnú službu evanjelizácie tých, ktorí odišli z tohto sveta. Čas od času ku mne niektoré duše prichádzajú keď sa modlím a prosia ma o pomoc. Kážem im, počúvam ich spovede, dávam im rozhrešenie za ich hriechy a niektoré v Duchu pokrstím.“¹⁴

„Služba uzdravovania“

Poslednou kontroverznou praktikou súvisiacou so zážitkovou spiritualitou charizmatických spoločenstiev, ktorej sa chcem v tomto článku venovať, sú masové „evanjelizačné“ zhromaždenia, na ktorých je prezentovaný fenomén „zázračného uzdravovania“. Zväčša sú tieto masové akcie označované ako „duchovné obnovy za uzdravenie“. V uplynulých rokoch sa tešia v Strednej Európe rastúcej popularite v charizmatickom prostredí aj v Katolíckej cirkvi. Asi najznámejšími predstaviteľmi tohto nového prúdu v zážitkovej spiritualite katolíckych charizmatických spoločenstiev sú v našom regióne James Manjackal z Indie a John Bashobora z Ugandy. Ich podujatia majú niekoľko spoločných menovateľov, ktoré by sa dali zhrnúť do tejto nemennej schémy: 1. Sú inšpirované úspešnými masovými akciami charizmatických „uzdravovateľov“ z nekatolíckeho prostredia. Sponukou prichádza charizmatický líder, ktorý vždy zdôrazní, že je katolícky kňaz a pôsobí mimoriadne zaujímavo vďaka svojmu exotickému pôvodu (väčšina týchto „uzdravovateľov“ pochádza z Indie alebo krajín Afriky). Predstavuje svoju osobnú históriu cez ťažké detstvo, niečo veľmi neobyčajné, v prípade vyššie spomínaných dvoch najznámejších lídrov v našom regióne je veľmi zaujímavé, že obaja spomínajú z minulosti pokus o otravu ich samotných alebo niekoho z ich blízkych. V ťažkých chvíľach došlo v ich živote k radikálnej zmene prostredníctvom „vloženia rúk“ charizmatického kresťana, zväčša laika, často z nekatolíckeho charizmatického prostredia.¹⁵ 2. Akciu predchádza veľmi silná mediálna kampaň, počas ktorej sa môžu, resp. musia účastníci záväzne prihlásiť a uhradiť účastnícky poplatok, čo je zároveň aj podstatná podmienka účasti. 3. Akcia sa takmer výlučne uskutočňuje v mimosakrálnom priestore (štadión, športová hala, výstavné priestory veľtrhov). 4. Hoci je vždy spomenutý sviatosťný rozmer podujatia (zo zrejmého dôvodu zdôrazniť jeho „katolicitu“), sv. omša ako vrcholný bod sviatosťného života Cirkvi je na týchto podujatiach vždy okrajovou záležitosťou, ktorá nikdy nie je zaradená na začiatok programu a zväčša nie je ani jeho vyvrcholením. Nikdy nie je na „uzdravovacom“ podujatí ponúkané vysluhovanie sviatosti pomazania chorých. 5. K „uzdravovaniu“ predsedajúci líder pristupuje po dôkladnej príprave sugestívnou hudbou, emotívne vypätými modlitbami, „uzdravenia“ sú veľmi spektakulárne (spojené s odpadávaním po kladení rúk, vy-

¹³ Por. KKC, čl. 1030

¹⁴ Manjackal, James: Viděl jsem věčnost, Highland Books, Muenchen, 2014, ISBN: 9783-937433-24-4, s. 63

¹⁵ Vid' napr.: <http://www.ojciecjohnbashobora.pl/?o=john-bashobora>, 19,

krikovaním mien a počtu údajne uzdravených a občas s prejavmi davovej hystérie), čo je v rozpore s tým, čo o modlitbách za uzdravenie predpokladá požiadavka ods. II, čl. 5 § 3 Inštrukcie Kongregácie pre náuku viery o modlitbách za uzdravenie¹⁶. 6. Uzdravenia (najmä ich skutočná účinnosť a trvácnosť) sú neoveriteľné, nepodložené hodnovernými lekáorskými vyšetreniami a „potvrdenia“ o nich majú charakter výlučne anonymných „svedectiev“ (napr. „Peter svedčí o tom, že bol na stretnutí v XY uzdravený z ťažkej depresie“, a pod.), čo je v rozpore s ods. II, čl. 9 vyššie uvedenej Inštrukcie.¹⁷

Spomínané „evangelizačné“ akcie sú napriek predchádzajúcej úhrade účastníckeho poplatku vždy spojené so zbierkou na „duchovné ciele“ či „misiu“ predsedajúceho lídra a oficiálne stránky lídrov obsahujú údaje o bankovom účte dotyčného. Nechýbajú ani komerčné aktivity vo forme masívneho predaja literatúry s charizmatickou tematikou. To vyvoláva oprávnené podozrenie, že komerčný úspech podujatí nie je pri týchto podujatiach marginálny.

