

numer 18 (3/2017)

perspektywy **kultury**

perspectives on culture

Czasopismo naukowe
Instytutu Kulturoznawstwa
Akademii Ignatianum w Krakowie

Online Search for Faith

Czasopismo naukowe Instytutu Kulturoznawstwa
 Akademii Ignatianum w Krakowie

Kwartalnik poświęcony problemom badawczym, metodologicznym i dydaktycznym kulturoznawstwa,
 PISMO RECENZOWANE

Redakcja: dr Paweł F. Nowakowski (redaktor naczelny); dr hab. Leszek Zinkow (z-ca redaktora naczelnego); mgr Maria Szcześniak (sekretarz redakcji); dr Danuta Smolucha (redaktor działu – *Przestrzenie cyberkultury*); dr Łukasz Burkiewicz (redaktor działu – *Zarządzanie międzykulturowe*); mgr Michał Pikul (redaktor działu *Refleksje kulturoznawcze*); dr Bogusława Bodzioch-Bryła (redaktor tematyczny – e-literatura, nowe media); dr Andrzej Gielarowski (redaktor tematyczny – filozoficzne aspekty kultury); dr Aneta Kliszcz (redaktor tematyczny – kultura współczesna, kultura popularna); dr Monika Stankiewicz-Kopeć (redaktor tematyczny – literatura polska); dr Urszula Tes (redaktor tematyczny – film, fotografia); mgr Katarzyna Krupicka (członek redakcji); mgr Agata Płazińska (członek redakcji); mgr Marta Sowa (członek redakcji); mgr Marcin Wcisło (członek redakcji)

Rada Naukowa: prof. dr hab. Tomasz Gąsowski (Akademia Ignatianum w Krakowie); prof. dr Jakub Gorczyca SJ (Pontificia Università Gregoriana, Rzym, Włochy); prof. dr Marek Ingłot SJ (Pontificia Università Gregoriana, Rzym, Włochy); prof. dr hab. Henryk Pietras SJ (Pontificia Università Gregoriana, Rzym, Włochy); dr hab. Janusz Smolucha, prof. Ign. (Akademia Ignatianum w Krakowie); dr hab. Stanisław Sroka prof. Ign. (Akademia Ignatianum w Krakowie); prof. dr hab. Paweł Taranczewski (Akademia Ignatianum w Krakowie); dr M. Antoni J. Üçerler SJ (University of San Francisco, USA); dr Krzysztof Wałczyk SJ (Akademia Ignatianum w Krakowie)

Recenzenci: dr hab. Beata Bigaj-Zwonek (AIK); prof. dr hab. Wojciech Buchner (AIK); dr Ewa Chłap-Nowak (AIK); ks. prof. dr hab. Michał Drożdż (UPJP II); ks. prof. dr hab. Tadeusz Dzidek (UPJP II); dr hab. Mirosław Filiciak (prof. SWSP); prof. Isabella Gagliardi (Uniwersytet Florencki); dr Tomasz Graff (UPJP II); dr Dariusz Grzonka (AIK); dr hab. Tomasz Homa SJ (AIK); dr Barbara Hryszko (AIK); dr hab. Tomasz Jasiński (prof. UMCS); prof. dr hab. Leszek Kleszcz (UWR); dr hab. Joanna Komorowska (prof. UKSW); dr Krzysztof Korzyk (PAN); dr hab. Irena Kosowska (prof. UMK); dr hab. Krystyna Latawiec (prof. UP im. KEN); dr hab. Grzegorz Maziarczyk (KUL); dr hab. Katarzyna Mąka-Malatyńska (UW); prof. dr hab. Danuta Quirini-Popławska; dr Tatiana Pawlińczuk (Państwowy Uniwersytet w Zytomierzu im. I. Franko); dr hab. Bohdan Podhalański (PK); dr hab. Marek Rembierz (UŚ); dr Beata Stuchlik-Surowiak (UŚ); dr Wiktor Szymborski (UJ); prof. dr hab. Paweł Taranczewski (AIK); dr hab. Grażyna Zarzycka (UŁ); dr hab. Piotr Zwierchowski (UKW)

Projekt graficzny: Joanna Panasiewicz
 Okładka: Błażej Dąbrowski
 Opracowanie techniczne: Jacek Zaryczny

Procedura recenzowania: Każdy tekst nadesłany do redakcji „Perspektyw Kultury” jest recenzowany. Redakcja zastrzega sobie prawo do skracania tekstów i zmiany tytułów. Materiałów nie zamówionych redakcja nie zwraca.

Początkowo tekst zostaje zaopiniowany przez redaktorów tematycznych oraz językowych w celu wstępnego określenia jego wartości merytorycznej i formalnej. Redakcja może odrzucić na tym etapie tekst, który nie spełnia oczekiwań i wymogów merytorycznych związanych z aktualnym stanem wiedzy w danej dziedzinie humanistyki. Teksty interesujące, lecz odbiegające od norm językowych, bądź zalecen formalnych proponowanych przez redakcję w instrukcji dla autorów zostają najczęściej odesłane do autora z sugestią poprawy.

Wszystkie teksty, które zostają pozytywnie zaopiniowane na wstępnym etapie tworzenia numeru przekazywane są następnie recenzentom zewnętrznym (procedura „double blind review”). W innych przypadkach recenzenci są zobowiązani do podpisania deklaracji o niewystępowaniu konfliktu interesów.

Proces recenzji kończy się pisemną notatką zawierającą zwięzłą opinię i uzasadnienie, oraz jednoznacznie określony status tekstu. Tekst może mieć status dopuszczonego bądź niedopuszczonego do publikacji.

Publikacja dofinansowana ze środków przeznaczonych na działalność statutową
 Wydziału Filozoficznego Akademii Ignatianum w Krakowie

ISSN 2081-1446

Adres redakcji: „Perspektywy Kultury”, ul. Kopernika 30, 31-501 Kraków; tel. 12 3999 662
 e-mail: perspektywykultury@ignatianum.edu.pl

Druk: K&K Kraków
 Nakład 100 egz.

Spis treści / Table of contents numer 18

Od redakcji

5

Editorial

7

Online Search for Faith

Aleksandra Pethe – *Between the Logo- and Iconosphere. Christian Witness of Faith in the Internet*

9

Slavomír Gálik – *“World of Warcraft” as a New Form of Religion?*

23

Danuta Smołucha – *(Not) New Forms of Religious Experience in the World of Digital Technology*

37

Przestrzenie cyberkultury / Areas of Cyberculture

Katarzyna Jarkiewicz – *Wirtualni wspomoczeni. O kulcie świętych w sieci*

51

Peter Mikuláš, Oľga Chalányová – *Microcelebrity and Digital Media*

67

Zarządzanie międzykulturowe / Cross Cultural Management

Anna Bogatyńska-Kucharska – *Mixed Marriages’ Cultural Adaptation and Spouses’ Cultural Identity Based on the Research in Poland*

79

Katarzyna Drąg – *Warunki skutecznego przyswajania kompetencji międzykulturowych w procesie szkoleniowym*

89

Varia

Anna Sakowska – *Tymon Zaborowski – peryferyjność i regionalizm. Wokół życia i twórczości podolskiego „równieżnika Mickiewicza”*

99

Henryk Siewierski – *Barokowe (i nie tylko) czasy Harasymowicza*

117

Refleksje kulturoznawcze / Thoughts on Cultural Studies

Piotr Jakub Fereński – *O kulturoznawstwie (polskim)*

127

Recenzje

Justyna Łukaszewska-Haberkowa – (A. Angela, *Jeden dzień w starożytnym Rzymie...*), recenzja

131

Od redakcji

Trzeci tegoroczny numer „Perspektyw Kultury” nawiązuje poniekąd do przewodniego tematu numeru pierwszego (16/2017), który brzmiał *Religia i cyfrowy świat (Religion and the Digital World)*; tym razem nasze autorki i autorzy podejmują problematykę rozmaitych aspektów religijności i religijnej ekspresji w residuum globalnej sieci internetowej. Numer otwierają trzy teksty, omawiające różne wątki tego nadzwyczaj rozległego zagadnienia. Aleksandra Pethe w swoim tekście wskazuje na problem konieczności wypracowywania nowych metod komunikacji, które będą potrafiły skutecznie dotrzeć do internautów, przedstawiając zarazem obecne już w cyberprzestrzeni ikonograficzno-tekstualne świadectwa religijne. Szczególnie intrygujący jest natomiast kolejny artykuł; Slavomíra Gálíka: *„World of Warcraft” jako nowa postać religii?* (*“World of Warcraft” as a New Form of Religion?*) w którym autor bada zjawiska religijne w znanej grze komputerowej; istnieją one w WoW w formie mitów, rytuałów i kreowanych wspólnot. WoW potrafi częściowo zaspokoić duchowe potrzeby współczesnego człowieka, choć nie może zastąpić tradycyjnej religii, ponieważ nie ma jej głównej składowej – zbawienia/uwolnienia. Trzeci tekst, Danuty Smołuchy, to interesujący, analityczny rekonesans wśród licznych przykładów religijnych aktywności „cyfrowych”.

Nasz stały dział – „Przestrzenie cyberkultury” jest wobec tego rodzajem dopełniającego „aneksu” dla tematu przewodniego. Katarzyna Jarkiewicz pisze o przenoszeniu religijnych rytuałów do cyberprzestrzeni w celu kształtowania wirtualnej obrzędowości na przykładzie kultu świętych a Peter Mikuláš i Ol’ga Chalányová wskazują i badają możliwości autoprzedstawienia osób online, które kreują tak zwanych mikrocelebrytów.

Dział „Zarządzanie międzykulturowe” proponuje interesujące studium Anny Bogatyńskiej-Kucharskiej o prowadzonych w Polsce badaniach

adaptacji kulturowej małżeństw mieszanych i tożsamości kulturowej małżonków, natomiast artykuł Katarzyny Drąg stanowi próbę odpowiedzi na pytania: jakie są części składowe kompetencji międzykulturowych oraz jak można opisać uwarunkowania skutecznego przyswojenia kompetencji międzykulturowych w procesie szkoleniowym.

Bieżący numer zawiera także dwa teksty o charakterze kulturowolite-rackim: Anna Sakowska pisze o regionalizmie, ludowości i historyzmie jako trzech uzupełniających się wzajemnie realizacjach romantycznej estetyki (na przykładzie Tymona Zaborowskiego – rówieśnika Adama Mickiewicza), z kolei Henryk Siewierski analizuje świadomą barokowość poezji Jerzego Harasymowicza, która jednak jest czymś więcej, aniżeli wirtuozerią opisów i metaforyki; formą sprzeciwu wobec programowej uniformizacji i standaryzacji czasów socrealizmu.

Bardzo ważny dla nas jest tekst zamykający numer: inicjuje cykl autorskich refleksji o aktualnej kondycji polskiego (i nie tylko) kulturoznawstwa. Na początek zwróciliśmy się – jakże by inaczej – do najstarszego i pionierskiego ośrodka kulturoznawczego w Polsce: Uniwersytetu Wrocławskiego, który reprezentuje swoim piórem Piotr Jakub Fereński.

Jak zawsze życzymy przyjemnej i pożytecznej naukowo lektury.

Redakcja

Editorial

The year's third issue of "Perspektywy Kultury" refers, in a way, to the main theme of the first one (16/2017), i.e., *Religion and the Digital World*. This time, our authors take up the subject matter of the various aspects that religiousness and religious expression manifest in the residuum of the global Internet. The three opening texts discuss various topics of this extraordinarily broad topic. Aleksandra Pethe in her article points to the problem of the necessity to develop new methods of communication, which will enable effective access to Internet users while presenting the already present iconographic and textual religious testimonies in the cyberspace. The next article, Slavomír Gálik's "*World of Warcraft*" as a *New Form of Religion?* is particularly intriguing. The author examines religious phenomena in a well-known computer game; they exist in WoW in the form of myths, rituals and created communities. WoW can partially satisfy the spiritual needs of modern man, although it cannot replace the traditional religion, as it has no main component: salvation/release. The third text, by Danuta Smołucha, is an interesting, analytical reconnaissance into numerous examples of religious "digital" activities.

Our permanent section – "Cyber-culture spaces" – is thus a kind of complementary "annex" to the main theme. Katarzyna Jarkiewicz writes about transferring religious rituals into cyberspace in order to shape virtual rites on the example of venerating saints, while Peter Mikuláš and Ol'ga Chalányová indicate and examine the possibilities of self-presentation of people online, which create so-called micro-celebrities.

The "Intercultural Management" section offers an interesting study by Anna Bogatyńska-Kucharska about research on cultural adaptation of mixed marriages and the cultural identity of married couples in Poland, while Katarzyna Drąg's article is an attempt to answer the following

questions: what are the components of intercultural competences?; and how can one describe the conditions for effective acquisition of intercultural competences in training?

The current issue additionally contains two cultural-literary texts: Anna Sakowska writes about regionalism, folkism and historicism as three complementary realizations of romantic aesthetics (on the example of Tymon Zaborowski – a peer of Adam Mickiewicz), while Henryk Siewierski analyzes the intentional baroqueity of the poetry by Jerzy Harasymowicz, which, however, is something more than just a virtuosity of descriptions and metaphors: it is a form of opposition to programmed uniformization and standardization of the socialist-realist times.

The closing article is very important to us: it initiates a series of authorial reflections on the current condition of Polish (and not only Polish) cultural studies. At the beginning, we turned – of course – to the oldest, pioneering center of cultural studies in Poland: the University of Wrocław, publishing the reflections of Piotr Jakub Fereński.

As always, we wish you a pleasant and useful scientific reading.

Editors

Aleksandra Pethe

University of Economics in Katowice
aleksandra.pethe@ue.katowice.pl

Between the Logo- and Iconosphere. Christian Witness of Faith in the Internet

ABSTRACT

The Catholic Church is fully aware of the role that social communication plays in the modern world. In this regard, she sees the media not only as one of the signs of the times, but also as the place of preaching the Gospel message. Cyberspace is of vital importance here, because it offers a gigantic number and variety of pages related to religious topics. Online presence implies a need to search for new languages and communication methods that will effectively reach the recipient with a religious message. There is no doubt that among the various forms of religious expression, witness of the faith of a person practicing occupies a particular place. This paper makes a qualitative analysis of forms and ways in which religious testimonies are present in the cyberspace in a literary genre perspective, with particular emphasis on the role of words and images.

KEYWORDS: christian witness of faith, cyberspace, Catholic church, religious community, mass communication

STRESZCZENIE

Pomiędzy logo- i ikonosferą. Chrześcijańskie świadectwo wiary w przestrzeni internetowej

Kościół katolicki ma pełną świadomość roli, jaką we współczesnym świecie odgrywają środki społecznego komunikowania. W związku z tym uznaje media nie tylko jako jeden ze znaków czasu, ale i miejsce głoszenia ewangelicznego orędzia. Bardzo istotną rolę pełni tu cyberprzestrzeń, ponieważ oferuje gigantyczną wprost liczbę i różnorodność stron związanych z tematyką religijną. Obecność w Internecie implikuje konieczność poszukiwania nowych języków i technik przekazu, które pozwolą skutecznie dotrzeć do odbiorcy z religijnym przekazem. Nie ma wątpliwości, że wśród różnorodnych form wypowiedzi religijnych szczególnie miejsce zajmuje forma świadectwa wiary osoby praktykującej. W artykule poddano analizie jakościowej formy i sposoby obecności świadectw wiary w cyberprzestrzeni w ujęciu genologicznym, ze szczególnym uwzględnieniem roli słowa i obrazu.

SŁOWA KLUCZOWE: świadectwo wiary, cyberprzestrzeń, Kościół katolicki, wspólnota religijna, środki masowego komunikowania.

* * *

There is no doubt now, that the Internet has become “an indispensable part of everyday reality”.¹ Cyberspace, which is both a means of communication and reception of information, offers almost unlimited possibilities of sharing information globally, exchanging ideas and fostering contacts. By overcoming distance and time, it leads to meeting with another person, which can thus foster mutual awareness and understanding. In this sense, it is itself a positive value. Moreover, the process of continuous extension of the ways and reach of social impact is constantly developing. It is well known that the Catholic Church fully recognizes the media as one of the signs of the time and as a place of proclaiming the Gospel message. We are seeing a multiplicity and diversity of religious websites,² their

1 KLOCH Józef. 2013. *Kościół w Polsce wobec web 2.0*. Kielce: Wydawnictwo Jedność.

2 The macro-scale leaders include the following Polish websites: Opoka, Deon, Wiara, Adonai, Mateusz; ekai.pl, gosc.pl; and niedziela.pl. In addition, diocesan, religious (Jesuit, Dominican) and Internet television channels such as boska.tv or stacja7; Cf. ibidem, 133-205.

evolution, modernization as well as the emergence of new websites. It is a peculiar explosion of interest in the Internet and its use in the Church, as former Archbishop John Foley (former President of the Pontifical Council for Social Communication) noted in 2000.³ The post-conciliar documents and Church instructions, above all the *Communio et Progressio* and *Aetatis novae* state that the mass media can perform a spectacular role and have numerous functions related to pastoral activity and the teaching of the Church. The most important tasks are: evangelizing, raising and shaping the faith, building the interpersonal and ecclesial community, and serving the spiritual development of man and his social reality. The popes John Paul II, Benedict XVI and Francis repeatedly undertook this subject in their teaching. Benedict XVI in the Message for the XLIII World Communications Day in 2009 (*New Technologies, New Relationships. Promoting a Culture of Respect, Dialogue and Friendship*)⁴ emphasized the need to value new communication technologies in the perspective of faith:

The new digital technologies are, indeed, bringing about fundamental shifts in patterns of communication and human relationships. These changes are particularly evident among those young people who have grown up with the new technologies and are at home in a digital world that often seems quite foreign to those of us who, as adults, have had to learn to understand and appreciate the opportunities it has to offer for communications.⁵

The Pope then appealed for the effort to evangelize the “culture of the new communication and information environment”, calling for the young people to participate in the digital world. Also, his successor, Francis, during an audience for plenary members of the Pontifical Council for Social Affairs (21 September 2013), pointed out the need to “accompany man in the digital age”. He stated that “the communication space has gradually become a ‘community of life’, a network of knowledge and relationships”, so the role of the Church in this context should be to “establish contact with the people of our time.”⁶ On the other hand, Francis asked, “Can we talk about Christ, what He is for us, in the family, to the people we deal

3 See: „Kronika religijna”. 2001. „Więź” 4:137. More on the topic: DRAGUŁA Andrzej. 2001. *Pan Bóg symulowany. Przyczynek do teologii cyberświata*. „Więź” 1. <http://mateusz.pl/czytelnia/wiez-ad-pbs.htm> published 28. 11. 2016.

4 http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/przemowienia/massmedia2009_24012009.html published on 28. 11. 2016.

5 Ibid.

6 See: LASKOWSKA Małgorzata, MARCYŃSKI Krzysztof: 2016. *Sztuka komunikacji według Franciszka. Bliżej – prościej – głębiej*, 70. Warszawa: PWN.

with in our daily lives? Faith is born of hearing, and is strengthened by the proclamation of it”⁷ (*Lumen fidei*).

By adopting a textocentric point of view, we shall agree with the textural variability, which results in the recognition that every utterance of culture is a text. Therefore, to simplify, one can say that cyberspace integrates textual diversity in the areas of words, images and sounds.