Spomínané podujatia, podľa môjho hlbokého presvedčenia, prinášajú viac duchovnej škody ako úžitku. Okrem chvíľkovej úľavy z fyzických chorôb v prípade niektorých účastníkov, ktorej pôvod nemusí byť ani spirituálny a ani fyziologický, okrem pozitívnych emócií vďaka špecifickej duchovnej atmosfére a množstvu modlitieb, tieto podujatia zanechávajú zástupy frustrovaných „neuzdravených“ účastníkov, ktorí na podujatia prichádzajú s rozličnými osobnými tragédiami, neliečiteľnými chorobami (neraz v ich terminálnom štádiu) na základe príslubu zásahu „Božieho muža“. Telesné uzdravenie je väčšinou účastníkov vnímané ako hlavný cieľ duchovných cvičení a Boh je tak neraz redukovaný na „vykonávateľa“ objednávky fyzického zdravia, v prípade neuzdravenia je neraz klasifikovaný ako „vykonávateľ“ nespôľahlivý.

Vyššie uvedené oprávňuje skonštatovať, že často ide zo strany organizátorov o hru s citmi a priamy hazard s duševným zdravím a najmä vierou účastníkov podujatí. Z teologického pohľadu sú tieto masové „liečiteľské“ podujatia kontroverzné pre ich odvolávanie sa na autoritu Ducha Svätého a neoveriteľný efekt. V interpretácii mnohých charizmatických spoločenstiev sa fyzické či psychické zdravie stávajú najvyššou hodnotou a zmysel choroby, kríža, utrpenia je prezentovaný výlučne ako trest či dopustenie, ktorého je potrebné čo najskôr sa „mocou Ducha“ zbaviť. Obrovským teologickým rizikom je, že charizmatická „služba uzdravovania“ je dokonca neraz vnímaná ako istá forma „alternatívnej medicíny“, ktorá stojí v opozícii proti exaktne overiteľným medicínskym postupom. Pochybnosti vyvoláva aj skutočnosť, že k „uzdraveniam“ dochádza iba na akciách, kde vládne stav určitej skupinovej eufórie, s podporou starostlivo zvolenej hudby a „charizmatickí uzdravovatelia“ nikdy neuzdravujú pri súkromnom osobnom stretnutí s chorým, bez podpory vyššie uvedených fenoménov. Spomínané akcie taktiež vyvolávajú v ich účastníkoch pocity tzv. „charizmánie“, ako označuje nezdravú túžbu po nadprirodzených charizmách polská sociologička náboženstva Ewa Miszczak¹⁸.

¹⁶ Por. Kongregácia pre náuku viery, Inštrukcia o modlitbách za uzdravenie zo dňa 14.9.2000

¹⁷ Tamtiež

Sväté Písmo i Tradícia samozrejme poznajú ľudsky nevysvetliteľné, čiže zázračné uzdravenia. Spomeňme len evanjeliové príklady Ježišových zázračných uzdravení. V porovnaní s masovými charizmatickými akciami ich bol iba zanedbateľný počet a fyzické zdravie nebolo ich hlavným cieľom. Tak isto cirkevné dejiny i tradícia poznajú zázračné uzdravenia na miestach mariánskeho kultu. Kritéria, pre posudzovanie ich zázračnosti zo strany Cirkvi, sú však veľmi prísne. Za zmienku stojí napríklad známe mariánske pútnické miesto spojené so zjavením Panny Márie – francúzske Lourdy. Od roku 1858, keď bol zaznamenaný prvý prípad zázračného uzdravenia na príhovor Panny Márie na tomto mieste (uzdravenie nevidiaceho Louisa Bourietteho), bolo za zázračné uznaných doposiaľ iba 69 uzdravení, hoci bolo na tomto mieste od začiatku zjavení Medicínskej kancelárii oznámených 7000 nevysvetliteľných uzdravení pripisovaných príhovorom Panny Márie. Každý prípad je podrobne posudzovaný Medzinárodným medicínskym výborom v Lurdoch (Le Comité Médical International de Lourdes), v ktorom jednotlivé prípady posudzuje stočlenná komisia zložená zo zdravotníkov rozličného vierovyznania, medzi ktorými sú aj deklarovaní ateisti. Uzdravenia v Lurdoch sú podľa kritérií Medicínskej kancelárie v Lurdoch uzdravením celej osoby – fyzických, psychickým i duchovným.¹⁹