In the multimedia culture, a statement emphasizes action,⁸ and thus puts new demands on the creators and receivers of messages. This phenomenon also applies to religious spheres. The Internet offers – as has already been mentioned – a gigantic number and variety of pages related to religious topics. Semantic and formal diversity is dominant: prayer boxes, prayer banks, online spiritual direction, YouTube, websites like www.godtube.com or computer games. In addition to such websites as Opoka, Mateusz or Jezus, official and unofficial pages of pastors, religious congregations, individual parishes, and lay people have emerged. Their goal is common – acquiring a recipient, exerting influence, shaping attitudes and proclaiming Christian values by developing imagination and religious sensitivity. There is no doubt that if the media are to act as carriers of faith, then the makers of these media must continue to seek adequate language and communication techniques. H. Seweryniak⁹ draws additional attention to the specificity of psychological attitudes produced in a demediated society the new generation shaped by the media is an important part of, which is why the world of new media is so strongly predestined to proclaim the Good News.

Testimony of faith as a form of textual expression

Among the various forms of religious expression, a special place is occupied by the form of religious testimony, a witness of faith (witness of life and word). First, let us try to adopt a working definition and determinants of the term testimony (of faith).

John Paul II devoted much attention to this concept on the pages of *Redemptoris Missio*.¹⁰ Continuing the thought of Paul VI, he said that

7 Ibidem, 113.

8 See: Wyslouch Seweryna.2007. *Nowa genologia-rewizje i reinterpretacje*, W: *Polska genologia literacka*, D. Ostaszewska, R. Cudak (Ed.), 298-299. Warszawa: PWN.

9 SEWERYNIAK Henryk. 2010. *Teologie na „progu domu”*. „Kultura – Media – Teologia” 1: 9-22.

10 John Paul II. *REDEMPTORIS MISSIO. On the permanent validity of the Church's missionary mandate*, Libreria Editrice Vaticana, access: 22.11.2017.

“people today put more trust in witnesses than in teachers”. The testimony of life is an irreplaceable form of mission, an imperative of coming out “of ourselves, of sharing the goods we possess, starting with the most valuable asset that is faith”.¹¹ He emphasized the Christological dimension of the testimony. Christ is the ideal “Witness” and the “model of Christian testimony”.¹² In addition, a testimony includes the ability “to make a personal and communal examination of conscience”,¹³ which also refers to ecumenical activity as “witness to Jesus Christ by Christians who belong to different churches and ecclesial communities.”¹⁴ In the *Catechism of the Catholic Church*¹⁵ we also read about the duty of secular participation in the prophetic mission of Christ. The task of evangelization is to proclaim Christ “both as a witness of life and a word” in the ordinary conditions of life in the world. And not only within the meaning of the witness of life, but also if “we become missionaries in word or deed” to believers and unbelievers.¹⁶

It must be emphasized that there have been many attempts to define the concept, most often in the theological, sociological and linguistic dimensions. For the purposes of these considerations, we shall assume some of the most essential repetitive features. Małgorzata D. Nowak in her book *Świadectwo religijne*¹⁷ proves that the testimony of faith as a text is a separate genre of expression. The author not only attempts to describe the testimony as a form of written and spoken expression (linguistic methodology), but has proved its importance in religious life “as linguistic behavior associated with modern religious discourse,”¹⁸ established in the modern Polish language. Before we formulate the most important determinants of the testimony as a genre of expression, let us list its most common cited constituent elements. Theologians point to the following factors:¹⁹ personal experience of the subject, knowledge of faith based on the testimony of another person, and orientation to another person in the context of a meeting. In addition, they speak of the sign of the saving presence and

11 Ibidem, 568.

12 Ibidem, 559.

13 Ibidem, 561.

14 Ibidem, 569.

15 *Catechism of the Catholic Church*. 1994. Poznań-Warszawa: Pallotinum.

16 Ibidem, par. 905, 225.

17 NOWAK Małgorzata Danuta. 2005. *Świadectwo religijne. Gatunek – język – styl*. Lublin: Wydawnictwo Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.

18 Ibid, p. 5.

19 DZIEWULSKI Grzegorz. 2010. *Świadectwo chrześcijańskie jako znak wiarygodności Kościoła*, 75. Lublin: Wydawnictwo Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.

action of God (the sign of Christ and the Church), the prophetic and apologetic function, trusting in the words of a witness who has seen God or experienced God in a particular way, and exchanges of information based on facts from the life of a particular person, followed by an invitation to enter the witnessed reality of faith (evangelism). Sociologists see an element of human coexistence and cooperation, the process of communicating values and making them available to individuals and groups, introduction into participation in these specific values, and finally the process of transmitting the truth (within the Catholic Church, with the authority of Christ and the church) revealed in the testimony.²⁰ On the other hand, the linguistic perspective includes the personal expression of the subject's "self" describing their religious experience (manifestations of God in the life of the individual), in which the subject expresses their gratitude to God. Its purpose is to influence the awakening and strengthening of the faith of the recipient. It is an expression of the living religious consciousness, of the dynamics of human faith and of the need to develop it within a community of believers.²¹

A shared element of all the aspects of the definition of the religious testimony (witness) is the message whose content is religious, transcendent, universal and supernatural, expressed within the frame of a given cultural system, with the goal of transcending that system, for it is concerned with the transmission of supernatural content. The sender of this specific message expresses an attitude towards the Absolute and towards one's neighbor, informing about a practical relationship between God and man.²² The key to verifying the authenticity of the content of the message and its source is the religious experience ("what is experienced, what is our participation"²³). To sum up, it can be said that the testimony is "the report of the witness of personally known religious realities ..., the narrative of personal religious experience, which is a special case of inner experience."²⁴

We, therefore, accept that the testimony is a specific textual realization, a separate genre of speech, and a religious universe of speech.²⁵ From the

20 MAJKA Józef. 1980. *Świadectwo chrześcijański jako element ewangelizacji*, W: *Ewangelizacja*, J. Krucina (Ed.), 77-78. Wrocław: Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej.

21 PUZYNYNA Jadwiga. 1999. *Jaką jest sens ewangelizacji*, W: *Od Biblii Wujka do współczesnego języka religijnego*. Z. Adamek, S. Koziara (Ed.), 206-2013. Tarnów: Wydawnictwo Diecezji Tarnowskiej "Biblos".

22 See: MAJKA Józef. 1980. *Świadectwo chrześcijański jako element ewangelizacji*, W: *Ewangelizacja*, J. Krucina (Ed.), 79. Wrocław: Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej.

23 Ibidem, 82.

24 NOWAK Małgorzata Danuta. 2005. *Świadectwo religijne, Gatunek – język – styl*, 13. Lublin: Wydawnictwo Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.

25 Cf. ibidem, 20.

previous research on the subject matter of the genre and the function of this type of expression it can be stated that they are usually the realization of the scheme: before (conversion), then – the moment of interference of the sacrum and the act of entrusting oneself to God (change of narration), now – realization of the transformation of life.²⁶ Józef Majka pointed to yet another dominant aspect of the testimony – the role of the living word in reference to the *fides ex audit* formula (Rom, 10, 17). The “living word” has the power of direct influence on the recipient because it presupposes the possibility of interaction:

It does not mean that words are the most important or that words are enough, but that they are necessary, and that we most often use this means, that is, a living word, that has unmistakable superiority over all other kinds of signs.²⁷

This precise statement turns out to be very accurate with regards to the testimonies that are posted in cyberspace. The protagonists, authors and addressees of testimonies are mainly young people. Like all other forms of communication, religious testimonies found on the Internet have a similar structure – the communication scheme (sender-recipient-message-communication-situation-context). The testimony as a genre evolves entering the digital space as new communication tools also demand new, adequate forms of communication. This is one of the consequences of transformations within the media culture, the specific evolution of verbal culture into (audio)visual²⁸ culture, in which the message is based on word and image at the same time (“iconic phrase”). The picture age has already entered almost every sphere of life. One should not be surprised that it also affects the genre in question.

Testimony of faith in cyberspace

The testimony as a genre of religious expression has been firmly established on the Internet. One can risk saying that there is no single religious (Christian, Catholic) website lacks it entirely. Being a kind of verbal

26 Ibidem, p. 22.

27 See: MAJKA Józef. 1980. *Świadectwo chrześcijański jako element ewangelizacji*, W: *Ewangelizacja*, J. Krucina (Ed.), 88. Wrocław: Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej.

28 In the article, I distinguish the spelling between “audiovisualisation” (general phenomenon) and the graphic recording “(audio) visualization”, where the latter serves to emphasize the relationship between the word (spoken) and the image.

behavior, its canonical pattern is, like other modern forms of expression, present in cyberspace, with examples of transgression and hybridization of its form. The direct cause of this phenomenon is primarily the development of a multimedia narration. Beside the verbal plane, audiovisual and visual communication plays an important role. It is, therefore, worth asking the question: what kind of relationship is there between the word and the image?

Online testimonies take on heterogeneous forms and realizations, arising in a variety of circumstances and contexts. From emotionally-charged live-recording at evangelistic events, devotions, community meetings or other events of a purely religious character, to film testimonials (where professional tools as used: montage, script, set design, and film narration) to testimony-interviews with known individuals (actors, music stars, or journalists) and evangelistic actions. The role of witnesses is taken by the clergy and lay people. The Internet provides inexhaustible resources. It is necessary, therefore, to examine only a number of varied but representative examples, both in terms of form and content.

Two types of online testimonies are the most ascetic in terms of the use of visual and audiovisual tools. The first group consists of verbal statements, published in written form, illustrated (e.g. by stock photography taken from publicly available web resources²⁹), acting as a contractual sign representing the speaker; in spite of providing the author's personal data, the real image of the person is not published.³⁰ The recipient should read the graphically preserved text of the testimony, and the iconic material only supports the verbal content. The second group includes audio commentaries supported by visual content. The verbal testimony is recorded and then compiled with a universal poster, a kind of graphic sign or logo. For example, an image of an outstretched hand against a pale pink backlit background is accompanied by testimonies of several people (including the *Testimony by Iza, a former energy therapist*,³¹ or the *Testimony of Ula – a former nun*³²). Another, still minimalist solution, is chosen for audiovisual

29 <http://www.deon.pl/religia/duchowosc-i-wiara/zycie-i-wiara/art,1572,bog-mnie-uratowal-przejmujace-swiadectwo.html>; access 31.11. 2016.

30 The causes of the anonymity of the testimonies and the examination of their reception as well as the impact on the recipient constitute a separate interdisciplinary research problem (sociological, psychological, theological or communicative). Motivations for Internet anonymity seem to have a variety of causes: the issue is not only about the privacy of the witnesses themselves but also of third parties, which could be a source of moral wrong. There are fundamental questions: what moral, material, and legal damages can result thereof?

31 <https://www.youtube.com/watch?v=68JO5rGGeVU> access 30. 11. 2016.

32 <https://www.youtube.com/watch?v=laktSyJvQkc>; ; Testimony of Ula's fight against an evil spirit broadcast by Radio Józef in Robert Tekiel's show "Pocieszenie i strapienie", on 31. 11. 2016.

recordings of people “giving testimony”. An example can be the few – to several minutes long You Tube films, recorded by smartphones or webcams (for example, testimony of a pilgrimage by Paulina, aged 22,³³ a testimony of a teacher named Krzysztof,³⁴ or Jacek, a gynecologist who worked at an in-vitro clinic before his conversion³⁵ and many others). The structure of the testimony includes common structural elements: self-presentation of the individual(s), presentation of the history of life and the presentation of the breakthrough moment. The course of the testimony is reflected by the paradigm: before meeting God, a breakthrough event, transformation of life. The message is communicated and integral information addressed directly to the recipient. A slightly different situation occurs in the (audio) visual testimonies in which we deal with the interference of third parties to a greater or lesser extent (elements of montage, directing, screen setting). Let us look at Justyna’s³⁶ testimony (which is 14:13 minutes long). We are dealing with an integrated operation with visual and verbal narration. The iconosphere is comprised of a contrasting image (black, gray, and white). Each element serves as the background for verbal narration. At the center of the presentation is the image-portrait (the color is reduced to the minimum) of the girl talking to the camera. The light changes are symbolic. The speaker is enveloped by light coming from the side, which reveals her face (eyes) and even more strongly contrasts with the dark surroundings (the contrast symbolizes the symbolic juxtapositions of beauty-ugliness, good-evil). On the other hand, the warm voice of the speaker builds the calm tone of the verbal expression, maintained according to the canonical pattern of a testimony: before (traumatic experiences in childhood, suicide attempts), a breakthrough moment, or encounter with God (seminar of renewal in the Spirit, forgiveness and reconciliation with people; transformation of life), the present day (spiritual and physical healing). The content of the message is articulated against a silent background, while in the final part, the human word is accompanied by a musical passage. The expression is spontaneous, subjective, and deeply intimate. The choice of words is derived from religious language, the specific phrases and terminology are also characteristic of charismatic communities.

Testimonies of faith also follow the convention of film narration as a quasi-documentary or a mini-series. Such a mini-series is represented by a two-part video recommended by an emotional imperative: “See the powerful testimony of a former criminal” and “Tranfsomation. Powerful

33 <https://www.youtube.com/watch?v=VNI9dDfjAus> access 13. 11. 2017.

34 <https://www.youtube.com/watch?v=JKql3pAGVrs> access 13. 11. 2017.

35 <https://www.youtube.com/watch?v=WyBjIBNymZ8> access 13. 11. 2017.

36 <https://www.youtube.com/watch?v=1qayM7DbZjY>; access 28. 11. 2016.

testimony of a former criminal”. In turn, the graphic record of the protagonist’s statements, placed under the audiovisual material on the screen, is intended to attract the attention of the recipient. The real name of the witness was revealed. Gabriel Glika uses sayings³⁷ and quotes: *Never, and no one was able to bring me off balance. I always acted cold, with full deliberation, without emotion*, he says. *I was f*cking sick of it. I decided to end this. I decided to shoot myself*. This trick builds tension: shocks, surprises and intrigues (the clue is the use of vulgarity). The testimony is provided in the form of a mini-documentary. A sensational trailer, fast and dynamically changing scenes precede the presentation of the protagonist. He is a man in a jogging suit with a hood on, sitting on a high bar stool. The eye of the camera wanders around the speaker’s body. The mysterious figure is unmasked, revealing his face. Then props typical of action films appear: a black limousine speeding on a highway; a smoldering cigarette, finally a gun pointing at the viewer, then a pool table. From this dark reality emerges the true face of the hero. The viewer sees the opening credits with the name of the producer (Studio INIGO, Deon.pl and WAM Publishing House). Are we dealing with a cinematic quasi-reality? The first words, “everything started in my family home”, are supported by a study of the character (face, profile, silhouette). The narration is extremely dynamic, and the carefully selected musical theme corresponds to the low tone of the witness’s voice. Everything creates an aura of mystery. The theme and rhythm of expression is typical of a testimony as a genre: the problem begins in childhood with the unsettling desire for love and security and the lack of self-esteem (“So I went outside looking for it, unfortunately...”), then there comes rejection by peers from “good homes” and a “career” in the neighborhood gang begins (“It kept on until I became an adult criminal”). The (audio)visual plane harmonically corresponds to the verbal content, complementing it and interpreting. The character, as in the previous example, is visible in the light coming from a reflector, and surrounded by darkness. The words are spoken using correct, literary Polish, accompanied by changing images. It is a specific study of the face, interspersed with American shots of the character. The theme of removing the hood of the sweatshirt is repetitive, as a symbolic exposing of the truth about oneself, taking off the mask. The utterances oscillate around the repetitive meaning of the phrase “being a criminal offender means being a criminal by choice”. It is how they live. Specific slang is referred to: “smoke out, whips, cool babes, dope”. Such is the “before” self-portrait (mask-like expression, composure, cold-hearted “tough guy” pose, lack of emotion), during the process of transformation (“forgive yourself” – “until

37 <https://www.youtube.com/watch?v=bXiGRkvCfpI>; access 28.11. 2016.

the day came that I felt my helplessness”; “I wanted this forgiveness, that’s how it started”; “This process is ongoing and I don’t know how it will end”). At this point of the testimony, the hero’s voice and the (audio)visual narration are suspended. Instead of the final credits of the first part, we see an advertisement of G. Glinka’s book *Bandyta*.³⁸ The second part of the video is kept in the same convention.³⁹ The motifs are repeated: the hood is taken off as a symbolic removal of the mask, study of the face and its details, hand gestures. These accompany the analysis of the anatomy of being a criminal. The abyss of nothingness is expressed by the condensation of profanities to deepen the sense of the darkness of evil. In contrast, where positive values are mentioned, there is also a high awareness of the correct language is evident. The verbal and iconic sphere constitute an inseparable whole. Respect for content enforces the (audio)visual aesthetics. Interpretation of an event is created by symbolism of the image (selection of frames, operation of light).

Stylized as an action movie, with fast music video-like scenes, fast pacing and action also appear in other projects like the cycle of testimonies entitled “Amen from Reno” (in one of the episodes Gwen Linde, Colonel of the United States Air Force, tells of her journey to God and the Catholic Church).⁴⁰ Examples can be multiplied. Let us just mention a few worth noting. The “I’m not ashamed of Jesus” campaign,⁴¹ in which persons known from show business and sports give brief testimonies of their faith, testimonies published by the Dobre Media⁴² group, testimonies of the members of the group “Wyrwani z Niewoli” [Snatched to Freedom] (Jacek “Heres” Zajkowski, a hip hop artist and Piotr Zalewski)⁴³ and the spectacular confessions of Fr. Adam Szustak⁴⁴ and actress Patrycja Hurlak,⁴⁵ and finally, Maciej Cieśla’s shocking testimony⁴⁶ which saw the light of day during the WYD in 2016.

38 <https://www.youtube.com/watch?v=qlNnFCi2Gk4>; access 1.12. 2016.

39 <https://www.youtube.com/watch?v=0V2U5xz2v7c>; access 1.12. 2016.

40 Production: FranciszkanieTV. <http://www.franciszkanie.tv>. Music: Brat Patefon; Publisher: Province of St. Maximilian of the Order of Friars Minor Conventual, <http://www.franciszkanie.gdansk.pl>; access 1.12. 2016.

41 Eg. <https://www.youtube.com/watch?v=VmCYF-808Eo> access 13.11. 2007.

42 https://www.youtube.com/results?search_query=g%C5%82osimy+Jezusa+%C5%9Bwiadectwa access 13. 11. 2017.

43 <https://www.youtube.com/watch?v=PawDzqGCIsC> access 13. 11. 2017.

44 <https://www.youtube.com/watch?v=ZfxJT65QN4M> access 13.11. 2017.

45 <https://www.youtube.com/watch?v=ByEYRvOBKb4> access 13. 11. 2017.

46 <https://www.youtube.com/watch?v=efx6JcdOTfM> access 13.11. 2017.

Summary

Based on the presented (audio)visual materials' analysis, it can be said that the testimony of faith appears in cyberspace as a separate, autotelic genre that integrates the verbal and visual realities of textual diversity. Words, images and sounds are integrated. Undoubtedly, they are intended to influence the imagination and sensitivity of the recipient, and thereby shape the attitudes of the addressees.⁴⁷ One can say that we are dealing with a phenomenon of hybridization of canonical forms of personal testimony of faith, however, they retain a classic pattern: a description of life before conversion, a change of narrative in connection with the breakthrough event, and the description of the *metanoi*. Let us remember that the basic building element here is the living word spoken from the speaker's "self", in the form of an extremely intimate confession, which contains universal religious values. There is no doubt about the unique role of evangelization in the personal and authentic witness of faith – often in the form of highly emotionally charged account of an inner experience. They are, therefore, a kind of spiritual, individual and subjective autobiographies, showing objectively existing real spiritual spaces in the physical world: the paradox of faith. At the end of the last century, in one of the interviews, Fr. Józef Tischner was asked whether the sacred sphere is something internal or external, objective or subjective.⁴⁸ The philosopher provided such an answer, which may serve as a peculiar and accurate punchline:

On the one hand it is the most objective thing, and on the other the most subjective one. Subjective in the sense that experiencing the sacred touches the deepest, very personal layers of the human being, hence it is radically individualistic. And on the other hand, it is something the most deeply objective. Because the sacred justifies the greatest sacrifice of man, including the sacrifice of life.⁴⁹

BIBLIOGRAPHY

DZIEWULSKI Grzegorz. 2010. *Świadectwo chrześcijańskie jako znak wiarygodności Kościoła*. Lublin: Wydawnictwo Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.

47 The examination of the efficiency of shaping the attitudes of the subjects of the discussed forms goes beyond the scope of this study, but it undoubtedly constitutes an important aspect of the influence of the witness as a tool of evangelization in the contemporary communication reality.

48 „*Sacrum wiąże się z dobrem człowieka*”. *Rozmowa z księdzem profesorem Józefem Tischnerem*. 1997. „*Polonistyka*” 7: 389.

49 *Ibid.*

- Encykliki Ojca świętego Jana Pawła II*. 2017. Kraków; Wydawnictwo Znak.
- Katechizm Kościoła Katolickiego*. 1994. Poznań-Warszawa: Pallotinum.
- KLOCH Józef. 2013. *Kościół w Polsce wobec web 2.0*. Kielce: Wydawnictwo Jedność.
- LASKOWSKA Małgorzata, MARCYŃSKI Krzysztof. 2016. *Sztuka komunikacji według Franciszka. Bliżej – prościej – głębiej*. Warszawa: PWN.
- MAJKA Józef. 1980. *Świadectwo chrześcijański jako element ewangelizacji*, In: *Ewangelizacja*, J. Krucina (ed.). Wrocław: Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej.
- NOWAK Małgorzata Danuta. 2005. *Świadectwo religijne. Gatunek – język – styl*. Lublin: Wydawnictwo Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.
- PUZYNINA Jadwiga. 1999. *Jaki jest sens ewangelizacji*, In: *Od Biblii Wujką do współczesnego języka religijnego*. Z. Adamek, S. Koziaara (ed.), 206-2013. Tarnów: Wydawnictwo Diecezji Tarnowskiej „Biblos”.
- „*Sacrum wiąże się z dobrem człowieka*”. *Rozmowa z księdzem profesorem Józefem Tischnerem*. 1997. „Polonistyka” 7: 389.
- SEWERYNIAK Henryk. 2010. *Teologie na „progu domu*”. „Kultura – Media – Teologia” 1: 9-22.
- WYSŁOUCH Seweryna. 2007. *Nowa genologia-rewizje i reinterpretacje*, W: *Polska genologia literacka*, D. Ostaszewska, R. Cudak (ed.), 298-299. Warszawa: PWN.

Electronic Sources:

- <http://mateusz.pl/czytelnia/wiecz-ad-pbs.htm>; dostęp 28.11.2016.
- http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/przemowienia/massmedia2009_24012009.html); dostęp 28.11.2016
- <http://www.deon.pl/religia/duchowosc-i-wiara/zycie-i-wiara/art,1572,bog-mnie-uratowal-przejmujace-swiadectwo.html>; dostęp 29.11.2016.
- <https://www.youtube.com/watch?v=68JO5rGGeVU>; dostęp 29.11.2016.
- <https://www.youtube.com/watch?v=laktSyJvQkc>; dostęp 29.11.2016.
- <https://www.youtube.com/watch?v=1qayM7DbZJY>; dostęp 29.11.2016.

Aleksandra Pethe – Associate Professor of the humanities at the University of Economics in Katowice, head of the Department of Economic Journalism and New Media. Scientific interests: interdisciplinary research on areas of interpenetration, crossing, polemics, or integration of human thought, culture, philosophy, visual arts and theology in the area of contemporary culture, with particular emphasis on the mass media.

Slavomír GálikUniversity of SS. Cyril and Methodius in Trnava
s_galik@yahoo.com

World of Warcraft as a New Form of Religion?

ABSTRACT

In the paper, the author is studying religious phenomena in the videogame called *World of Warcraft* (WoW) and compares them with traditional religions such as Christian religion and Buddhism. According to author, religious phenomena exist in WoW in the form of myths, rituals and in the creation of communities. This religious phenomena are not completely fictional, because the players are influenced by the virtual (there are cognitive changes), and then we have to accept some degree of the reality here. The author claims that WoW can partially saturate spiritual needs of the contemporary hypermodern man. However, the author states that it cannot replace traditional religion since it lacks its main part – salvation of the man in Christianity (or freeing in Buddhism), which is achieved through self-knowledge, eliminating bad inclinations, prayers or meditation. Traditional religions have a basic structure of religion expressed by the matrix “life – death – resurrection” which is directly connected with the human body. Human body still constitutes an important part for salvation (or freedom), introducing thus a boundary between the real and virtual. According to author, WoW is similar to theatre in the Ancient Greece, the game of WoW can have cathartic effects on the player, but cannot replace traditional religion.

KEYWORDS: religion, digital media, *World of Warcraft*

STRESZCZENIE

World of Warcraft – nową formą religii?

Autor artykułu bada religijne zjawiska w grze komputerowej *World of Warcraft* (WoW) i porównuje je z tradycyjnymi religiami, takimi jak chrześcijaństwo czy buddyzm. Według autora, fenomeny religijne występują w WoW w formie mitów, rytuałów, a także w tworzeniu wspólnot. Te zjawiska nie są zupełnie fikcyjne, ponieważ świat wirtualny wpływa na graczy, w związku z czym należy przyjąć pewien poziom realności fenomenów. Autor uważa, że WoW może częściowo zaspokoić duchowe potrzeby współczesnego ultranowoczesnego człowieka. Gra nie może jednak w żadnym razie zastąpić tradycyjnej religii, ponieważ brak jej kluczowego elementu – zbawienia czy też uwolnienia człowieka (odpowiednio dla chrześcijaństwa i buddyzmu) osiągniętych poprzez samopoznanie, eliminowanie złych skłonności, modlitwę czy medytację. Podstawowa struktura tradycyjnych religii zamyka się we wzorze: życie-śmierć-zmartwychwstanie. Wskazuje ona bezpośrednio na ludzkie ciało jako wciąż ważne dla zbawienia (lub uzyskania wolności) i wprowadzające zarazem granicę pomiędzy światem realnym a wirtualnym. Według autora, gra wykazuje podobieństwo do teatru starożytnej Grecji. WoW może wywołać *katharsis* u gracza, nie może jednak zastąpić tradycyjnej religii.

SŁOWA KLUCZOWE: religia, media cyfrowe, World of Warcraft

Introduction

We witness some unprecedented changes in the modern society, changes that are defined mainly by new information technology, especially by the digital media. These changes reshape all aspects of our life, including religion. Religious communities use digital media for spreading information, communicating, online broadcasting spiritual ceremonies, online conferences and similar. This sort of using religion in the media is called *religion online*.¹ Another way of using the digital media is *online religion*, in which the digital media themselves either carry or even create spiritual content such as myths and rituals. These new forms of religion may be similar to

1 Gálik, S., Cenká, R., *Twilight of Christianity in Tele-view of the World: from Homo religiosus to Homo videns*. European Journal of Science and Theology. Vol. 9, No. 5 (2013), p. 232.

traditional religions, but can also be very different, as for example in the case of the sect called *Heaven’s Gate*, in which people believed that human body is merely a temporary vessel that would carry them into the virtual space.² A special way of creating religion in the cyberspace of digital media is presented by videogames. Some videogames, for example *Left Behind – Eternal Forces*, *Bible Adventures* are explicitly targeted to elaborate and intensify religious ideas,³ others, for example *World of Warcraft*, are religious only implicitly. Despite this, as various authors express, also the videogame of *World of Warcraft* represents an important phenomenon. Robert M. Geraci says “World of Warcraft offers its players many traditionally religious opportunities, including a community, a moral compass, a sense of identity and meaningful purpose, and transcendent experiences. With millions of users receiving these sacraments from *World of Warcraft* rather than a traditional religious institution, there can be doubt about the seriousness of the game’s religious implications.”⁴ J. Vallikatt similarly notices “*World of Warcraft* might fulfil the religious functions of creating world-views, finding meaning, and exploring identity through an analysis of the game’s mythic content, ritual practices and online communities... WoW could be called ‘extraordinary religion,’ because it helps people to move beyond their everyday culture and concerns.”⁵

Is, therefore, the present and phenomenal MMORPG game (Massive Multiplayer Online Role-Playing Games) *World of Warcraft* a new form of religion? If it is so, how is this phenomenon religious and how does it differ from the traditional religion? Consequently, can this new religious form fully replace the traditional one? These are the questions that we are asking and trying to answer in this paper. To study them in detail, we first need to explain the term of religion – and compare it with religious phenomena in *World of Warcraft*. Then we can identify similarities and differences between the game and traditional religion and finally recognize its possibilities and limits.

2 Ibidem, p. 233.

3 Wiemker, M., Wysocki, J., „When people pray, a god is born... This god is you!“ *Introduction to Religion and God in Digital Games*. In Simone Heidbrink, Tobias Knoll (eds.): *Religion in Digital Games. Multiperspective & Interdisciplinary Approaches*. Online – Heidelberg Journal of Religions on the Internet. Vol. 5 (2014), p. 207.

4 Geraci, R.M., *Virtually Sacred. Myth and Meaning in World of Warcraft and Second Life*. New York 2014, p. 32.

5 Vallikatt, J., *Virtually Religious: Myth, Ritual and Community in World of Warcraft*. Melbourne 2014, pp. 194, 200.

What is religion?

The Latin origin of the word *religio* has more meanings. One of them is derived from the verb *religare*, which means bind back with gods.⁶ This meaning is very apposite since it takes in account the analysis of the basic existential situation of a human. On one hand, human is a being that is limited in his ways and mortal, on the other hand, in contrast with other creatures, he realises his own limits and mortality. This constitutes the elementary existential uncertainty that urges people to find security in God, transcendence or existence. Henri Bergson's approach to religion is similar. Along with other definitions he claims that "religion is a defence mechanism that mother nature applies against the idea produced by intelligent brain that death is unavoidable."⁷ Religion tries to solve the central problem of people – death. The accompanying phenomena, such as myths, rituals or religious society are mere subsidiary occurrences that may help people come with a meaningful opinion about world and themselves, and become part of society. In other words, as M. Eliade comments, religion reflects the basic existential matrix: life, death and rebirth.⁸ The key word in this matrix is rebirth, which we know in Christian religion as resurrection⁹ or, in a broader sense of meaning, also as salvation. In Christian religion resurrection or salvation is understood as being born again of the water and the Spirit (Jn 3, 3-7). This happens during the ceremony of baptism, which cleanses the person from sins and brings eternal life. In Buddhism, the goal of spiritual path is to reach the state of nirvana, which is also called awakening, or freedom. Nirvana transcends such polarities as life and death. We can therefore come to the conclusion that religion aims mainly at transcendence of human's fate, its limitation, sinfulness and mortality.

We can come to a different conclusion when we apply a phenomenological method that aims at finding the *essence* or basic *eidos* of the given situation or occurrence. According to the founders of phenomenology of religion such as R. Otto and M. Eliade, we talk about the sense of something mystical, divine (*numinosum*) with the basic category of the sacred (*sacrum*). Awareness

6 This is what he understood by the word *religio* Lactantius in his work *Institutiones divinae*. In Komorovský, J., *Religionistika. Veda o náboženstvách sveta a jej pomocné disciplíny*. Bratislava 2000, p. 5.

7 Bergson, H., *Filozofické eseje*. Bratislava 1970, p. 283.

8 Eliade, M., *Dejiny náboženských predstáv a ideí II. Od Gautamu Buddhu po víťazstvo kresťanstva*. Bratislava, 1997, p. 216.

9 We understand the term resurrection as spiritual resurrection or re-birth. There is also an eschatological meaning, which speaks about resurrection of the body at the end of the age.

of sacred is, according to Eliade a component in the basic frame of consciousness. It is something natural for a man, yet also extraordinary and as unreachable as for example dreams, visions, voices and so forth. An important component in the structure of sacred is the idea of fascination or perhaps even horrification brought by the extraordinary experience. Equally important in life is the permanent trace in consciousness and also change in life. A classic example is patriarch Jacob’s dream [Gen 28, 10-22], in which he saw a ladder reaching the skies that angles were ascending and descending. On the top of it was God, he gave Jacob and his descendants a promise. When Jacob woke up, he marked this “horrible” place and made an altar from the rock on which he had been sleeping. We can say that Jacob’s dream changed the once profane place into a place that was sacral. Despite the fact that Jacob never had this dream again, it considerably changed his spiritual thinking. Among this classic example that talks about the idea of sacral, also our everyday life offers a number of experiences that can share a similar idea of the sacred – we can for example speak of a deep experience of visiting a gothic cathedral, meeting a great person, having an important dream and so on.

Another question is how to connect the basic structure of religion expressed by “life – death – resurrection” with the phenomenological understanding of sacral? We start with an assumption that not every single experience of the sacred must undisputedly represent the great phenomenon of rebirth, it more probably means experience that varies in depth and strength. Therefore we can say that every spiritual transformation brings an experience of the sacred, but not every experience of the sacred brings the elementary transformation that we call resurrection.

We can conclude here that the matrix “life – death – resurrection” together with experience of the sacred constitute the basic structure of religion.

Religious phenomena in *World of Warcraft*

World of Warcraft (WoW) was released by *Blizzard Entertainment*, a videogame developer and publisher, in 2004. Later came 6 more expansions: *The Burning Crusade* (2007), *Wrath of the Lich King* (2008), *Cataclysm* (2010), *Mists of Pandaria* (2012), *Warlords of Draenor* (2014) and *Legion* (2016). The videogame holds the Guinness World Record for the most popular MMORPG game. In 2014 there were more than 100 million subscriptions to the game.¹⁰

¹⁰ source: <http://www.polygon.com/2014/1/28/5354856/world-of-warcraft-100m-accounts-lifetime>.

The gameplay takes place in two fictive worlds called Azeroth and Outland/Draenor. Two fractions, Alliance and Horde, fight each other in Azeroth. Each of the fractions has their own lands and capital. In the game the player's goal is to reach higher levels through gaining experience, winning over monsters and starting communities (*group, guild*). The game starts by choosing the race, class and possibly profession and fulfilling the quests. The goal of the game is to get to the highest levels and earn as high respect in the communities (the so-called *guilds*) as possible.

Jose Vallikatt, the author of *Virtually Religious: Myth, Ritual and Community in World of Warcraft*, studied the phenomenon of religion in this videogame for several years. Beside this, for several months he spent three hours a day playing WoW and also dedicated several more months researching the game among players in India. Basing on these theoretical and practical researches, he came to a conclusion that WoW offers a meaningful spiritual life for many players. He saw spiritual life in myths, rituals and player communities. J. Vallikatt states: "*World of Warcraft* is a space that offers immense opportunity for players to transcend the ordinary in their lives through the myths, ritual and community it offers. ... It is through *WoW*, in many cases that players discover part of their authentic selves, through the exploration of their identity and the meaning of life. We can argue that this exploration of their identity is related to what has previously been described as a religious life."¹¹

Myths, according to Vallikatt, are very important in WoW since they constitute stories that not only make the game interesting, but also create a purposeful world in which the players can realise themselves and recognise themselves as though they were in a mirror. For example, Vallikatt notices: "The myths in *WoW* not only provide a back-story to set a context, they also deliver powerful messages and motifs for players to live by. What has become apparent through this research is that the mythic themes in the game significantly affect players' outlooks on their own lives and the world. ... Myths and mythic participation in *WoW* thus become explanations that mirror player's own exigencies of life, and myths of this sort will continue to influence the world and our civilisation as inspiring realities."¹²

Ritual, according to Vallikatt, is a frequent religious phenomenon in the videogame of WoW. It is rituals where myths, that offer theoretical background, are actualised: "The mythic background to the game quests intensifies the activities associated with it into a thick ritual text where

11 Vallikatt, J., *Virtually Religious: Myth, Ritual and Community in World of Warcraft*, p. 193.

12 Ibidem, p. 194.

myths and rituals are inseparably connected.¹³ A number of rituals relate to the recovery of the World Tree, avatar’s healing, acquiring new skills for the player and so on.

Vallikatt sees the third spiritual phenomenon in the communities that are created in WoW. These are necessary for the players to reach higher levels in the game. However, they require cooperation between players, which is based on certain ethical standard. Vallikatt explains:

WoW is not merely a structured game, it is an integrated and independent social system.... that meaningful communities with a religious perspective can be formed around technologically mediated phenomena such as *WoW*, and can be seen as a manifestation of a longing for lost community.¹⁴

Vallikatt claims that in the modern secular world, religion can be re-awakened by the means of technologies, as we see for example in the WoW videogame. This new form of religion can satisfy spiritual needs of its players by exceeding everyday way of life and finding new forms of the sacred in myths, rituals and communities in WoW. Vallikatt says:

WoW is a context in which players are elevated to levels where they transcend their lives by participating in a mythic fantasy world, which provides them with meaningful texts, and in social settings where they build meaningful relationships.¹⁵

WoW is therefore, according to Vallikatt, a religion in a new sense of the word: “It may not be religious in traditional sense, but is effervescent and meaningful and numinous.”¹⁶

Robert M. Geraci (the author of monograph *Virtually Sacred. Myth and Meaning in World of Warcraft and Second Life*), is another author who has studied the videogame of WoW. He states that WoW “is active constituent of modern religious life, and it helps shape, authorize, and rewrite our religious practices.”¹⁷ He relies on the assumption that new technologies, including videogames, can induce new religious experiences. Similarly to Vallikatt, also he thinks that religious dimensions such as teaching, myth, ritual, experience and institutions, can also be applied to WoW. Geraci believes that new technologies and new videogames can saturate religious

13 Ibidem, p. 195.

14 Ibidem, p. 195.

15 Ibidem, p. 201.

16 Ibidem, p. 201.

17 Geraci, R.M., *Virtually Sacred. Myth and Meaning in World of Warcraft and Second Life*, p. 9.

needs of a present postmodern and secularised man. WoW can, he says, offer many traditional religious features such as community, moral standards, orientation towards transcendent meaning and experience.¹⁸ Geraci even claims that, taking in account the number of users:

World of Warcraft can compete with traditional religions for adherents. ... With millions of users receiving these sacraments from WoW rather than a traditional religious institution.¹⁹

Geraci does not agree with the usual arguments expressed by opponents, who claim that WoW is virtual reality, unreal and therefore false reality. According to him, virtual reality in WoW is not false, because it offers the virtually sacred and spiritual practice for a secular man. Geraci's opinion is that the character of the videogame is not "less real than an angelic resurrection or a parted sea that can be neither seen nor felt in the here and now."²⁰ Geraci even thinks that after "god's death" people will find god or spiritual practice chiefly in virtual worlds. Or, as he says, virtual worlds will growingly interact with physical worlds:

Virtual worlds enable new ways of being oneself and of interacting with others that affect the users of that world and the physical world. The interconnections between conventional and virtual life mean that religious practice and thought developed in, emergent from, and objectified by virtual worlds will help shape everyone's life in the years to come.²¹

World of Warcraft as a new form of religion?