Kritika z vnútra Cirkvi

Napriek relatívne veľkému nadšeniu k praktikám masových charizmatických stretnutí s uzdravovaním medzi mnohými katolíckymi duchovnými, jestvujú aj značne kritické postoje a výhrady. Dovoľm si spomenúť napríklad zdrvivú kritiku pred istým masovým podujatím so „službou uzdravovania“ organizovaným spoločenstvami katolíckej charizmatickej obnovy na varšavskom Národnom futbalovom štadióne v roku 2009. Jej autorom bol arcibiskup Józef Życzyński a predniesol ju v článku s názvom „Zabudnuté Jonášovo znamenie“. Okrem iného v článku pripomína, že túžba po znameniach nie je znakom zrelej viery. Znakom zrelej viery „je postoj tých učeníkov, ktorí nevideli a napriek tomu uverili (Jn 20, 29). Tieto slová bývajú bagatelizované v prostredí, v ktorom sa viera zvykla získavať celým zoznamom neobyčajných udalostí obklopeným nimbom senzácie. Pokračovatelia múdreho a kritického postoja sv. Tomáša v tomto prípade varujú, že rozmnožovanie senzácií až po hranice absurdnosti môže viesť výlučne k odhaleniu rán našej logiky, ktorá vstupuje do otvoreného konfliktu s pravdou Evanjelia.“²⁰ O vtedy pripravovanej „evanjelizačnej“ akcii so „službou uzdravovania“ v tomto článku ďalej píše: „Nedávno, v ovzduší senzácie, bol do Poľska pozvaný páter Bashobora z Ugandy. Poľskí organizátori, ktorí na internetových portáloch informovali o stretnutiach s ním, s nadšením zdôrazňovali, že diecézna kúria v Mbarare di-

¹⁸ Por. MISZCZAK, Ewa: Problemy i kontrowersje związane z działalnością Odnowy w Duchu Świętym w Kościele Katolickim. In: *Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska*, Lublin 2001, Vol XXXVI, No. 3, Sectio I, s. 29-45

¹⁹ Por. <https://fr.lourdes-france.org/approfondir/guerisons-et-miracles/composition-comite-medical-international-lourdes>

²⁰ Por. Życzyński, Józef: „Zapomniany znak Jonasza“, In: *Tygodnik Powszechny*, 22.9.2009

sponuje podrobným zoznamom osôb, ktoré „uzdravovateľ“ previedol zo stavu biologickej smrti do života. Jeden z poľských biskupov, ktorý bol k danej informácii skeptický, sa rozhodol túto informáciu overiť. Do Ugandy poslal elektronickou poštou list so žiadosťou o podrobné údaje o osobách, ktoré mal podľa internetu páter Bashobora vzkriesiť. Odpoveď prišla bleskovo, pričom ho nenechala na pochybách. Napriek internetovým informáciám, diecézna kúria v Mbarare informuje, že jej nie sú známe žiadne informácie o tom, aby kedykoľvek páter Bashobora kohokoľvek vzkriesil. Iný duchovný z Ugandy, ktorý bol nedávno na návšteve v Lubline, ma s jemným súcitným úsmevom informoval, že domnelý divotvorca je značne lepšie známy v Poľsku, ako v Afrike.

Keby sme posudzovali Krista merítkom Bashoboru, Spasiteľ by dopadol pomerne zle, keďže medzi osobami, ktoré vzkriesil, nebolo až 26 zomrelých, ktorých vzkriesenie je pripisované chlapíkovi z Ugandy.²¹ Poľský hierarcha svoj článok končí slovami: „Prečo túžime po lacnej senzácii, keď najpodstatnejším by malo byť pre nás Jonášovo znamenie pripomínajúce pravdu o zmŕtvychvstaní?“²²

Veľmi kritický postoj k fenoménu „pentekostalizácie kresťanstva“, ako jav masového prieniku praktík letničiarskych spoločenstiev do tradičných cirkví sám označuje, zaujíma aj katolícky kňaz a docent kresťanskej etiky na Univerzite kardinála Stefana Wyszyńskiego vo Varšave Andrzej Kobyliński. Túžbu po čoraz efektnejších „evangelizačných stretnutiach“ so zázračným „uzdravovaním“ namiesto postupného, tichého rastu vo viere prostredníctvom sviatosťného života nazýva „mirakulárnou nábožnosťou“. Poukazuje na skutočnosť, že zázrak sa v charizmatickom prostredí neraz stáva základom náboženstva a skúsenosť je dôležitejšia ako akt viery. Vo svojej práci s názvom *Etické aspekty súčasnej pentekostalizácie kresťanstva* veľmi odvážne opisuje a pomenúva fakt, že na charizmatickými spoločenstvami organizovaných sv. omšiach s modlitbami za uzdravenie, oslobodenie, večeroch chvál, sa neraz objavujú „nebezpečné elementy šamanizmu“. Nezainteresovaným účastníkom vyššie uvedených podujatí nie sú vysvetlené príčiny omdlievaní a pádov. Jediné, čo môžu počuť je, že ide o „odpočinok v Duchu“. Ale čo to je a prečo nebol tento jav stovky rokov v Katolíckej cirkvi opisovaný? Ako veľmi to pripomína magnetickú hypnózu, tranz, autosugesciu, ktoré z afrických náboženstiev prenikli do pentekostálnych hnutí a odtiaľ do tradičných cirkví. Koncepcia generačných hriechov má podľa Kobylińskiego taktiež svoj pôvod v šamanských praktikách.²³ V rozhovore pre médiá jedno z hlavných rizík spomínanej pentekostalizácie opísal takto: „Po dvetisíc rokov, v rozličných vetvách kresťanstva, sme sa snažili precízne definovať vzťah prirodzenosti a milosti, t. j. rozlíšiť, čo je ľudské a čo božské. Kde končia sily a schopnosti človeka a kde sa začína zásah toho, čo je nadprirodzené. Pokiaľ ide o dnešnú etapu vývoja náboženského živo-

²¹ Tamtiež

²² Tamtiež

²³ Por. Kobyliński, Andrzej: *Etyczne aspekty współczesnej pentekostalizacji chrześcijaństwa*, In: *Studia Philosophiae Christianae*, 3/2014, s. 93-130

ta v Poľsku i vo svete, čoraz zriedkavejšie čerpáme z toho, čo sme sa za tento čas dozvedeli o náboženstve a o Bohu. V súvislosti s tým sa zriedkavo pokúšame hodnotiť napríklad problém emócií či náboženského správania ľudí a čoraz zriedkavejšie interpretujeme náboženstvo vo filozofickom zmysle. Preto víťazí iracionalizmus, subjektivismus, krajne fideistický prístup k náboženstvu. Čoraz častejšie vôbec nezaznieva otázka, ako máme interpretovať daný jav, čo znamená. Každý začína veriť v to, čo chce a vysvetľuje si isté skutočnosti tak, ako sa mu pozdávajú.²⁴

Ako zvláštne riziko pre cirkevné spoločenstvo vníma prienik pentekostalizácie do katolíckych rehoľných spoločenstiev napríklad aj arcibiskup José Rodríguez Carballo, sekretár Kongregácie pre inštitúty zasväteného života. V rozhovore pre médiá nedávno poukázal na „charizmatický zmätok“, ktorý vzniká v súvislosti s príslušnosťou zasvätenej osoby – rehoľníka alebo rehoľníčky do viacerých hnutí vychádzajúcich zo spirituality charizmatickej obnovy, pričom u nich dochádza k dezorientácii súvisiacej s dvojakou až trojakou „identitou“ a postupne sa začína vytrácať prvá a základná identita zasväteného. Arcibiskup Carballo je v tejto súvislosti veľmi radikálny a hovorí priamo: „Pokiaľ je pre rehoľníka alebo rehoľníčku nejaké hnutie viac ako jeho či jej rehoľné spoločenstvo, nech radšej odídu.“²⁵