Various authors, including the already mentioned Geraci and Vallikatt, claim that religious phenomena in videogames and especially in WoW really exist. In contrast with traditional religions though, they take a different form. The basic contrast is given by the difference between real and virtual. Yet the virtual should not be understood as unreal or totally fictitious. If a man is influenced by the virtual, then we must accept some degree of reality here. J.D.F. Tuckett and David G. Robertson, in reference to ideas expressed by W.I. Thomas and A. Schutz, state that "if men define

18 Ibidem, p. 32.

19 Ibidem, p. 32.

20 Ibidem, p. 99.

21 Ibidem, p. 213.

situations as real, they are real in their consequences.²² They based this on W. James’s concept; he notices that “real is the state that it exists in a certain relation to ourselves.”²³ This means that meaningful relations to players exist also in videogames, this also applies to religion – which will be considered as real too.²⁴

On the other hand, the difference between real and virtual does not cease; it is defined by human body. Though the cyberspace of digital media can penetrate into our mind and senses, it will never take over our body. It is similar in our communication with other people. Communication “face to face” differs from communication through digital media. In the first case we can sense the aura of our partner in communication, something that digital media cannot do in the second case.²⁵ The difference between traditional and virtual religion is similar. Virtual religion still misses human’s physical characteristics and physical community of people. If we suppose that religion depends on the matrix life – death – resurrection, then human body is a key, unique and irreplaceable requirement. Rebirth of a man is not only a matter of his mind and soul, but also body. In Christian religion, salvation is a matter of internal transformation, achieved through the act of baptism. Apostle Paul speaks of death of the old man and birth of a new man:

Therefore we are buried with him by baptism into death: that like as Christ was raised up from the dead by the glory of the Father, even so we also should walk in newness of life. ... Because we know our old human was crucified along with him to have the sinful body destroyed, to stop being slave to sin. (Rom 6, 4-6).

Consequently, salvation in Christian religion is accomplished in lively and real community that we call the institution of the Church. One can never baptise himself, this act can only be performed by priests.

In Buddhism, freeing, also described as awakening or enlightenment, represents a new existence of man, and is inevitably bound to human body. The body is irreplaceable on the journey towards freeing, but also in its final stage – Nirvana. There are various paths that lead to freeing and

22 Tuckett, J.D.F., Robertson, David G., *Locating the Locus of Study on „Religion“ in Video Games*. In Simone Heidbrink, Tobias Knoll (eds.): *Religion in Digital Games. Multiperspective & Interdisciplinary Approaches*. Online – Heidelberg Journal of Religions on the Internet, Vol. 5 (2014), p. 99.

23 Ibidem, p. 88.

24 Ibidem, p. 100.

25 Gálik, S., *Cyber-spirituality as a new form of religion?* European Journal of Science and Theology. Vol. 11, No. 6 (2015), p. 10.

that require connection with human body, these include meditation techniques such as mindful breathing or mindful walking. On one hand freeing or Nirvana transcends the mind and body, on the other hand it also changes the body, which again resembles the matrix life – death – resurrection. M. Eliade comments on this:

Symbols of death, rebirth and initiation still persist in Buddhist text. A monk must create a “new body” for himself, be “reborn,” as in other initiations, after being “dead.”²⁶

Human body, or more precisely the body and mind together, is the key to gain the goal (for example salvation or freedom) in various religions. Salvation is usually achieved within a community whose members are physically present. This is the reason why virtual reality, including World of Warcraft, will never be a place for real religion. R. Geraci however, referring to recent researches, understands that in the future human body could be fully connected to digital technology and thus the difference between what is real and what is virtual could completely disappear:

Researches at the Institute for Creative Technologies (ICT) at the University of Southern California, for example, have used Microsoft’s Kinect to control *World of Warcraft* using body motions.²⁷

Despite this we believe that such an idea is too optimistic, because technology or even activation of certain centres in the nervous system cannot replace conscious and systematic work on oneself. It could, at most, be mere impulse that could encourage or startle a spiritual journey. Religion needs consciousness and elimination of bad inclinations, orientation towards the good, ability to meditate or pray, learn about oneself and similar aspects. Technology, interconnected with human’s body in whichever way, cannot replace this.

What religious phenomenon is WoW then? We agree with J. Vallikatt and R. Geraci that WoW is a religion for secularised people who live in the present, hypermodern time. The videogame of WoW draws its players massively into the game, offers myths and rituals, promotes building communities with rules and moral standards and, with its graphical fidelity and quality, ensures fascinating experience. This all makes players drop out of everyday reality and shifts their way of experiencing themselves and the world as well. For some players the videogame’s world is better and

26 Eliade, M., *Jóga. Nesmrtelnost a svoboda*. Praha 1999, p. 132.

27 Geraci, R.M., *Virtually Sacred. Myth and Meaning in World of Warcraft and Second Life*, p. 213.

more intense than everyday reality. The game’s capability of offering its players fascinating experiences, story and meaning, is positive and can, in some players, also saturate traditional religion. On the other hand however, there are some limits within this “new religion,” – the body that participates in the game only partially and absence of religious methods to reach salvation in the broadest sense of the word – methods that have been tested for centuries. In this context, WoW offers something similar to catharsis, enjoyed by the old Greeks when they watched a play.

Conclusion

Media greatly influence not just thinking, culture and society, but also religion. Walter Ong comments on this influence:

religion began in an era of orality, was transmitted into visual form through manuscript writing as well as print, and has now entered the world in a new way via electronic media.²⁸

Each form of media influences religion in its own way. The spoken world favours global structures by the means of its harmony, while the written word differentiates and poses precision in thinking. It was the medium of spoken world that originally initiated rise of religions, while the written word has always preferred exact or scientific thinking, which brings more rationalisation into religions. For example Christian religion, which has grown on oral tradition as well as written word has, for a long time, experienced certain degree of tension between faith and logical mind, or theology and philosophy. It is for this reason that we can expect the fact that new forms of media, such as the Internet, social networks but also videogames, will once again somehow change forms of religion.

In this paper we studied the videogame of *World of Warcraft* and raised a question whether the game constitutes a new form of religion. We found certain religious aspects in the virtual form here; these do not cover the whole of the human body and as such do not offer salvation or resurrection that is found in traditional religion. Human body still constitutes a boundary between virtual religion in WoW and traditional religion. The visual and acoustic experience of the videogame and possible kinetic

28 Grieve, G.P., Campbell, H.A., *Studying Religion in Digital Gaming. A Critical Review of an Emerging Field*. In Simone Heidbrink, Tobias Knoll (eds.): Religion in Digital Games. Multi-perspective & Interdisciplinary Approaches. Online – Heidelberg Journal of Religions on the Internet, Vol. 5 (2014), p. 53.

interconnection between the player and the game cannot replace systematic work on oneself, such as learning about oneself, eliminating bad inclinations and concentrated prayer or meditation.

Finally, we can state that the videogame of WoW can have some religious or cathartic effects on man, but still cannot replace traditional religion. At most, it can partially saturate the spiritual needs of the present hypermodern man.

BIBLIOGRAPHY

- BERGSON, H. 1970. *Filozofické eseje*. Bratislava.
- ELIADE, M. 1997. *Dejiny náboženských predstáv a ideí II. Od Gautamu Buddha po víťazstvo kresťanstva*. Bratislava.
- ELIADE, M.. 1999. *Jóga. Nesmrtnosť a svoboda*. Praha.
- GÁLIK, S. 2015. "Cyber-spirituality as a new form of religion?". *European Journal of Science and Theology* 11/6: 5-14.
- GÁLIK, S., CENKÁ, R. 2013. "Twilight of Christianity in Tele-view of the World: from Homo religious to Homo videns". *European Journal of Science and Theology* 9/5: 232.
- GERACI, R.M. 2014. *Virtually Sacred. Myth and Meaning in World of Warcraft and Second Life*. New York.
- GRIEVE, G.P., CAMPBELL, H.A. 2014. *Studying Religion in Digital Gaming. A Critical Review of an Emerging Field*. In Simone Heidbrink, Tobias Knoll (eds.): *Religion in Digital Games. Multiperspective & Interdisciplinary Approaches*. Online – Heidelberg Journal of Religions on the Internet 5: 51-67.
- KOMOROVSKÝ, J. 2000. *Religionistika. Veda o náboženstvách sveta a jej pomocné disciplíny*. Bratislava
- TUCKETT, J.D.F., ROBERTSON, DAVID G. 2014. *Locating the Locus of Study on „Religion“ in Video Games*. In Simone Heidbrink, Tobias Knoll (eds.): *Religion in Digital Games. Multiperspective & Interdisciplinary Approaches*. Online – Heidelberg Journal of Religions on the Internet 5: 86-107.
- VALLIKATT, J. 2014. *Virtually Religious: Myth, Ritual and Community in World of Warcraft*. Melbourne.
- WIEMKER, M., WYSOCKI, J. 2014. „When people pray, a god is born... This god is you!“ *Introduction to Religion and God in Digital Games*. In Simone Heidbrink, Tobias Knoll (eds.): *Religion in Digital Games. Multiperspective & Interdisciplinary Approaches*. Online – Heidelberg Journal of Religions on the Internet 5: 207.

Slavomír Gálik has worked at the Faculty of Mass Media Communications since 2004 and on a continual basis since 2007. Currently he is the Head of the Department of Mass Media Communication at the Faculty of Mass Media Communication. Professionally he focuses on the philosophy of media, in particular on the influence of media on man and questions related to information and knowledge society. He is the lead researcher for the VEGA project titled *Kyberpriestor ako nová existenciálna dimenzia človeka* (Cyberspace as a new existential dimension of man) and the author of several monographs and journal publications involving the themes of philosophy of media and communication.

Danuta Smołucha

Jesuit University Ignatianum in Krakow
danutasmolucha@wp.pl

(Not) New Forms of Religious Experience in the World of Digital Technology

ABSTRACT

The purpose of this study is to identify examples of religious activity taking place in the digital media space, which are often incorrectly referred to as new ones. Their digital associations and forms have contributed to attributing novelty status to them. Due to the limited volume, the article will only address the issues related to the analysis of religious practices shaped and aided by the changing media. It is a starting point for a broader discussion and in-depth analysis of the various forms of piety mediated by the contemporary means of communication.

KEYWORDS: religion, Catholic church, mediatization, religious games, religious applications, digital religion

STRESZCZENIE:

(Nie) nowe formy doświadczenia religijnego w świecie cyfrowych technologii

Celem niniejszej analizy jest wskazanie przykładów religijnych aktywności zachodzących w przestrzeni cyfrowych mediów, które często błędnie nazywane są nowymi. Do nadania im statusu nowości przyczynił się ich związek z komputerem i cyfrowa forma. Ze względu na ograniczoną objętość, w artykule zostaną jedynie zasygnalizowane kwestie związane z analizą praktyk religijnych kształtowanych

i wspomaganych przez zmieniające się w czasie media. Przyczynkiem ten jest punktem wyjścia do szerszego podjęcia tematyki i stanowi przyczynek do szerszych rozważań i pogłębionej analizy różnorodnych form pobożności zapośredniczonych przez media.

SŁOWA KLUCZOWE: religia, Kościół katolicki, mediatyzacja, religijne gry, religijne aplikacje, cyfrowa religia

Introduction

Every human activity undertaken in the real world is finding a more or less faithful reflection in the virtual world. Religion has a long established position in the world of the media. It is inextricably linked to the process of human communication and the media helps to carry out religious activity. Many religious phenomena are regarded today as new and unique to the digital media environment. But are they really new? It is noteworthy that most of these phenomena were already known long ago. The Internet and modern media have become a new religious space, but the religious practices are not new at all, although they are recognized as such by the fact that they are embedded in the world of new technologies. Virtual pilgrimages, religious games, or media-assisted prayer are phenomena supported by technologies that enable multimedia and interactive communication. But it was not modern technology that gave birth to them; it only contributed to their popularization in a new, digital form.

The current trends in the use of modern media in religious activity fit perfectly into the premise of the new evangelization, the essence of which is the search for new methods and means for proclaiming the Gospel. Contemporary religious practices should be considered in a strict cultural context, taking into account the paradigm of domination of digital solutions in the creation and participation in contemporary culture. People practice religion in new ways, however, this is merely a reflection of their needs in the context of the flowering of modern, digital culture. This is in line with McLuhan's theory that the media is changing the behavior of people. They also influence the ways in which people practice religion by modifying it.¹

The Catholic Church entered the 21st century with a firm belief that modern technology is a tool that not only can be used, but must be used in evangelizing work. The people of the Church responsible for missionary

1 M. McLuhan, *Zrozumieć media. Przedłużenia człowieka*, Warszawa 2004, p. 17.

activity use the knowledge and experience of various religious and scientific communities. The issue of migration of traditional religious practices to the world of the new media has been studied for many years by American researcher Heidi Campbell, whose area of interest includes a wide range of forms of religious topics, religious communities and church institutions in the new media.² In her research, she analyzed the use of religious applications and the impact of modern technologies and media on social and religious life.³

Today's popular phenomena, such as computer games⁴ or Internet memes,⁵ are influencing the perception of religion and the Church. The contemporary research largely focuses on the issues of the role of new media in religious practices as well as the perception of piety mediated by technologies by the faithful.⁶

The dynamic development of technology implies the creation of new virtual communication platforms. The boundary between the real world and the virtual world is fading. Facing the new challenges, researchers have been successively addressing the issue of the mediatization of religion

-
- 2 The researcher's work devoted to this subject includes the noteworthy *Making Space for Religion in Internet Studies*, "The Information Society", 21, 2005; *Spiritualising the Internet. Uncovering discourses and narratives of religious Internet usage*, "Online – Heidelberg Journal of Religions on the Internet", 1.1, 2005; *Religion and the Internet*, "Communication Research Trends", 25/1, 2006; *When Religion Meets New Media*, London 2011; *Understanding the Relationship between Religion Online and Offline in a Networked Society*, "Journal of the American Academy of Religion", 80/1, 2012; *Religion and the Internet. A microcosm for studying Internet trends and implications*, "New Media & Society", 15, 2013; *Digital Religion. Understanding Religious Practice in New Media Worlds*, Abingdon – New York 2013; *Surveying theoretical approaches within digital religion studies*, "New Media & Society", 2016.
 - 3 H.A. Campbell, B. Altenhofen, W. Bellar, K.J. Cho, *There's a religious app for that! A framework for studying religious mobile applications*, "Mobile Media & Communication", 2, 2, 2014; K.J. Cho, H.A. Campbell, *Religious Use of Mobile Phones*, 2015; H.A. Campbell, S. Garner, *Networked Theology (Engaging Culture): Negotiating Faith in Digital Culture*, 2016.
 - 4 Major publications on religion in computer games include G.P. Grieve, H.A. Campbell, *Studying Religion in Digital Gaming. A Critical Review of an Emerging Field*, "Online-Heidelberg Journal of Religions on the Internet", 5, 2014; H.A. Campbell, R. Wagner, S. Luft, R. Gregory, G.P. Grieve, X. Zeiler, *Gaming Religion worlds: Why Religious Studies Should Pay Attention to Religion in Gaming*, "Journal of the American Academy of Religion", 2015.
 - 5 Example works on this topic include: W. Bellar, H.A. Campbell, J.C. Kyong, A. Terry, R. Tsuria, A. Yadlin Segal, J. Ziemer, *Reading Religion in Internet Memes*, "Journal of Religion, Media and Digital Culture", 2, 2013; G.K. Aguilar, H.A. Campbell, M. Stanley, E. Taylor, *Communicating mixed messages about religion through internet memes*, "Information, Communication & Society", 2016.
 - 6 The theme of experiencing faith and building a religious identity on the Internet, e.g. A. Spadaro, *Cyberteologia. Chrześcijaństwo w dobie Internetu*, transl. M. Masny, Kraków 2013.

by implementing modern methods of netnography, specific to digital environment research.⁷

Digital representation – a new paradigm of contemporary culture

The development of the Internet has given rise to one of the greatest media revolution in the history of civilization. New ways of acquiring and distributing information, as well as opportunities for unlimited time and space of communication, have contributed to radical social and cultural transformations. Along with the internet, man has entered the world created by bits and by algorithms, disembodied and deprived of physical structure, into virtual worlds. Digital media have become an integral part of everyday life. Two decades ago, there was a clear division between the real world and virtual reality. Today, online presence is the default state, and the Internet is an integral part of everyday human activity. Useful and intuitive new media interfaces and their easy accessibility make using computers and smartphones a natural activity, no more complicated than reading a book or using a television remote control. Technology is becoming more and more transparent today and the division of the world into real and virtual is losing its meaning. The integration of online and offline worlds is deepening. Networking, internet-based communities and digital-based practices are no longer treated as separate from real life.⁸

This shift of perspective has set new paradigms in the study of the religious activity in users of modern technologies. It is only the awareness of the “reality” of the virtual world that will allow for a fuller understanding and analysis of religious phenomena in the digital media. An important aspect thereof that directs research is the individualization and personalization of digital applications and network services. Contemporary media, including the social media, are meant to foster the individual identity of their users. Wendy Hui Chun Kyong in her latest book names new media

7 More on research on religion in the digital environment: R. Tsuria, A. Yadlin-Segal, A. Vitullo, H. Campbell, *Approaches to digital methods in studies of digital religion*, “The Communication Review”, 20/2, 2017. Netnography is an ethnographic science whose methods are based on analyzing the behavior of users of the Internet. For more information on the origin and methodology of netnography, cf. R.V. Kozinets, *Netnography. Doing Ethnographic Research Online*, London 2010, p. 1-2, 58 and

8 H.A. Campbell, A. Vitullo, *Assessing changes in the study of religious communities in digital religion studies*, “Church, Communication and Culture”, 1, 1, 2016, p. 83.

standards *n(you) media*, which perfectly reflects the modern trends of media support for self-realization of their users.⁹

Everyday digital reality implies significant changes in the religious life of modern societies. Forms of spirituality have changed deeply. The place of religion experienced in a community and institutionally controlled has been largely overtaken by spirituality based on individual experiencing faith.¹⁰ People are looking for a personalized religious experience. This is a great challenge for the people of the Church, who now have the responsibility for the people's hearts and minds not only within the walls of churches and catechetical rooms, but also in the digital space where modern man seeks contact with supernatural reality.

Mediatization of religious practices, or Piety 2.0

For several centuries, couriers would travel thousands of miles to deliver valuable papal messages to dioceses scattered throughout the most distant corners of the world. Today, similar documents, encyclicals, and messages are published online. Words and images reach the faithful almost immediately. Information is spreading at a steep pace, and the particularly catchy types of it acquire millions of hits in a record time.

However, the distribution of content is currently only one of the many possibilities for the use of new media. Multimediality, interactivity, virtual reality, and other media technologies empower the computer network as a platform for religious practices that, although computer-mediated, are increasingly embedded in real life. Considering whether it is acceptable to use modern media in religious practices is no longer justified today. Rather, one should ask how to practice, so that these mediatized practices contribute to the fullest extent to the spiritual development of the faithful.

A dozen years ago, supporting prayer with texts displayed on the screen of the smartphone aroused controversy. Today, no one is surprised or even more so, upset by reading electronically recorded verses of the Holy Scriptures, litanies, or any other religious content. The widespread use of mobile devices in this respect is confirmed by the large number of mobile-enabled prayer applications, as well as the number of downloads and installations on users' mobile devices.¹¹ The acceptance of the media mediated prayer

9 W. Hui Kyong Chun, *Updating to Remain the Same: Habitual New Media*, Cambridge, p. 171.

10 Cf. more: S. Nowak, A. Taszycka, *Gatunek wobec sacrum. Kryzys wiary, film grozy i kultura popularna*, "Studia Humanistyczne AGH", 9, 2010, p. 98.

11 Example webpage with descriptions of selected applications: <http://www.diecezja.rzeszow.pl/2015/05/pismo-swiete-w-tablecie-i-smartfonie/> (9/12/2017). For more on mobile religious

by the Catholic Church is also confirmed by the practice of recommendation by confessors, as part of the penance, of reciting prayers and meditating assisted by mobile applications.¹²

Although in many social groups, devotional practices mediated by modern media are difficult to accept, it is worth noting that the mediatization of prayer took place centuries ago when printed prayer books began to circulate. Mobile applications that help the faithful prepare for the Sacrament of Reconciliation are nothing more than the digital version of the text of the examination of conscience printed in catechisms. In a way, they are an improved version, enriched with the functionality of digital media, such as filtering or personalization of content.¹³

The invention of the graphical interface in the 1970s has opened the possibility of creating so-called “second worlds”, computer environments that are modeled on the real world, thus forming a new, immanent space – a creation of human imagination. One of the flagship examples is the environment of *Second Life*, which was extremely popular with computer users in the first decade of the 21st century. At that time, almost every ecclesiastical institution, parish, or shrine had a website, often designed in a professional way, using multimedia and interactive elements. In this way, the idea of digital pilgrimages, which are commonly called virtual pilgrimages, was born.¹⁴

The phrase “virtual pilgrimage” is associated directly with virtual reality, a concept closely related to the computer environment. Meanwhile, the association of the term “virtual” with only modern information and communication technologies is a mistake. This term has two meanings. On the one hand, it refers to things “created in the human mind, but presumably

applications, cf. e.g. in: P. Padriani, *iBreviary as New Concept of Religious App*, [in:] *Catholic Communities Online*, M. Diez Bosch, J.M. Carbonell, J.L. Mico, eds. *Blanquerna Observatory on Media, Religion and Culture*, Barcelona 2015.

12 This information was obtained by the author of the text during a conversation with students of the Ignatianum Academy in 2017. The article concerns the Polish Jesuit-designed „Modlitwa w drodze” [Prayer on the Way] application. More about the Jesuit application: <https://modlitwawdrodze.pl/inne/aplikacja/> (9/12/2017).

13 These applications (eg. *Confession: A Roman Catholic App*, *iConfess*, *Mea Culpa*, *ConfessIt* and many others) have a number of useful features, such as modifying and customizing the base of sins, saving the results of the examination of conscience, or adding notes. More on that: S.A.Q. Scott, *Algorithmic Absolution: The Case of Catholic Confessional Apps*, “Online Heidelberg Journal of Religions on the Internet”, 11, 2016, pp. 259-260, <https://heiuip.uni-heidelberg.de/journals/index.php/religions/article/view/23634/17360> (12/09/2017).

14 More on this topic: D. Smołucha, *Kultura religijna w cyberprzestrzeni. Obecność kultu Matki Bożej z Guadalupe w internecie*, Kraków 2016, pp. 159-163.

existing in reality or ones that may exist,” on the other, virtual signifies “created on a computer screen, but so realistic that it seems real.”¹⁵

Virtual pilgrimages became popular in the late twentieth century, but their origins should be sought already in the 15th century. They were born as a result of economic, political and financial needs. During this time, the journey from northern Europe to the Holy Land was expensive and dangerous, which largely limited the number of pilgrims. The spiritual pilgrimage became a substitute for traditional pilgrimages, which, due to the lack of physical movement of the pilgrim, were referred to as “armchair pilgrimage”. The faithful, surrounded by maps and manuscripts made by pilgrims who took a traditional pilgrimage, traveled to sacred places in their minds. Taking the imaginary journeys to the Holy Land, assisted by paintings and sketches of holy places, became an alternative to actual travel. The virtual pilgrimage reflected new religious practices, based on the contemplation of images that became a powerful tool of meditative practice.¹⁶

The pilgrim’s journals and records illustrated their experiences in detail and were invaluable in the spiritual pilgrimage. One of the first pilgrims to write their pilgrimage journals and adapt them to the needs of spiritual journey was the Dominican monk and writer Felix Fabri, born in 1437 in Switzerland.¹⁷ The detailed journals of his journeys included descriptions of the hardships of travel, the practices and rituals in the Holy Land, careful descriptions of the chapels and other objects located on the route and at the destination of the pilgrimage. Fabri prepared his texts for various groups of believers, including for missionary nuns who, physically staying in monasteries, wished to spiritualize themselves into the “Holy Space”, thereby “contemplating pious exercise”. In 1495, Fabri developed a document known as *Sionpilger*, that supported the spiritual pilgrimages of the faithful to Jerusalem, Rome, and to the tomb of St. James in Santiago de Compostela.¹⁸

Trying to evaluate pilgrimages made ahead of the computer screen, it is worthwhile to refer to the ones from centuries ago in the privacy of the pilgrims’ homes. Only the means have changed. Today, the spiritual journeys

15 <http://sjp.pwn.pl/szukaj/wirtualny.html> (12/09/2017).

16 R.J. Engler, *Where His Feet Had Trodden: The Space of the “Eastern” Carpet in Hans Memling’s Saint John Altarpiece*, “Konsthistorisk tidskrift/Journal of Art History”, 2017, <http://dx.doi.org/10.1080/00233609.2017.1321040> (12.09.2017).

17 About Felix Fabri, his life and work cf. K. Beebe, *Pilgrim and Preacher. The Audiences and Observant Spirituality of Friar Felix Fabri (1437/8-1502)*, Oxford, 2014.

18 M. Xiarhos, *Authenticity and the Cyber Pilgrim*, *Journal of Religion & Society* 18, 2016 <https://dspace2.creighton.edu/xmlui/bitstream/handle/10504/91849/2016-28.pdf?sequence=1&isAllowed=y> (12.05.2017).

using texts and images are recorded on electronic media and enriched with moving images and sounds. But the purpose and method have remained the same.

Virtual pilgrimage-making can provide a deep spiritual experience to be an even more authentic religious experience than a traditional pilgrimage. It may happen that a pilgrim who has traveled the long way to the destination has emotionally remained in the circle of daily, mundane affairs. It is also true that the faithful can attain the mental state of detachment from everyday life and experience the transformative power of the pilgrimage without making a physical journey in the real world.¹⁹

Religious games and fun

The basic function of games is to provide entertainment to their users. The popularity of games is directly related to the natural tendency of the human being to play. Games bring positive associations, such as bringing in a good mood, relaxation, and providing emotional stimulation. In addition to undeniable ludic values, games are an excellent medium that can be used to promote and disseminate ideas and shape attitudes. Therefore, games have become one more means of proclaiming the Gospel in the world. Designed in a deliberate way, they promote specific values. Most of the religious games refer to their respective religions in their scripts. One of their main functions is to transmit values, along with ethical and religious ideals and instill them in the players.

The market for religious computer games today is one of the most rapidly growing segments of the gaming market. Today, video and computer games play the same role as board games.²⁰ Only the form and medium of content have changed. But, religion had been present in games long before the construction of the first computer. Games and fun, in many religions were considered as the entertainment of the gods. In Christianity, the connection of religion with games raises controversy through the fact of links between games and trade, gambling and low-value entertainment. One of the most obvious examples of dissonance between the realm of the sacred and the world of entertainment is the behavior of soldiers under the cross of the dying Christ, who cast dice on his robes. The relationship between Christianity and games is reflected in the words of the thirteenth-century

19 Ibid.

20 Numerous board games have a direct connection to Christian tradition and doctrine. It is worth mentioning the game *Divinity* having the official imprimatur of the Catholic Church, or *Journeys of Paul* – a game that, like many other board games, has seen its digital counterpart.

German poet Reinmar von Zweter. In one of his poems, he wrote, “The devil created the game of dice”. On August 10, 1452, preaching in Erfurt, John of Capistrano put a large pile of 3,600 board games, 40,000 sets of dice and a huge number of playing cards on the market. The crowded burgeons witnessed the burning of these “sinful luxury items” as the pious Franciscan called the games.²¹

However, already over two centuries later, board games became a tool for promoting religious ideas, and were enjoyed as such by both Catholics and Protestants. One of the games that has been described in detail in the literature is *L'Ecole de la Vérité pour les Nouveaux Convertis*. The game was created after the withdrawal of the Edict of Nantes in 1685 and was directed mainly to young women who converted from Protestantism to Catholicism. The gameplay was designed to indicate the superiority of the Catholic religion over the Protestant one.²²

Although most games are designed to instill ethical values and religious ideals in the players, religious games should not be overlooked in the question of raising funds through their distribution by churches. An example of such a project, which was created mainly for this purpose, is *Episcopopoly*, based on a popular board game *Monopoly*. The fields, which real estate, stations, or hotels, occupied on the board of the original game were replaced by depictions of churches, cathedrals and basilicas. The counters used in the game are shaped like lambs and pigeons. Players buy land for the construction of churches, build church buildings, plan expenditures, have the opportunity to experience the role of the person responsible for managing the parish. The game was designed by members of the Anglican Church in 2004.²³

Connecting religion with the secular sphere of entertainment takes place not only in the case of games. In the toy market one can find figurines and plush toys depicting Biblical characters, or building blocks and temple-construction kits.²⁴ Funding religious institutions through sales has already taken place since many years ago. Before religious bookstores were established, the Bible and pious books were sold in the doorstep trade. Later, pencils, lamps and other gadgets were added to the assortment.

21 M. Fuchs, *Century of Play: 18th Century Precursors of Gamification*, “Kinphanos”, Special issue Exploring the Frontiers of Digital Gaming: Traditional Games, Expressive Games, Pervasive Games, 4, 2016, p. 18.

22 Ibid.

23 R. Sachs Norris, N. Bado-Fralick, *Toying with God*, Wako 2010, p. 84-86.

24 More on this: R.L. Stein, P. Stein, *Anthropology of Religion, Magic, and Witchcraft*, Abington, 2015, p. 61.

The invention of the moving image by the Lumière brothers has provided evangelizers with a new pastoral tool – religious films.²⁵

It would be difficult to assess which of the wide range of these products were created mainly with the expected financial gain in mind, and which for the broadly understood promotion of Christian ethics and teaching. Although it seems reasonable to be concerned that the presence of religious themes in games and toys may trivialize the doctrine and religious values, there is a growing market for toys, games and applications strongly related to the sphere of the sacred. This is the result of the evolution of the relationship between religion and culture. Religious games reflect the specificity of contemporary culture in which fun and entertainment play an increasingly important role. In this context, the transmission of religious values through games and tools of play makes sense, because it meets the needs of modern society.²⁶

It is worth mentioning that in recent years the way of thinking about games in a cultural context has been dynamically evolving. Games that were once associated with time-consuming, addictive pastimes, are now recognized as a teaching, rehabilitation, or a training medium (for example, games designed for intercultural training). In this context, also religious games have gained recognition as a medium that can positively influence the shaping of church identities and attitudes. Religious games also raise the interest of the scientific community. This has resulted in the appearance of several significant monographs devoted to religious and computer games in recent years.²⁷

Gamification of religious practices

At the beginning of the second decade of the 21st century, popular gamification systems began to be developed, mainly for mobile devices. Related to games, in principle, they are derived from games. These systems use game mechanics to modify human behavior and attitudes in non-gaming situations. The effectiveness of gamification systems is based on the pleasure of following the challenges the users face, and the typical game mechanics such as points or badges are a reward for making progress.

25 More on this: H. Hendershot, *Shaking the world for Jesus*, Chicago 2004, p. 21.

26 N. Bado, E. Sachs Norris, *Games and dolls*, [in:] *The Routledge Companion to Religion and Popular Culture*, J.C. Lyden, E.M. Mazur, Eds. Oakland 2015, p. 278.

27 It is worth mentioning here such work as B. Bainbridge, *Of Games and God* (2013), H. Campbell, G. Price Grieve, *Playing with Religion in Digital Games* (2014).

Ranking lists motivate participants to continue competing and sustain the user's engagement.²⁸

Gamification systems are excellent for marketing, education, and as a tool for recruiting employees. It would seem that it is difficult to find examples of using them in the sphere of human religiosity. It is obvious that religious activity is based on a different motivational system than the standard offered by gamification, at least for the reason that ultimately, religion refers to the relationship of man with God. Although the concept was established at the beginning of the 21st century²⁹ and is strongly associated with the functionality based on digital media, the playing mechanisms have been used in various areas of life many years earlier. Furthermore, gamification has been successfully used to arouse the religious zeal in the faithful, encourage the intensification of pious practices and doing good deeds.

Many activities similar to gamification were used in churches had been practiced more than two centuries before formulating this concept. Even the 18th-century German hermit and poet, Gerhard Tersteegen, can no doubt be called a specialist in gamification practice. The so-called pious lottery invented by him in 1722³⁰ was a game consisting of 365 cards, each of which contained quatrains and advice for believers.³¹ The pious player chose one of the cards randomly each day, and then pondered the pious texts written on it.

Tersteegen's project was very successful because it used the popularity of the 18th-century lotteries, whose mechanisms he adapted to their own purposes. It possessed a gambling element, as the cards were randomly selected, thus raising the player's curiosity. In this way, Tersteegen created a system in which the faithful willingly engaged. The preacher also took care of the marketing side of the venture: he advertised his game as

28 H. Routledge, *Why Games Are Good For Business. How to Leverage the Power of Serious Games, Gamification and Simulations*, London 2016, p. 24.

29 The concept of "gamification" was coined by the British computer game programmer, Nick Pelling. Although the term was coined in 2002, it came into widespread use only eight years later, along with the development of mobile web applications. A. Ursyn, *Challenges in Game Design*, [in:] *Gamification: Concept, Methodologies, Tools, and Application*, Management Association, Ed. Information Resources, Hershey 2015, p. 688.

30 The original name of the system was *Der Frommen Lotterie*.

31 For collected content published on the cards, cf. G. Tersteegen, *Geistliches Blumengärtlein in niger Seelen, oder: kurze Schlußreime, Betrachtungen und Lieder über allerhand Wahrheiten des inwendigen Christenthums, zur Erweckung, Stärkung und Erquickung in dem verborgenen Leben mit Christo in Gott: nebst der frommen Lotterie*, 1841, https://play.google.com/books/reader?id=HmNFAAAAcAAJ&printsec=frontcover&output=reader&hl=pl&pg=GBS.PA431_p.431-482, (22.09.2017).

a lottery with no risk of losing.³² The pious lottery had all the qualities defining a gamification system. By introducing the elements of play instead of the tedious practice of copying Bible verses widespread in the 18th century, Tersteegen created an attractive activity, which the faithful willingly devoted their time to.³³

Similarly, some systems have been used successfully for many decades, especially by catechists in religion classes. Children, especially younger ones, eagerly and passionately collect hearts, crosses and other symbols they draw in tables in special notebooks, in the fields corresponding to the following days of the month. Each symbol is assigned to a specific activity, such as a good deed or recitation of a fragment of the rosary. In many Polish churches, mobilizing children to attend Sunday Masses or other cyclical services is based on the mechanism of play. Each child receives a colorful sticker that they place on a board with prepared boxes. The scenes depicted on the stickers usually make up a picture story, of course, about a religious topic, which further motivates the systematic collection of subsequent stickers.³⁴

It seems that the time of the greatest interest in gamification has already passed, which does not mean that there is a retreat from the mechanisms defining it. Numerous applications, though not explicitly referred to as gamification systems, offer evaluation in the form of points, status and ranking lists, or user performance charts. This last form fits well in religious applications, because one of the goals of a good Christian is self-perfection. Therefore, sooner or later, more and more applications for the faithful will be based on self-actualization, in which rivalry with other system users will be replaced by the fight against their own weaknesses and imperfections.

Final conclusions

Mediatization of religion is still not thoroughly investigated. It will stay so as long as the next innovative technologies and media keep emerging. Dissemination of each new medium implies the emergence of new religious phenomena, emerging at the level of new communications solutions. Looking historically, in these phenomena, religious traditions and

32 M. Fuchs, *Century of Play. 18th Century Precursors of Gamification*, "Kinephanos", Special issue Exploring the Frontiers of Digital Gaming: Traditional Games, Expressive Games, Pervasive Games, 4, 2016, p. 19.

33 Ibid., p. 20.

34 <http://grywalizacja24.pl/grywalizacja-na-religii/> (22.09.2017).

piety practiced many years ago can still be seen. Most of the mediatized religious practices are the logical consequence of those already existing outside the digital space.

Considerations on contemporary religiousness should also be based on comparative analysis of phenomena functioning in the real world in the context of contemporary culture and technology. Understanding the problems of religion in cyberspace will provide a better insight into the issues of traditional religion in the real world.³⁵

The digital future of religion poses a series of important theological questions and issues requiring new arrangements and regulations.

BIBLIOGRAPHY

- BEEBE Kathyryne. 2014. *Pilgrim and Preacher. The Audiences and Observant Spirituality of Friar Felix Fabri (1437/8-1502)*. Oxford: Oxford University Press.
- BADO-FRALICK Nikki, SACHS NORRIS Rebecca. 2015. *Games and dolls*, In *The Routledge Companion to Religion and Popular Culture*, J.C. Lyden, E.M. Mazur (ed.), 261-280. Oakland: Routledge.
- BRASHER Brenda. 2004. *Give Me That Online Religion*. New Jersey: Rutgers University Press.
- CAMPBELL Heidi A. 2013. *Digital Religion: Understanding Religious Practice in New Media Worlds*. London: Routledge.
- CAMPBELL Heidi A., VITULLO Alessandra. 2016. "Assessing changes in the study of religious communities in digital religion studies", *Church, Communication and Culture* 1,1:73-89.
- CHUN Wendy Hui Kyong. 2016. *Updating to Remain the Same: Habitual New Media*. Cambridge: The MIT Press.
- ENGLER Rachel Julia. 2017. "Where His Feet Had Trodden: The Space of the "Eastern" Carpet in Hans Memling's Saint John Altarpiece", *Konsthistorisk tidskrift/Journal of Art History*, <http://dx.doi.org/10.1080/00233609.2017.1321040>.
- FUCHS Mathias. 2016. "Century of Play. 18th Century Precursors of Gamification", *Kinephanos*, Special issue Exploring the Frontiers of Digital Gaming: Traditional Games, Expressive Games, Pervasive Games 4: 9-33.
- HENDERSHOT Heather. 2004. *Shaking the world for Jesus*, Chicago: University of Chicago Press.
- KOZINETS Robert V. 2010. *Netnography. Doing Ethnographic Research Online*, London: Sage.

35 H. Campbell. *Digital Religion: Understanding Religious Practice in New Media Worlds*. London: Routledge, 2013, p. 2.

- LYDEN John C., MAZUR Eric Michael. 2015. *The Routledge Companion to Religion and Popular Culture*. Abington: Routledge.
- MCLUHAN Marshall. 2004. *Zrozumieć media. Przedłużenia człowieka*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowo-Techniczne.
- NOWAK Samuel, TASZYCKA Anna. 2010. "Gatunek wobec sacrum. Kryzys wiary, film grozy i kultura popularna". *Studia Humanistyczne AGH* 9: 97-107.
- ROUTLEDGE Helen. 2016. *Why Games Are Good for Business. How to Leverage the Power of Serious Games, Gamification and Simulations*. London: Palgrave Macmillan.
- SACHS NORRIS Rebecca, BADO-FRALICK Nikki. 2010. *Toying with God. The World of Religious Games and Dolls*. Waco: Baylor University Press.
- SMOŁUCHA Danuta. 2016. *Kultura religijna w cyberprzestrzeni. Obecność kultu Matki Bożej z Guadalupe w internecie*, Kraków: Wydawnictwo WAM.
- SCOTT Sasha A.Q. 2016. "Algorithmic Absolution. The Case of Catholic Confessional Apps", *Online Heidelberg Journal of Religions on the Internet* 11: 254-275.
- SPADARO Antonio. 2013. *Cyberteologia. Chrześcijaństwo w dobie Internetu*, tr. M. Masny. Kraków: Wydawnictwo św. Stanisława BM.
- STEIN Rebecca L., STEIN Philip. 2015. *Anthropology of Religion, Magic, and Witchcraft*. Abingdon: Routledge.
- URSYN Anna. 2015. *Challenges in Game Design*, W *Gamification: Concept, Methodologies, Tools, and Application*, M. Khosrow-Pour (ed.), 683:698. Hershey: IGI Global.
- XIARHOS Michael, "Authenticity and the Cyber Pilgrim", *Journal of Religion & Society* 18, 2016, <https://dspace2.creighton.edu/xmlui/bitstream/handle/10504/91849/2016-28.pdf?sequence=1&isAllowed=y>.