Významný pravoslávny teológ 20. storočia, ktorý prednášal taktiež na Katolíckom inštitúte v Paríži, Paul Evdokimov, o skutočnom zážitku viery, ktorý sa neprejavuje v senzácii spektakulárneho masového podujatia, ale v navonok neviditeľnej mystike všedného dňa, píše: „Mystický život, plný miernosti a zriekania, uhasajúci smäd pri prameni, ktorým je liturgia, kráča za pravdami viery a prekvapuje svojou dokonalou rovnováhou. Jeho „zdržanlivý zápal“ radikálne vylučuje každé vyhľadávanie zrakových a zmyslových vnemov a vôbec každú zvedavosť.“²⁶ Tento hlboký postoj viery, overený stáročnou tradíciou, je zrejme v príkrom rozpore s túžbou po rýchlom „zažití Boha“, ktoré ponúkajú mnohí súčasní charizmatici.

Záver

Fenoménu zážitku sa stal kľúčovým slovom vo všetkých oblastiach sociálneho života postmoderného človeka. Žiaľ, emotívny zážitok sa, aspoň na prvý pohľad, stal kľúčovým aj vo svete západného kresťanstva. Príspevok mal za cieľ poukázať na niektoré špecifické rizikové formy zážitkovej spirituality v prostredí katolíckych charizmatických spoločenstiev a poukázať na skutočnosť, že zrelá kresťanská viera, ktorá pomáha človeku stávať sa viac podobným Kristovi a teda stávať sa viac človekom, je vierou, ktorá počíta s tajomstvom, ktorá nie je postavená na emóciách a chvíľkovom zážitku. ■

²⁴ Ks. Kobyliński: Kwestia o. Bashobory i charyzmatyków dzieli Kościół. To hybrydowa wojna religijna, In: Polska The Times, wydanie zo 17.07.2015, Online: <http://www.polskatimes.pl/artukul/3951077,ks-kobyliński-kwestia-o-bashobory-i-charyzmatyków-dzieli-kościół-to-hybrydowa-wojna-religijna,3,id,t,sa.html>

²⁵ Por. Majdová, E.: Z krízy musí človek vyjsť posilnený, nie zlomený, rozhovor s arcibiskupom José Rodríguezom Carballom, In: Katolícke noviny, 18.10.2015, s. 16

²⁶ Por. Evdokimov, Paul: Poznanie Boga w Kościele Wschodnim, Wydawnictwo M, Kraków, 1996, s. 143, ISBN: 83-86106-29-8

BIBLIOGRAFIA:

- Evdokimov, Paul: Poznanie Boga w Kościele Wschodnim, Wydawnictwo M, Kraków, 1996, ISBN: 83-86106-29-8
- Kondrla, Peter (ed.): Etika vo svetle pravdy: Sloboda, hodnoty, identita, čin, pravda, Dielo sv. Maximiliána, Nitra, 2014, ISBN: 978-80-971822-0-5
- Blaščíková, A., Kondrla, P. (ed.), Sloboda-Viera-Autenticita, UKF Nitra 2011, ISBN: 978-80-8094-859
- Slovo medzi nami, č. 7/2010, ISSN: 1336-0221
- Manjackal, James: Viděl jsem věčnost, Highland Books, Muenchen, 2014, ISBN: 9783-937433-24-4
- McAll, Kenneth: Uzdravení rodových kořenů, Karmelitánské nakladatelství, Kostelní Vydří 2007, ISBN 978-80-7195-019-6
- Katechizmus Katolíckej cirkvi, Spolok sv. Vojtecha, Trnava, 1999, ISBN 80-7162-259-1
- Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska, Lublin 2001, Vol XXXVI, No. 3, ISSN 0239-4243
- Tygodnik Powszechny, 22.9.2009, Krakov, ISSN: 0041-4808
- Studia Philosophiae Christianae, 3/2014, Varšava, ISSN: 0585-5470
- Polska The Times, 17.07.2015, Varšava, ISSN: 1898-3081
- Katolícke noviny, 18.10.2015, Trnava, ISSN: 0139-8512
- Teologické texty, č. 4/2010, Praha, ISSN: 0862- 6944

O AUTORZE:

Dr Dariusz Żuk-Olszewski (ur. 1974 r.) – pracownik Katedry Studiów Religijnych Wydziału Filozoficznego Uniwersytetu Konstantyna Filozofa w Nitrze, Słowacja. Studia teologiczne ukończył na Wydziale Teologii Katolickiej Uniwersytetu Komeńskiego w Bratysławie, doktorat w zakresie teorii nauczania religii obronił na Katedrze Katechetyki i Teologii Praktycznej Wydziału Pedagogicznego Uniwersytetu Katolickiego w Ružomberoku na podstawie rozprawy doktorskiej zatytułowanej *Apostolat i dzieło katechetyczne św. Maksymiliana M. Kolbego*. W pracy naukowo-dydaktycznej skupia się na katechetyce, zagadnieniach nowoczesnej historii Kościoła w krajach postkomunistycznych, teologii praktycznej związanej z duszpasterstwem młodzieży i rodzin. W latach 1991-2007 był redaktorem naczelnym słowackiej edycji czasopisma *Rycerz Niepokalanej* (Rytier Nepoškvrnenej). Publikuje w mediach katolickich (np. czeskie czasopismo *Immaculata – Neposkvrněná*, czasopismo specjalistyczne poświęcone zagadnieniu świata sekt – *Rozmer*). Członek-korespondent Polskiego Towarzystwa Mariologicznego, członek Rady Redakcyjnej czasopisma *Rozmer*.

Email: dzukolszewski@ukf.sk

SPRAWOZDANIA I OMÓWIENIA

EWANGELIZACJA W DOBIE GLOBALIZACJI

*Bp Andrzej F. Dziuba, Perspektywy i wyzwania chrześcijaństwa,
Wydawnictwo „Bernardinum”, Pelplin 2014, ss. 224.*

Współczesny świat w dużej mierze dzięki nowym sposobom komunikacji interpersonalnej i medialnej wydaje się coraz bardziej pluralistyczny, zróżnicowany pod względem kulturowym, cywilizacyjnym, światopoglądowym i religijnym. „Globalna wioska” stanowi aktualny areopag, będący wyzwaniem dla współczesnego Kościoła. Istotne przemiany ideowe, dokonujące się od drugiej wojny światowej, niemal całkowicie przemieniły mentalność i obyczajowość zachodniego kręgu kulturowego; najpierw ustroje totalitarne, nazizm i komunizm, a następnie ideologia liberalna, „rewolucja seksualna” oraz praktyczny materializm i hedonizm zachwiały tożsamością Europy, przeciwstawiając jej chrześcijańskiej tradycji i duchowemu dziedzictwu nowe światopoglądy lansujące inny styl życia. Obserwacja owych przemian jest niejako warunkiem wstępnym do podjęcia dzieła nowej ewangelizacji.

Swoistą diagnozę i realny obraz współczesnego świata przełomu tysiącleci - niemal w połowie drugiej dekady XXI wieku - przedstawił biskup łowicki, prof. dr hab. Andrzej F. Dziuba w publikacji *Perspektywy i wyzwania chrześcijaństwa*. Istotną zaletą omawianej publikacji jest odnoszenie się Autora do aktualnych problemów współczesnego świata i zagadnień pozostających w centrum ludzkich zainteresowań. Wobec rozmaitych realiów aktualnej rzeczywistości Biskup-Profesor jako teolog, a zarazem badacz kultury, przypomina istotne, fundamentalne, niemal katechizmowe prawdy stanowiące o oryginalności orędzia chrześcijańskiego. Ukazuje więc najpierw Jezusa Chrystusa jako jedyne Zbawiciela, by zaakcentować nie tylko indywidualny wymiar konsekwencji będących owocem wiary, ale także ich wymiar społeczny i wspólnotowy. Podkreślenie prawdy o tym, że chrześcijaństwo to nie zbiór moralitetów, szlachetnych idei, czy swoisty humanizm, ale żywa, osobista relacja wobec Chrystusa zostało uwypuklone poprzez przypomnienie, iż jest On „najpewniejszą drogą chrześcijanina” (s. 27). Autor przedstawił następnie w sposób jasny i przejrzysty istotę oraz misję Kościoła jako sakramentu Chrystusa, a zarazem wspólnotę życia i nadziei. Wskazał takie obszary działalności ewangelizacyjnej Kościoła, które w aktualnej sytuacji wydają się najpilniejszym zadaniem, np. obecność pośród osób młodych. Poruszył także kwestię wewnętrznej reformy Kościoła również w zakresie instytucjonalnym.

Analizując aktualną sytuację i mentalność współczesnego człowieka, Autor wyliczył rozmaite zjawiska, charakteryzujące dzisiejszą religijność. Oprócz zasygnalizowania problemu indywidualizmu, relatywizmu więcej miejsca poświęcił omówieniu kwestii laicyzacji oraz sekularyzacji, mającej negatywny wpływ na postrzeganie zasad moralnych; opisując zjawisko tzw. „prywatyzacji wiary” zwrócił uwagę na skutki subiektywnego jej przeżywania i kwestionowanie prawowierności Kościołów historycznych.

Istotną zaletą omawianej publikacji stanowią refleksje dotyczące tzw. rzeczywistości ziemskiej. Autor, niejako odpowiadając na pojawiające się w niektórych mediach i środowiskach politycznych zarzuty dotyczące tzw. „mieszania się Kościoła do polityki”, czy intencji tworzenia państwa wyznaniowego, spokojnie, rzeczowo wyjaśnia istotę katolickiej nauki społecznej, a więc genezę nauczania o ekonomii, gospodarce, polityce. Przypomina głównie dotyczące tego nauczanie św. Jana Pawła II i wskazuje na personalistyczną koncepcję człowieka jako fundament społecznej doktryny Kościoła. Porusza również zagadnienia demokracji politycznej, gospodarki rynkowej, wolności, bezrobocia. Osobny rozdział został poświęcony problematyce politycznej, a więc m.in. zaangażowaniu świeckich wiernych w życie publiczne, znaczeniu nauczania Kościoła w tworzeniu ładu społecznego, wizji państwa jako struktury mającej realizować dobro wspólne. Za bardzo cenne należy uznać uwagi dotyczące demokracji; Autor wypunktował bowiem zarówno jej cechy pozytywne, jak i wskazał na zjawiska negatywne; ukazał również permanentne wyzwanie wynikające z napięcia między ideałem a praktyką, wolnością a odpowiedzialnością, autorytetem a większością.

Końcowy rozdział poświęcony został zagadnieniu ewangelizacji w obszarze kultury oraz w świecie mediów. Odnotowując zjawisko laicyzacji kultury jako charakterystyczną cechę aktualnej cywilizacji, a także kontestowanie Ewangelii, Autor zwraca uwagę na problem kryzysu wartości, aksjologiczny chaos, zacieranie się granic „prawa i bezprawia, dobra i zła, sprawiedliwości i kary” (s. 161), co skutkuje dezorientacją w kwestii wolności i odpowiedzialności. Autor podkreślił, że ewangelizacja kultury należy do najpilniejszych zadań i zobowiązań współczesnego Kościoła; w tym kontekście akcentuje znaczenie aktywności wiernych świeckich. Wobec panującej w mediach swoistej propagandy zła Autor przypomina doktrynę Kościoła na temat zadań środków społecznego przekazu, i przypomina powinność ewangelizowania mass mediów jako kategoryczny postulat.

Analizowana publikacja, napisana językiem komunikatywnym i przystępnym, stanowi nie tylko wskazanie najbardziej pilnych zadań nowej ewangelizacji, ale również jest swoistym, oryginalnym opracowaniem odnoszącym się do bogactwa nauczania św. Jana Pawła II. Stanowi także nowoczesny wykład na temat powołania chrześcijańskiego we współczesnym skomplikowanym i niezwykle zróżnicowanym świecie. Podstawowym motywem, niejako refrenem często się powtarzającym, jest temat nadziei. Autor, choć wskazuje rozmaite negatywne zjawiska, zagrożenia kulturowe i cywilizacyjne, nie popada w pesymizm czy rozpacz, ale zgodnie z duchem Ewangelii widzi w nich wyzwanie dla Kościoła rozumianego jako wspólnota duchownych i świeckich. Nie boi się więc akcento-

wania zadań stojących przed wierzącymi świeckimi w rozmaitych dziedzinach życia społecznego. W tym kontekście wolno zauważyć, że może zbyt mało miejsca poświęcił kwestii odpowiedniej formacji świeckich i przygotowania ich do misji wpisującej się w nurt nowej ewangelizacji.

Przedstawiona książka jasno ukazuje dynamizm i uniwersalizm, a przede wszystkim aktualność chrystianizmu jako propozycji także dla współczesnego świata i człowieka, czasem zagubionego na bezdrożach rozmaitych, niekiedy błędnych światopoglądów oraz ideologii.

Grzegorz Łęcicki