Danuta Smołucha, PhD – Lecturer at the Institute of Cultural Studies at the the Jesuit University Ignatianum in Krakow. Author of the monograph *Kultura religijna w cyberprzestrzeni. Obecność kultu Matki Bożej z Guadalupe w internecie* [Religious Culture in the Cyberspace. The Veneration of Our Lady of Guadalupe on the Internet] (2015), author of articles on the role of new technologies in the contemporary culture, author and co-author of tourist guidebooks. Her interests include the relationships of the digital media with culture and religion. She is also interested in issues related to the digital humanities, in particular with methods of obtaining, visualizing and analyzing data in the humanities.

Katarzyna Jarkiewicz

Akademia Ignatianum w Krakowie
k.jarkiewicz.ign@gmail.com

Wirtualni wspomóżyciele. O kulcie świętych w sieci

STRESZCZENIE

Religijne rytuały odnośnie kultu świętych przenoszone są do cyberprzestrzeni, gdzie następuje równoczesny proces tworzenia nowej wirtualnej obrzędowości. Tradycyjnych czcicieli zastępują hagiofani, którzy traktują patronów bardziej jak religijnych idoli niż wspomóżycieli. Pragną, aby usensowali ich wiarę, a nie tylko wyprosili zbawienie. Dla sieciowych wyznawców liczą się bardziej osobiste potrzeby niż doświadczenia wspólnotowe. Te zaś koncentrują się bardziej na nowych funkcjonalnościach: rytuałach integrujących wobec nowych praktyk niż tradycyjnych obrzędach. Zmianie ulega język narracji: kościelną nowomowę zastępuje przekaz o bardziej laickiej treści. Dla wiernych ważniejsze jest to, co działo się ze świętymi w codzienności, niż to, co należy do nadzwyczajności ich życia. Przyszłość wirtualnego kultu patronów zależy od znalezienia płaszczyzny porozumienia między decyzyjnymi ośrodkami w Kościele a hagiologiczną blogosferą w aspekcie charakteru sieciowego duszpasterstwa.

SŁOWA KLUCZOWE: kultura świętych, religijni idole, wirtualni czciciele

ABSTRACT

Virtual Helpers. The Cult of Saints in the Network

Religious rituals of the worship of the saints are transferred to cyberspace, where the simultaneous takes process of creating a new virtual rituals. Traditional worshipers replace saints fan who treat patrons more like religious idols than helpers. They want that gave meaning to

their faith, and not just begging for the salvation. For network followers count more personal experience than the needs of the Community. These in turn are more focused on new functionalities: rituals to integrate new practices than traditional rites. Is changed into the narrative: the church newspeak replaces the message of a more secular content. For the faithful more important it is what has happened with the saints in everyday life, than what is one of the miracles of life. The future of virtual worship patrons depends on finding common ground between decision-making centers in the Church and hagiology blogosphere in terms of the nature of the network of pastoral care.

KEYWORDS: the cult of saints, religious idols, virtual worshipers

Przenoszenie religijnych rytuałów do cyberprzestrzeni w celu kształtowania wirtualnej obrzędowości dotyczy również kultu świętych¹. Obejmuje on swoim zakresem różne systemy konfesyjne, w tym także wyznania pozachrześcijańskie². Niemniej największe nasilenie różnych funkcjonalności dotyczy witryn katolickich, głównie w Stanach Zjednoczonych i we Włoszech³.

- 1 Techniczną analizę tego procesu przedstawił Christopher Helland. Por. Ch. Helland, *Online Religion/Religion Online and Virtual Communitas*, in: *Religion on the Internet: Research Prospects and Promises*, Ed. J.K. Hadden, D.E. Cowan, New York 2000, p. 205-224; Ch. Helland, *Ritual*, in: *Digital religion: understanding religious practice in new media worlds*, Ed. H.A. Campbell, New York 2013, p. 25-40.
- 2 Szerzej problem kultu świętych w religiach pozachrześcijańskich opisuje m.in. E. Sakowicz, *Świętych kult. W religiach pozachrześcijańskich*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. XIX, red. E. Gigilewicz, Lublin 2013, s. 415-416. Odniesienia do praktyk wirtualnych podaje m.in. L. Connelly, *Virtual Buddhism: Buddhist ritual in Second Life*, in: *Digital religion: understanding religious practice in new media worlds*, Ed. H.A. Campbell, New York 2013, p. 128-135; Ch. Helland, *Hinduism on the Internet*, in: *The Encyclopedia of Hinduism*, Ed. D. Cush, C. Robinson, M. York, New York 2007, p. 376-378; G.R. Bunt, *Rip. Burn. Pray: Islamic Expression Online*, in: *Religion Online: Finding Faith on the Internet*, Ed. D.E. Cowan, L.L. Dawson, New York 2004, p. 123-134; S.M. Zakar, D.Y.B. Kaufmann, *Judaism Online: Confronting Spirituality on the Internet*, Jerusalem 1998, p. 175-186.
- 3 Portal catholic.org rejestruje dziennie 1 mln odsłon dla prowadzonych przez siebie działań wspierających kult ponad 7 tys. świętych. Stanowi platformę społecznościową dla ponad 100 tys. hagiofanów. Oferuje kompleksową usługę informacyjną w postaci alfabetycznych i rzeczowych katalogów świętych, podkastów zaopatrzonych w ikonograficzne oraz fonograficzne materiały oraz inicjuje kampanie modlitewne w postaci zbioru nowenn i aktów strzelistych dla osobistego wykorzystania przez czcicieli. Prowadzi wirtualny sklep oferujący hagiologiczne dewocjonalia oraz organizuje okolicznościowe aukcje bibelotów z wizerunkami świętych z okazji ich beatyfikacji lub kanonizacji. Podobną działalnością zajmuje się witryna heiligen.net czy santiebeati.it, która dodatkowo wspiera wirtualne pątnictwo do miejsc związanych z życiem i działalnością blisko 31 tys. świętych.

Również polski Internet obfituje w rozmaite rozwiązania wspierające dewocyjne praktyki hagiologiczne⁴.

U podłoża ich rozwoju stoją przeobrażenia w religijności, jakie zainicjował Sobór Watykański II⁵. Ostry dyskurs między zwolennikami utrzymania sięgających wczesnego średniowiecza ceremoniałów czci świętych a przeciwnikami tych obrzędów, rzekomo umniejszających kult Chrystusa, doprowadził do eliminacji znacznej liczby pobożnych zwyczajów, co do których istniało podejrzenie, iż są legendarnej proveniencji i nie mają powszechnego charakteru⁶. Wzmocnieniu uległ odgórnie sterowany kult publiczny: obecnie bez formalnej beatyfikacji czy kanonizacji nie można w Kościele nikogo wynosić na ołtarze, zaś każde dawne świadectwo czci winno być potwierdzone przez Stolicę Apostolską⁷. W 1983 roku Jan Paweł II zobowiązał biskupów do milczenia w kwestii świętości procesowanych w Kongregacji Spraw Kanonizacyjnych osób do czasu wydania przez ten organ oficjalnego stanowiska, co do zasadności takiego tytułowania⁸. W 2007 roku Benedykt XVI rozszerzył te postanowienia na diecezjalne dochodzenia aprobacyjne dla starożytnego kultu, które de facto eliminują z oficjalnego przekazu wszelkie informacje na temat świętych uznawanych przez tradycję, a nie zatwierdzonych przez papieża⁹. Kult prywatny może być szerzony w obiegu publicznym, np. za pomocą nośników elektronicznych, ale zgodnie z nauką Kościoła winien on być „roztropny i z zachowaniem natury swobodnej czci”¹⁰. Zwłaszcza postulatorzy prowadzący procesy informacyjne winni zadbać o publikację biografii badanych osób, prezentację dorobku ich życia, popularyzację ich wizerunków

-
- 4 Serwisy tematyczne, szczególnie poświęcone polskim świętym i błogosławionym, prowadzą m.in. Adonai.pl, DEON.pl, Opoka.org.pl, Wiara.pl.
 - 5 O kulcie świętych wypowiedział się Sobór w *Konstytucji dogmatycznej o Kościele „Lumen Gentium”* z 1964. Por. Paulus VI, *Constitutio dogmatica de Ecclesia „Lumen Gentium”*, „Acta Apostolicae Sedis” 1965, nr 57, p. 54-58.
 - 6 Usuwanie z martyrologium świętych z pierwszych wieków chrześcijaństwa było wynikiem wprowadzonej przez Pawła VI w 1969 roku reformy kalendarza liturgicznego, która miała na celu uporządkować dotychczasową praktykę oddawania czci jedynie osobom beatyfikowanym i kanonizowanym o kulcie potwierdzonym źródłowo. Por. J. Nowak, *Historia kalendarza liturgicznego*, „Liturgia Sacra” 2012, nr 1, s. 135-137.
 - 7 H. Misztal, *Świętych kult. W Kościele katolickim*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. XIX, red. E. Gilewicz, Lublin 2013, s. 417.
 - 8 *Normae servandae in inquisitionibus ab episcopis faciendis in causis sanctorum*, „Acta Apostolicae Sedis” 1983, vol. 75, p. 396-403.
 - 9 *Sanctorum Mater. Instruzione per lo svolgimento delle Inchieste diocesane o eparchiali nelle Cause dei Santi*, Acta Apostolicae Sedis” 2007, vol. 99, nr 6, p. 465-517.
 - 10 I. Borkiewicz, *Sposoby i granice szerzenia kultu sług Bożych*, „Prawo Kanoniczne” 1972, nr 15, z. 1-2, s. 337.

oraz rozpowszechnianie intencyjnych modlitw o oficjalne wyniesienie ich na ołtarze¹¹.

Charakter wirtualnej hagiologii

W tym kontekście sieć staje się narzędziem dyskursu między oficjalnym przekazem Kościoła a każdą inną formą czci osób, co do których internauci wyrażają przekonanie, że są święte. Problem rozwarcia między kulturem przeniesionym na płaszczyznę cyfrową przez kościelne ośrodki decyzyjne a obrzędowością swobodnie tworzoną przez hagiofanów narasta wraz ze zmianami pokoleniowymi: religijność wirtualnych tubylców jest bardziej osobista niż instytucjonalna, poszukuje indywidualnego wyrazu dla duchowych tęsknot i w związku z tym selektywnie podchodzi do dogmatów wiary, łącząc je często z doktrynami dalekimi od konfesyjnego wyznania¹². Zdaniem Marcina Nowaka narasta w sieci bricolage religijny: przeżycia duchowe internautów często podważają treści światopoglądowe ukształtowane przez tradycyjne wychowanie w Kościele¹³. Współcześni wyznawcy rozczarowani do wiary, która nie wpływa na ich osobisty rozwój, w sieci poszukują dla siebie wspólnoty kompensującej, w której łatwiej byłoby im praktykować kult odmienny od wzorca obowiązującego w realu¹⁴. W opinii Charlesa Taylora tacy wierni są konsumerystami: impulsywnie reagują na duchowe przeżycia i chcą szybko odnaleźć dla nich sens, patrzą utylitarnie na wiarę, która ma przemawiać do nich osobiście i budować ich poczucie wartości¹⁵. Według Lorne L. Dawsona atrakcyjne staje się dla nich to w religijności, co można zmienić jednym kliknięciem¹⁶. Tym samym aprobowane przez e-zcicieli produkty duchowe

-
- 11 H. Misztal, *Świętych kult. W Kościele katolickim*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. XIX, red. E. Gilewicz, Lublin 2013, s. 418.
 - 12 J. Mariański, *Religijność młodzieży polskiej w procesie przemian*, „Zeszyty Naukowe KUL” 2010, nr 2, s. 55; A. Kizewska, *Internet jako czynnik kształtujący przemiany życia religijnego młodych*, w: *Religia i Kościół w świadomości katolików świeckich w Polsce i w Niemczech. Kontynuacja czy zmiana nastawienia?*, red. J. Baniak, Poznań 2013, s. 143.
 - 13 M. Nowak, *Sacrum na kliknięcie?*, „Znak” 2011, nr 11, s. 66.
 - 14 Zdaniem Piotra Siudy opiera się on na konflikcie tradycyjnych ról: model religijności „modłę się do” zmienia się w typ „modłę się z świętym, który jest mi bliski”. Por. P. Siuda, *Cyberreligia – powstanie religijności społeczności wirtualnych*, w: *Com.unikowanie w zmieniającym się społeczeństwie*, red. M. Niezgodna, M. Świątkiewicz-Mośny, A. Wagner, Kraków 2010, s. 292.
 - 15 Por. Ch. Taylor, *A Secular Age*, London 2007, p. 423.
 - 16 Szerzej: L.L. Dawson, *The Mediation of Religious Experience in Cyberspace*, in: *Religion in Cyberspace*, Ed. M. Hojsgaard, M. Warburg, London 2005, p. 15-37.

wości bardziej zależą od algorytmicznych obliczeń niż transcendencji¹⁷. Objawione w sieci nowe pokolenie wyznawców uznaje doktrynę za pole do dyskusji, wyrażania opinii i prezentowania wątpliwości. Nie chce biernie przyjmować treści dostarczonych, ale pragnie komunikować swoje duchowe wątpliwości i żąda odpowiedzi. Jest przy tym lepiej przygotowane do wyrażania swego stanowiska niż poprzednia generacja wiernych, choć wypracowane na polu debaty sądy prezentuje zwykle w zsekularyzowanej formie¹⁸. Rozbudowa wirtualnych funkcjonalności sprzyja u tej społeczności indywidualizacji wiary, ale przez to hamuje jej łączność z tradycyjnym przekazem religijnym opartym na bezpośrednim kontakcie i silnej więzi. Proces separacji pogłębia fakt, iż konwencjonalne wspólnoty czcicieli pomimo usilnych starań duszpasterzy nie korzystają z możliwości przeniesienia swych aktywności do sieci, gdyż nie znajdują tam dogodnych warunków dla podtrzymania swej tożsamości¹⁹.

Wirtualne narzędzia oficjalnego przekazu Kościoła

Zdaniem Andrzeja Górniego i Agaty Zygmunt jest to poważny problem dla Kościoła, który pragnie również na płaszczyźnie nowych nośników komunikacji budować spójny dla wszystkich wyznawców obraz religijności²⁰. Celowi temu podporządkowane są liczne inicjatywy w sieci. Pierwszą z nich było uruchomienie w 1996 roku przez Watykan własnej strony internetowej (vatican.va). W odpowiedzi na angelologiczne trendy w duchowości obsługujące ten portal trzy serwery otrzymały imiona Archaniołów: Michała, Gabriela i Rafała. Ponadto w uznaniu znaczenia hagiologii dla ewangelizacji wirtualnego świata w 1997 roku Papięska Rada ds. Śródków Społecznego Przekazu ogłosiła św. Izydora z Sewilli patronem Internetu, Internautów i Programistów. Z tej okazji amerykański konwertyta z protestantyzmu ks. John Zulhsdorf, znany wirtualnej społeczności

17 I. Jonveaux, *Virtuality as a Religious Category? Continuity and Discontinuity Between Online and Offline Catholic Monasteries*, „Heidelberg Journal of Religions on the Internet” 2015, vol. 8, p. 38-39.

18 Cyfrowa generacja często posługuje się słownictwem wywiedzionym z gier, np. hardcorewi i casualni święci na określenie patronów do zadań specjalnych i okolicznościowych orędowników. Por. M. Kocikowski, T. Piętoski, *Pokolenie cyfrowe w Kościele*, „Znak” 2011, nr 9, s. 74-76.

19 P. Płukarska, *Religijny Internet w Polsce-hierarchiczny i interaktywny? Kościół 2.0*, „Znak” 2011, nr 9, s. 68-69.

20 A. Górny, A. Zygmunt, *Internet wobec tradycji religijnych: wsparcie czy zagrożenie?*, „Societas Communitas” 2010, nr 1, s. 59.

jako bloger „Father Z”, opracował specjalną modlitwę przed wejściem do sieci i wprowadził dla e-czcicieli dekalog internauty²¹. Jednak proponowane działania, mające wyjść naprzeciw potrzebom nowych wyznawców, zdaniem Andrzeja Górnego nie stabilizują wiary i nie wzmacniają instytucji Kościoła, a jedynie uatrakcyjniają jego przekaz²². Żywa tkanka aktywności religijnej w sieci pozostaje poza oficjalnym obiegiem. Na płaszczyźnie instytucjonalnej dominuje informacja, nie zaś ewangelizacja²³. Urzędowe witryny przekazują nauczanie Kościoła o świętych poprzez wypracowane przez ośrodki teologiczne dokumenty i zredagowane na ich podstawie ustandaryzowane biogramy wyniesionych na ołtarze osób. Jedynym przejawem nowinkarstwa jest fakt, iż zawieszane w sieci żywoty błogosławionych i kanonizowanych patronów dostosowane są do różnych grup odbiorców, w tym osób z wzrokowymi i słuchowymi problemami. Ponadto wielojęzyczne omówienia problematyki doktrynalnej odpowiadają na potrzeby konkretnych nacji. Swobodny przekaz hagiologicznych treści cechuje witryny anglojęzyczne (patheos.com, firstthings.com, crisis-magazine.com, SQPN.com), gdy inne strony ujmują tematykę świętości w tradycyjny sposób (katholisch.de, siticattolici.it, es.catholic.net, web-catholiccodejavier.org)²⁴.

Schematyzacja dosięga również polskie platformy religijne (adonai.pl, deon.pl, ekai.pl, opoka.pl, wiara.pl), na których Kościół umieszcza informacyjne tablice o świętych. W celu uatrakcyjnienia funkcjonalności wypracowuje się jednak dodatkowo nowe formuły. Pozwalają one nie tylko na przekaz prawd katechizmowych, ale także na swobodną wymianę myśli między hagiofanami. W tym aspekcie wzorem dla rodzimych witryn stała się platforma Catholic Answers Forums, stanowiąca podstronę portalu catholic.com. Użytkownicy czatu nie tylko mogą komunikować się przy użyciu wirtualnych narzędzi, ale także są w stanie wysyłać zdjęcia, filmy, dźwiękową ikonografię oraz spreparowane dla potrzeb nośników cyfrowych relikwie. Ponadto ich aktywności są szersze, gdyż grupują społeczności, które w realu organizują różnorakie akcje. Zwykle poprzedzają

21 Por. A. Kiżewska, *Internet jako czynnik kształtujący przemiany życia religijnego młodych*, w: *Religia i Kościół w świadomości katolików świeckich w Polsce i w Niemczech. Kontynuacja czy zmiana nastawienia?*, red. J. Baniak, Poznań 2013, s. 144.

22 Por. A. Górny, *Gałątką Internetu. Globalny obszar nowych form religijności*, w: *Religia i religijność w warunkach globalizacji*, red. M. Libiszowska-Żółtkowska, Kraków 2007, s. 453-454.

23 P. Siuda, *Cyberreligia – powstanie religijnych społeczności wirtualnych*, w: *Com.unikowanie w zmieniającym się społeczeństwie*, red. M. Niezgoda, M. Świątkiewicz-Mośny, A. Wagner, Kraków 2010, s. 288.

24 Przykładowe witryny hagiologiczne z wskazanych portali prezentuje bibliografia. Por. R. Siemrocki, *Czy możliwa jest modlitwa przez Internet?*, w: *Oblicza Internetu. Internet w przestrzeni komunikacyjnej XXI wieku*, red. M. Sokolowski, Elbląg 2006, s. 156-158.

je wzmożone działania w sieci choćby polegające na wysyłaniu maili do amerykańskich biskupów w celu zachęcenia ich do przyjęcia wzorem Polski aktu intronizacji Chrystusa. Rolę standardowego komunikatora specjalistycznego w warunkach polskiego Internetu spełnia portal *teologia.pl*, który pozwala zaznajomionym z problematyką hagiologiczną duchownym odpowiadać na pytania wiernych, mających często poważne braki w zakresie nauczania kościelnego²⁵. Więcej funkcjonalności w tym obszarze oferuje witryna *katolik.pl*, która zasypywana jest pytaniami o świętych zwykle w trakcie toczących się procesów informacyjnych. Wierni pragną wiedzieć, jak wygląda procedura kanonizacyjna, kto zgłasza kandydatów na świętych, czy wyniesionych na ołtarze można pozbawić nimbu świętości, dlaczego zbiera się pieniądze na przeprowadzenie procesu kościelnego lub dlaczego jednych szybko się kanonizuje, a inni czekają latami. Wiele pytań dotyczy kultu osób, co do których świętości Kościół się jeszcze nie wypowiedział, np. jak zapatrywać się na modlitwy o beatyfikację najbliższych osób, czy można upowszechniać litanie do oficjalnie niewyniesionych na ołtarze, jak odnosić się do prorocत्व głoszonych przez takich świętych, ich relikwii oraz wizerunków. Wątpliwości pojawiają się głównie w związku z cudami, co owocuje wysypem pytań w stylu: czy prywatne doświadczenia obcowania ze świętymi winno się zgłaszać władzom kościelnym, kto decyduje o tym, czy doszło do cudu za pośrednictwem świętego oraz jakie są tego znamiona. Ponadto wiernych niepokoją kwestie męczeństwa, dlatego pytają: jakie czynniki decydują, iż gwałtowna śmierć osoby uznawana jest za męczeństwo, czy zawsze umierający za wiarę szybko są kanonizowani i czy można, będąc osobą innego wyznania, zostać wyniesionym na ołtarze za męczeństwo w Kościele katolickim. Obszerne wątki dyskusyjne poświęcone świętym i błogosławionym pojawiają się również na forum wymiany myśli portalu *wiara.pl*. Informacjami dzielą się internauci nie tylko z moderatorami (kapłanami i zakonnikami), ale przede wszystkim sami ze sobą w obrębie grup czcicieli. Przykładowo ponad 412 tysięcy osób śledzi wpisy o św. Rucie. Wierni składają świadectwa odnośnie skutecznych interwencji włoskiej stygmatyczki w sprawach zdrowotnych, rodzinnych czy zawodowych. Przekazują sobie nowenny, litanie i modlitwy wstawiennicze oraz informują o najbliższych nabożeństwach ku jej czci. Ogromną popularnością cieszą się poświęcane jej róże, które na apel z forum wysyłane są przez uczestników comiesięcznych nabożeństw w kościele św. Katarzyny w Krakowie chorym do szpitali lub hospicjów. Masę zdeklarowanych zwolenników na witrynie ma też o. Pio, którego zdaniem internautów charakteryzuje zdolność bilokacji.

25 P. Płukarska, *Religijny Internet w Polsce-hierarchiczny i interaktywny? Kościół 2.0*, „Znak” 2011, nr 9, s. 68.

Rzekomo ukazuje się on wielu osobom, interweniuje w ich zawodowych sprawach, rozwiązuje konflikty małżeńskie, doradza przy wyborze drogi życiowej. Hagiofani wymieniają się w sieci książkami na jego temat, organizują pielgrzymki do sanktuarium w San Giovanni Rotondo, zwołują się na peregrynację relikwii świętego, prowadzą też modlitewne grupy wsparcia. Ostatnio coraz większą popularnością na forum wiara.pl cieszy się maronicki mnich z Libanu o. Charbel, głównie z powodu zgłaszanych uzdrowień za pomocą oleistej cieczy wydobywającej się z jego ciała, a rozprowadzanej w kraju przez oficjalne agendy Kościoła. Czciociele zakonnika rozsyłają mailowo informacje na temat możliwości uczestnictwa w organizowanych przez te instytucje nabożeństwach, podczas których chorzy są namaszczeni, a cierpiący duchowo otrzymują okolicznościowe błogosławieństwo.

Obrazy wirtualnej świętości

W sieci najbardziej popularni stają się święci posiadający niezwykle zdolności, np. lewitacji i bilokacji, obdarzeni stygmatami bądź potrafiący przepowiadać przyszłość. W gronie tym do najczęściej przywoływanych należy franciszkański mistyk z XVII wieku św. Józef z Kupertynu, który ze względu na swe nadzwyczajne zdolności do szybkiego przemieszczania się jest czczony zarówno przez pilotów F-16, astronautów z NASA, jak i studentów mających trudności w nauce²⁶. Ci ostatni przekazują sobie za pośrednictwem społecznościowych portali rzekomo nadzwyczaj skuteczną modlitwę za jego wstawiennictwem, która nie tylko gwarantuje pomysłowość podczas egzaminów, ale pozwala zachować lotny umysł w dalszym życiu. Popularność w cyberprzestrzeni zdobywa również św. Gemma Galgani, mistyczka i stygmatyczka. Uznana przez włoskich internautów za najpiękniejszą współzycielkę pozostawała większą część życia w stanie opętania, tocząc bój z szatanem o kapłanów i Kościół²⁷. Hagiofanów pociąga jej postawa: milczące oddanie Bogu i ofiarowanie cierpień za zbawienie dusz. W tym aspekcie szczególnie cenieni przez wirtualną społeczność są święci prześladowani, będący ofiarami wojen i totalitarnych reżimów. Na liście szczególnie cenionych patronów znajdują się zamordowani w obozach koncentracyjnych (np. św. Maksymilian Kolbe, św. Edyta Stein), zgładzeni z przyczyn politycznych (m.in. bł. Jerzy Popiełuszko,

26 T. Słotwiński, M. Damian, *Święci franciszkańscy na każdy dzień*, Wrocław 2008, s. 395-396.

27 Por. R.A. Orsi, *Two Aspects of One Life*, in: *Between Heaven and Earth: The Religious Worlds People Make and the Scholars Who Study Them*, Princeton 2005, p. 110-45.

bł. Oskar Romero) oraz męczennicy za wiarę (w tym bł. Zbigniew Strzałkowski i Michał Tomaszek oraz 21 Koptów z Libii). Kontrowersję wzbudza jednak wynoszenie na ołtarze kobiet, które oddały życie w obronie czystości. Podkreśla się, że Kościół promuje te, które nie doznały gwałtów (św. Marię Goretti, bł. Karolinę Kózkównę, bł. Petrynę Morosini czy bł. Marię Klementynę Anuaritę Nengapeta), gdy wobec skali seksualnej przestępczości w XX wieku ich sytuacja była nadzwyczajna, nie oddająca w pełni doświadczenia krzywdy i moralnego zbrukania, tak istotnego, aby patronować ofiarom erotycznych dewiacji i wynaturzeń²⁸. Nie zrozumiałe dla hagiofanów jest również lansowanie patronatu bł. Laury Vicuñy nad dysfunkcyjnymi z punktu widzenia Kościoła rodzinami. Wprawdzie matka wyniesionej na ołtarze dziewczynki pozostawała w nieformalnym związku z mężczyzną, ale ten podejmował próby seksualnego molestowania dziecka i to przede wszystkim było powodem jego śmierci, a nie samo cudzołóstwo rodzicielki. Laura Vicuña ofiarowała swoje życie za nawrócenie matki, ale nie z tytułu jej postępowania, co w sprzecznie wobec faktu możliwego wykorzystania²⁹. Wirtualni czciciele zgłaszają również wątpliwości odnośnie kultu osób, które doznały niewolnictwa (św. Józefina Bakhita) bądź segregacji rasowej (Pierre Toussaint). Stawiają pytania, na ile ich religijne zaangażowanie było efektem osobistego wyboru, a na ile sposobem na uwolnienie się od tragicznej sytuacji³⁰. Mniej dwuznaczności wzbudzają niepełnosprawni święci. W dobie integracji społecznej inwalidów ich biogramy są nośnikami sensów, wzmacniają przekonanie czcicieli, iż osiągnięcie duchowej doskonałości nie jest ograniczone żadnymi przeszkodami, a kalectwo wręcz może otwierać na działanie łaski³¹. Święta Ludgarda z Belgii, jak podaje brewiarz.katolik.pl, dopiero jak straciła wzrok doświadczyła stanów mistycznych, które ją uzdatniały do uzdrażniania chorych i nawracania grzeszników³². Również redemptorysta o. Bernard Łubieński zwiłokrotnił swoją aktywność misyjną po tym, jak z powodu przebytej grypy utykał na nogi i musiał chodzić do konfesjonułu o lasce³³. Tym samym nie bez racji Kościół ogłosił w 2003 roku św. Genowefę Torres Morales patronką osób niepełnosprawnych. Wskutek kalectwa

28 Por. H. Fros, *Pamiętając o mieszkańcach nieba. Kult świętych w dziejach i w liturgii*, Tarnów 1994, s. 151.

29 Por. F. de Palma, *Laura Vicuña*, en: C. Leonardi, A. Riccardi, G. Zarrì, *Diccionario de los Santos*, vol. II, Madrid-San Paulo 2000, p. 1433-1434.

30 Por. J. Swędrowski, ... *o świętych*, „Homo Dei” 2012, nr 3, s. 155.

31 Sz. T. Praśkiewicz, *Niepełnosprawni święci*, „Ateneum Kapłańskie” 2014, t. 163, z. 3, s. 435.

32 Por. *Ludgarda*, w: *Podręczna encyklopedia kościelna*, t. XXV-XXVI, red. Z. Chelmicki, Warszawa 1911, s. 20.

33 Por. K. Panuś, *Łubieński Bernard Alojzy CSSR*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. XI, red. E. Ziemann, Lublin 2006, s. 572-573.

(w dzieciństwie straciła nogę zaatakowaną przez nowotwór kości) doświadczyła ona odrzucenia i z buntu przeciw niesprawiedliwości zrodziła się jej działalność społeczna: pomoc chorym i samotnym kobietom. Na bazie tych doświadczeń potrafiła założyć zgromadzenie oraz doprowadzić do jego zatwierdzenia w dobie istniejącej również w tym czasie w Kościele dyskryminacji³⁴. Zdaniem czcicieli komentujących fragmenty biografii zakonnicy na licznych portalach, głównie hiszpańsko i włoskojęzycznych (m.in. catholicsaints.info, santiebeati.it), jej niepokorność stanowi inspirację do nieszablonowego działania, wyważania drzwi, które zamyka się przed innymi z racji ich odmienności. Doświadczeni przez los i przekonani o swej nieprzydatności mogą w świętym kalectwie odnaleźć nadzieję. Potwierdzają to również inne przywoływane przez hagiofanów przykłady wyniesionych na ołtarze osób. Inwalidztwo pozwalało św. Albertowi Chmielewskiemu na załatwianie w urzędach bez kolejki spraw swoich podopiecznych³⁵. W sposób niezamierzony integrowało go także społecznie. Jak podkreślają jego czciciele proteza amputowanej nogi służyła mu do pewnych sztuczek: gdy zapragnął iść z kolegami do baru, aby napić się piwa stosował fortel z podkładaniem pod koła przejeżdżającej szybko drożki tej imitacji nogi, aby przerażony krzykiem woźnica dał mu solidny napiwek³⁶. Z kalectwa drwił również bezręki kowal, oblat zmarły w Kanadzie w 1947 roku, brat Antoni Kowalczyk. Nazywany był „dobrym Polakiem” lub „Ave Marią”, gdyż ustawicznie odmawiał różaniec. Promujący jego sylwetkę portal christusrex.org podaje, że z humorem wykonywał prace ślusarskie i stolarskie, prezentując często nieświadomym żartu, jak maszyna pozbawia go ręki³⁷. Pracowitość i inteligencja była również domeną żyjącego w XI wieku bł. Hermana z Reichenau, zwanego Chromym lub Kulawym. Sparaliżowany od dziecka, prawdopodobnie na skutek choroby Heinego-Medina, potrafił jako benedyktyński mnich rozwinąć swe zdolności matematyczne i muzyczne. Zawdzięczamy mu m.in. wprowadzenie podziału godziny na minuty oraz skomponowanie hymnów „Salve Regina”, „Alma Redemptoris” i „Veni Sancte Spiritus”³⁸. Wykonywane a capella utwory wraz z fonetyczną transkrypcją tekstu podlinkowują strony specjalistyczne, które podobny proceder stosują wobec

34 Por. *Genowefa Torres Morales*, en: C. Leonardi, A. Riccardi, G. Zarrì, *Diccionario de los Santos*, vol. I, Madrid-San Paulo 2000, p. 931.

35 Por. H. Gil, *Dwaj wielcy synowie polskiej ziemi*, „Karmel” 1990, nr 1, s. 47.

36 Por. W. Kluz, *Adam Chmielewski-Brat Albert*, Kraków 1975, s. 70.

37 Sz. T. Praśkiewicz, *Niepełnosprawni święci*, „Ateneum Kapłańskie” 2014, t. 163, z. 3, s. 444-445.

38 Por. W. Domański, *Hermanus Contractus*, w: *Encyklopedia muzyczna PWM*, t. 4, red. E. Dziekbowska, Kraków 1993, s. 194; C. Grajewski, *Błogosławiony Herman z Reinchau w tysiąclecie urodzin*, „Seminare” 2013, nr 33, s. 294.

maryjnych kontakcionów autorstwa św. Romana Melodosa. Jego poetycką twórczość spopularyzował w Kościele zachodnim Benedykt XVI³⁹. Czci na portalach hagiologicznych doznają również święci malarze Fra Angelico i Andriej Rublow oraz architekt Antonio Gaudi, którego proces informacyjny toczy się od 1992 roku⁴⁰. Zawieszane w blogosferze ich dzieła obdarzone są tekstami do osobistej medytacji oraz muzyką pomagającą w kontemplacji⁴¹. Pozytywne uczucia mają wzbudzać również miłosne listy świętych małżeństw, które krążą w sieci często z opisem prawie erotycznych doświadczeń. Najbardziej znane są autorstwa św. Joanny Beretty Molla i jej męża z okresu, gdy włoska lekarka podjęła decyzję o urodzeniu dziecka pomimo zagrożenia własnego życia⁴². Listy pisane przez Luigiego i Marię Quattrocchi, pierwsze małżeństwo beatyfikowane razem w 2001 roku, nacechowane są niezwykłą aurą czułości i namiętności nawet w chwili, gdy ich fizyczne zjednoczenie ustaje, a para składa ślub czystości⁴³. Za strony łamiące serce uchodzą hagiologiczne blogi poświęcone patronom o niezwyklej urodzie. Zawierają mnóstwo zdjęć, video instalacji, dźwiękowych prezentacji i sugestywnych sentencji, które mają zjednywać czcicieli i przekonywać ich do bardziej aktywnego życia duchowego. Najbardziej znane witryny prezentują biogramy francuskiej tercjarki Ève Lavallière, która była pierwszą aktorką uczesaną przez Antoniego Cierplikowskiego „na chłopczycę” oraz brazylijskiego kleroika Guido Schäffera, znanego przede wszystkim z miłości do surfowania⁴⁴. Odpowiedzią na spotęgowane przez Światowe Dni Młodzieży zainteresowanie świętością jest powstanie witryn opisujących wyniesionych na ołtarze w młodym wieku⁴⁵. Ich liczba sukcesywnie rośnie: tylko samych męczenników

39 Por. Benedykt XVI, *Mistrzowie duchowi. Ojcowie i pisarze pierwszego tysiąclecia*, Poznań 2009, s. 36-41.

40 Por. G. Bedouelle, *Fra Angelico i głoszenie Słowa poprzez piękno*, „W Drodze” 1999, nr 8, s. 16-21; M. Kitowska-Lysiak, „Niepewność drżąca, prosta jasność”, „Znak” 2001, nr 6, s. 117-123; W. Wencel, *Święci i grzesznicy*, „Nowe Państwo” 2002, nr 4, s. 51-53.

41 Platformy artystyczne zawierają m.in. blogi orp.gr, sophia-ntrekou.gr, voutsinasilias.blogspot.com. Por. A. Jerominek, *Wobec Świętej Trójcy z Andrzejem Rublowem*, „Pastores” 2012, nr 3, s. 83-89.

42 J. Swędrowski, ... *o świętych*, „Homo Dei” 2012, nr 3, s. 154. Opis korespondencji znajduje się w G.B. Molla, *Twoja wielka miłość pomoże mi być silną. Listy do męża*, Kraków 2002 oraz P. Molla, E. Guerriero, *Joanna, kobieta mężna*, Kraków 2003.

43 Por. L. Grygiel, *Świętość dwojga. Pierwsza błogosławiona para małżeńska*, Warszawa 2002, s. 13-14.

44 Por. A. Ball, *Współcześni święci. Żywoty i oblicza*, t. II, Gdańsk 1994, s. 451-458; S. Hołownia, *Święci codziennego użytku*, Kraków 2015, s. 190-195.

45 Wydzielone podstrony o tematyce hagiologicznej nakierowanej na promocję młodych świętych posiadają m.in. swkazimierz.mkw.pl, mswieci.wordpress.com, genfest2012.focolare.pl, biblioteka.natan.pl, bosko.pl. Por. Sz. T. Prażkiewicz, *Młodzi wiekiem, dojrzali duchem: sylwetki*

naliczono 120 przy wielkości całej populacji młodych wspomóżycieli obliczonej na ponad 230 osób⁴⁶. W gronie tym znajdują się znani patroni: bł. Imelda Lambertini, której dzieci pierwszokomunijne zawdzięczają pełne uczestnictwo w ofierze mszy św. po upływie ośmiu lat, św. Dominik Savio opiekujący się ministrantami czy św. Alojzy Gonzaga wspierający studentów, ale także święci wydobyli z zapomnienia przez dociekliwych czcicieli. Ich kult pobudzają niecodzienne inicjatywy jak odbywająca się w Polsce w 2007 roku peregrynacja trumny św. Dominika Savio z woskową podobizną świętego, którą rozreklamowały w sieci portale dominik.salezianie.pl oraz info.wiara.pl, pozwalając hagiofanom na śledzenie trasy przejazdu relikwii oraz zgłaszanie poprzez specjalną platformę komunikacji prośb i podziękowań do „małego giganta”⁴⁷. Wzrosło również zainteresowanie osobą św. Stanisława Kostki, gdy witryna DEON.pl zaczęła publikować komiks poświęcony jego osobie⁴⁸. Cechą tej publikacji obok nowoczesnej ikonografii było przekonanie czcicieli, że ich religijny idol opowiada swoim życiem znaną im historię o pasjach i odpowiedzialności za własne wybory⁴⁹. W kontekście służby i poświęcenia dla innych małych świadków wiary gromadzi na swoim blogu Marek Paweł Tomaszewski. Wśród nich jest popularna w gronie łódzkich harcerek druha Joanna Skwarczyńska, która zginęła w 1948 roku na jeziorze Gardno nie chcąc opuścić topiących się koleżanek⁵⁰. Za zmarłą w 1964 roku Wilnianką Joanną Krypajtis lobbuje na swoim blogu Szymon Hołownia. Mistyczka, która ostatnie lata życia spędziła na warszawskim Mokotowie, chorowała na zapalenie rdzenia kręgowego, była sparaliżowana i ślepa. Swoje cierpienia, których świadkami były setki odwiedzających ją osób, ofiarowywała za Kościół i odbywający się ówczesnie Sobór Watykański II⁵¹.

niektórych dawnych i współczesnych młodych świętych Kościoła, „Ateneum Kapłańskie” 2016, t.167, z.1, s. 30.

- 46 Badania w tej materii prowadzili Kajetan Rajski z Pawłem Tomaszewskim oraz Regina Przyłucka. Por. K. Rajski, M.P. Tomaszewski, *Młodzi świadkowie wiary*, Tarnów 2009; R. Przyłucka, *Święci, choć młodzi*, Kraków 2014.
- 47 Por. Sz. T. Prażkiewicz, *Młodzi wiekiem, dojrzały duchem: sylwetki niektórych dawnych i współczesnych młodych świętych Kościoła*, „Ateneum Kapłańskie” 2016, t.167, z.1, s. 32.
- 48 Popularyzację rebrandingowego wizerunku świętego prowadzono poprzez stronę komiksu: <http://kostka.deon.pl> oraz za pośrednictwem katolickich witryn sprzedażowych jak <https://www.gildia.pl/komiksy/>, odnotowując sukcesywny wzrost odsłon i polubień.
- 49 J. Swędrowski, ... *o świętych*, „Homo Dei” 2012, nr 3, s. 155.
- 50 Por. *Druha Joanna Skwarczyńska (1935-1948)*, w: *Chrześcijaństwo*, t. IX, red. B. Bejze, Warszawa 1982, s. 237, 297.
- 51 S. Hołownia, *Święci codziennego użytku*, Kraków 2015, s. 31-35.

Podsumowanie

Kult świętych wkroczył do wirtualnego świata niezwykle szybko i zdominował inne narracje na temat wiary i życia duchowego. Dogmaty Kościoła uległy spłaszczeniu wobec oczekiwań nowej religijności, która w sposób bardziej humanistyczny przekazuje prawdy o świętych obcowaniu. Protestantyzacji hagiologii towarzyszy oczekiwanie na większe otwarcie wobec niekanonicznych wspomóżycieli, tych, co do których objawiono przekonanie, że są w niebie reprezentantami nowych duchowych potrzeb. Czciociele zaczęli nie tylko poszukiwać w sieci informacji na temat ulubionych patronów, ściągać na elektroniczne nośniki modlitwy oraz specjalnie spreparowaną na potrzeby nowego kultu ikonografię, ale także budować e-wspólnotę. Przenosi ona z sieci do realu nową obrzędowość i wzmacnia te praktyki, które rodzą się spontanicznie w związku z coraz liczniejszą grupą potencjalnych kandydatów do wyniesienia na ołtarze. Uwydatnia się przy tym tendencja do sakralizacji osób jednym kliknięciem, co obok postępującej laicyzacji zagraża trwałości kościelnej narracji. Od jej siły będzie zależeć przyszłość wirtualnej hagiologii. Albo Kościół w obawie utraty wpływu na wiernych będzie prowadził dialog na temat obcowania świętych z wirtualnymi czcicielami, np. poprzez specjalnie nakierowane na nich sieciowe duszpasterstwo, albo będzie marginalizowany.

BIBLIOGRAFIA

- BORKIEWICZ Izydor. 1972. „Sposoby i granice szerzenia kultu sług Bożych”. *Prawo Kanoniczne* 15/1-2:327-341.
- BUNT R. Gary. 2004. *Rip. Burn. Pray: Islamic Expression Online*, W: *Religion Online: Finding Faith on the Internet*, D.E. Cowan, L.L. Dawson (ed.), 123-134. New York:
- CONNELLY Louise. 2013. *Virtual Buddhism: Buddhist ritual in Second Life*, W: *Digital religion: understanding religious practice in new media worlds*, H.A. Campbell (ed.), 128-135. New York: Routledge.
- DAWSON L. Lorne. 2005. *The Mediation of Religious Experience in Cyberspace*, W: *Religion in Cyberspace*, M. Hojsgaard, M. Warburg (ed.), 15-37. London: Routledge.
- GÓRNY Andrzej, ZYGMUNT Agata. 2010. „Internet wobec tradycji religijnych: wsparcie czy zagrożenie?”. *Societas Communitas* 1: 57-78.
- GÓRNY Andrzej. 2007. *Galaktyka Internetu. Globalny obszar nowych form religijności*, W: *Religia i religijność w warunkach globalizacji*, M. Libiszowska-Zóltkowska (red.), 419-434. Kraków: Wydawnictwo NOMOS.

- HELLAND Christopher. 2000. *Online Religion/Religion Online and Virtual Communitas*, W: *Religion on the Internet: Research Prospects and Promises*, J.K. Hadden, D.E. Cowan (ed.), 205-224. New York: Facts on File.
- HELLAND Christopher. 2007. Hinduism on the Internet, W: *The Encyclopedia of Hinduism*, D. Cush, C. Robinson, M. York (ed.), 376-378. New York: Routledge.
- HELLAND Christopher. 2013. *Ritual*, W: *Digital religion: understanding religious practice in new media worlds*, H.A. Campbell (ed.), 25-40. New York: Routledge.
- HOŁOWNIA Szymon. 2015. *Święci codziennego użytku*. Kraków: Wydawnictwo ZNAK.
- JONVEAUX Isabelle. 2015. „Virtuality as a Religious Category? Continuity and Discontinuity Between Online and Offline Catholic Monasteries”. *Heidelberg Journal of Religions on the Internet* 8: 28-41.
- KIŻEWSKA A. 2013. *Internet jako czynnik kształtujący przemiany życia religijnego młodych*, W: *Religia i Kościół w świadomości katolików świeckich w Polsce i w Niemczech. Kontynuacja czy zmiana nastawienia?*, J. Baniak (red.), 139-154. Poznań: Wydawnictwo Naukowe Wydziału Nauk Społecznych UAM w Poznaniu.
- KOCIKOWSKI Michał, PIĘTOWSKI Tomasz. 2011. „Pokolenie cyfrowe w Kościele”, *Znak* 9: 70-76.
- MARIANŃSKI Janusz. 2010. „Religijność młodzieży polskiej w procesie przemian”, *Zeszyty Naukowe KUL* 2: 39-61.
- MISZTAŁ Henryk. 2013. *Świętych kult. W Kościele katolickim*, W: *Encyklopedia Katolicka*, t. XIX, E. Gigilewicz (red.), 417-418. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- NOWAK Jacek. 2012. „Historia kalendarza liturgicznego”, *Liturgia Sacra* 1: 127-137.
- NOWAK Marcin. 2011. „Sacrum na kliknięcie?”, *Znak* 11: 62-66.
- ORSI A. Robert. 2005. *Two Aspects of One Life*, W: *Between Heaven and Earth: The Religious Worlds People Make and the Scholars Who Study Them*, R.A. Orsi (ed.), 110-145. Princeton: Princeton University Press.
- PAULUS VI. 1965. „Constitutio dogmatica de Ecclesia *Lumen Gentium*”. *Acta Apostolicae Sedis* 57: 5-71
- PLUKARSKA Paula. 2011. „Religijny Internet w Polsce-hierarchiczny i interaktywny? Kościół 2.0”. *Znak* 9: 66-69.
- PRASKIEWICZ T. Szczepan. 2014. „Niepełnosprawni święci”. *Ateneum Kapłańskie* 163/3, s. 435-446.
- PRASKIEWICZ T. Szczepan. 2016. „Młodzi wiekiem, dojrzałym duchem: sylwetki niektórych dawnych i współczesnych młodych świętych Kościoła”. *Ateneum Kapłańskie* 167/1: 30-38.

- SIEROCKI Radosław. 2006. *Czy możliwa jest modlitwa przez Internet?*, W: *Oblicza Internetu. Internet w przestrzeni komunikacyjnej XXI wieku*, M. Sołkowski (red.), 155-165. Elbląg: Wydawnictwo PWSZ w Elblągu.
- SIUDA Piotr. 2010. *Cyberreligia – powstanie religijnych społeczności wirtualnych*, W: *Com.unikowanie w zmieniającym się społeczeństwie*, M. Niezgoda, M. Świątkiewicz-Mośny, A. Wagner (red.), 284-293. Kraków: Wydawnictwo NOMOS.
- SWĘDROWSKI Jerzy. 2012. „... o świętych”. *Homo Dei* 3:151-156.
- TAYLOR Charles. 2007. *A Secular Age*. London: Harvard University Press.
- ZAKAR M. Susan, KAUFMANN Y.B. Dovid. 1998. *Judaism Online: Confronting Spirituality on the Internet*. Jerusalem: Jason Aronson.

Zasoby internetowe:

- <http://adonai.pl/swieci/>
<http://biblioteka.natan.pl/swieci-wielkie-postacie.html>
<http://catholicsaints.info/alphabetical-list/>
<http://es.catholic.net/op/santoral/>
<http://genfest2012.focolare.pl/>
<http://webcatholiccodejavier.org/>
<http://www.bosko.pl/wiara/swieci>
<http://www.catholic.org/saints/>
<http://www.crisismagazine.com/1993/public-arguments-saint-thomas-more>
<http://www.crisismagazine.com/2012/st-hildegard-of-bingen-a-visionary-for-all-time>
<http://www.crisismagazine.com/2012/sts-perpetua-and-felicity>
<http://www.crisismagazine.com/2013/the-first-catholic-feminist>
<http://www.crisismagazine.com/2013/the-magnanimity-and-humility-of-st-ignatius-loyola>
<http://www.crisismagazine.com/2015/st-josemaria-escriva-the-saint-of-ordinary-life>
<http://www.crisismagazine.com/2016/memories-mother-canonization-saint-teresa-calcutta>
http://www.heiligen.net/patronaten_allepat.php
<http://www.katholisch.de/video/14656-unsere-besten-heilige>
<http://www.katholisch.de/video/7812-von-martyrern-und-heiligen>
<http://www.katolik.pl/swieci--swiatobliwi,0,855,1,cz.html>
<http://www.orp.gr/>
<http://www.patheos.com/blogs/anxiousbench/2017/10/devotion-luther-saints/>
<http://www.patheos.com/blogs/divinewedgie/2017/11/01/repost-politics-saints-day/>
<http://www.patheos.com/blogs/fumblingtowardgrace/2017/07/28/litany-nfp-saints/>

<http://www.patheos.com/blogs/monkeymind/2017/08/thinking-saints-jonathan-daniels-ruby-sales.html>
<http://www.santiebeati.it/>
<http://www.siticattolici.it/>
<http://www.sophia-ntrekou.gr/>
<http://www.swkazimierz.mkw.pl/tag/mlodzi-swieci/>
<http://zapytaj.wiara.pl/Swieci>
<https://forums.catholic.com/t/who-is-your-patron-saint/457878>
<https://mswieci.wordpress.com/biografie/>
<https://www.brewiarz.katolik.pl/czytelnia/swieci/daty.php3>
<https://www.deon.pl/religia/duchowosc-i-wiara/zycie-i-wiara/art,1941,10-najskuteczniejszych-swiatych-oredownikow.html>
<https://www.deon.pl/religia/duchowosc-i-wiara/zycie-i-wiara/art,4289,prywatni-swieci-zrob-sobie-patrona.html>
<https://www.deon.pl/twoj-swiety/>
<https://www.firstthings.com/blogs/firstthoughts/2016/09/mother-teresas-inspiration-day-and-ours>
<https://www.firstthings.com/web-exclusives/2015/05/doctrinx-teresa-a-churchly-theologian>
<https://www.firstthings.com/web-exclusives/2015/07/what-romeros-beatification-means>
<https://www.firstthings.com/web-exclusives/2015/10/a-family-of-saints>
<https://www.firstthings.com/web-exclusives/2017/08/mother-seton-and-the-american-crisis>
<https://www.gildia.pl/komiksy/>
<https://www.sqpn.com/>

Katarzyna Jarkiewicz – dr, adiunkt w Instytucie Kulturoznawstwa Akademii Ignatianum w Krakowie, historyk i antropolog kultury, badacz mentalności religijnej społeczeństwa polskiego, autor m.in. *Pamięć jako religia. Obecność religijności kresowej w katolicyzmie polskim* (2013), *Katolicyzm eventowy w Polsce* (2014), *Sakralność i profaniczność obrazka religijnego. Wokół problemów oddziaływania Kościoła na sferę wytwórczości dewocyjnej* (2015), *Medialne oblicze Kościoła. Dyskurs wokół polskiego dziennikarstwa katolickiego* (2015).

Peter Mikuláš

Constantine the Philosopher University in Nitra, Slovakia
pmikulas@ukf.sk

Oľga Chalányová

Constantine the Philosopher University in Nitra, Slovakia
chalanyovao@gmail.com

Microcelebrity and Digital Media

ABSTRACT:

The paper deals with the phenomenon of microcelebrity as a transformation of celebrity culture stimulated by an evolution in the media. Digitalization and technological convergence enforced possibilities of self-presentation of individuals online. Most often this category includes bloggers and vloggers, who use their online contributions to gain online fame, or so called microfame and aspire to celebrity status. These personalities are important not only for media, but they are also marketing phenomena associated with a number of innovations in the process of interaction with the target groups.

KEYWORDS: microcelebrity, microfame, online celebrity, digital media, marketing

STRESZCZENIE:

Microcelebryci a media cyfrowe

Praca dotyczy zjawiska mikrocelebrity jako transformacji w płaszczyźnie kultury celebrytów stymulowanej rozwojem mediów. Digitalizacja i technologiczna konwergencja wspomagają możliwości autoprezentacji osób online. Najczęściej jest to grupa blogerów czy vlogerów, którzy zyskują w ten sposób sławę online, ewentualnie mikroslawę i aspirują do statusu gwiazdy. Osobistości te reprezentują nie tylko

medialne, ale również marketingowe fenomeny związane z dużą ilością innowacji w procesie interakcji z grupami docelowymi.

SŁOWA KLUCZOWE: mikrocelebryta, mikroślawka, celebryta w internecie, media cyfrowe, marketing

Introduction

Celebrities as a specific subject of the media and marketing communication have become really widespread, constantly progressing and developing phenomenon. The development of various forms of communication transfer and interaction with customers moves from traditional media to the new or online media. This evolution supports the transfer of „traditional“ ways of communication to the forms using the newest digital technologies. Accordingly, we can point to transformation and innovation in a field of celebrity endorsement. This progress is also reflected in many fields of celebrities' occurrence, eg. in the celebrity culture which is modified as a result of continual development of media as well as digitalization. So called online celebrities, digital celebrities or online social media influencers can be generally labeled as microcelebrities. This type of celebrities represents the last and current modification of the celebrity concept. Until now, this phenomenon has been analyzed only by a few studies and scientific papers, which motivated us to prepare the study focused on theoretical and practical determination of phenomenon of the microcelebrities in the age of digital media.

The Genesis of Celebrity Culture: from the beginning of the celebrity worship to microcelebrities

Many concepts associate culture of celebrities directly with a cult of celebrity.¹ According to relevant authors (eg. Lawrence, 2009; Harland, Moser, 2008) it has a social roots, as these famous and well known people represent a way of entertainment and they also work as sources of inspiration for various social discussions. Rojek (2001) explains the importance

1 According to Harland and Moser, the formation of celebrity cult is the result of fragmentation of religious and the faith, which creates new worship culture focusing on celebrity. Celebrities become real and “accessible” idols. Authors believe, that the basic essence of this concept lies in human DNA: “We were created for worship”(2008, p. 46).

of popular people to ordinary people's lives on the background of political and ideological exchange within the shared content. For traditional media, celebrities pose as a vehicle of humanization and dramatization of presented emotions.²

The interest in the lives of celebrities is connected with the era of mass media rise entitled as Graphic Revolution (Boorstin, 1992). Boorstin also emphasizes that the expansion of celebrity culture has begun in the 20's of 20th century (*ibid.*, 1992), when a massive improvement/development of popular magazines had started and people focused their attention to entertainment and sport personalities (McQuail, 2009). Technological and social development of society supported the spread of information, thus the gossip columns in newspapers have step by step transformed into whole magazines. Nevertheless, the press was not the only mass medium of this decade, because really important role was achieved also by broadcasting media, radio, television and a few decades later also by new media and multimedia. This development is so far culminating by the internet, however it is necessary to emphasize that each new platform presented a step to continuing celebrity cult development and extension.

The Cambridge Dictionary explanation of the term celebrity underlines the shift in perception of celebrities from national or cultural significant personalities to people achieving their success through media presence. Moreover, celebrity is understood as a person mostly known and popular in a field of entertainment industry (Cambridge Dictionary, 2016). According to Jeffreys and Allatson (2015), contemporary celebrities have (thanks to broadcasting media) wide possibilities for their presentation, and this fact is crucial for their global popularity. The most modern media dispose huge potential for communication and self-presentation and they offer the opportunity to target the audience, so that the communication is effectively directed with the increase of its impact. In this perspective, contemporary famous personalities can use a wide scale of mass media, traditional or new ones, such as social media represented also by social networking sites. Jeffreys and Allatson (2015, p. 6) add that contemporary celebrity production is considered as commercially coordinated media process. Celebrity is nothing more than a commodity with a number of social functions. Authors also suggest that this trend is especially common in western cultures, as these personalities impersonate values reflected in the way of western people's thinking (*ibid.*, 2015).

2 Rojek consider celebrities as cultural fabrications, because they appear to be intimate and spontaneous; however they are mediated through the attraction (Rojek, 2001, p. 10).

In its early days, celebrity culture has formed mostly by presentation of some personalities in privileged places under specific circumstances: theater stage, acting in film or in radio, or, little bit later, by acting in television. Nowadays, this phenomenon dramatically increases and individuals can gain their fame, popularity and cognition even from their own homes, by using their online presentations. This development has supported formation of new celebrity category – online celebrities.

In general, media produce more and more new forms taking part in production and promotion of traditional media celebrities, but also pseudo-celebrities³ and, finally, they create non-traditional fame seekers, such as online based ones. In light of the current status of social networking phenomenon of pseudo-celebrities, Stratton confirms that the basis of achieving happiness, successes and fame means „ ... to be at the right time in the right YouTube Video“ (2010, p. 57). This idea suggests the increasing importance of the internet and new media in process of formation and representation of celebrities, because the last development shows significant social increase of interest in the internet stars.

Microcelebrities, or bloggers, vloggers and youtubers, produce online messages that gain attention of public. Particularly they are famous in younger age cohorts, eg. adolescents. Their popularity supported with a nature of online media environment transforms themselves into a specific kind of celebrities. The online success is determined by number of web site visitors, video views or number of subscribers. Microcelebrity (Sorgatz, 2008) is often connected with term of social media influencer (Harris, 2015; Kuchler and Bond, 2015; Freberg et al., 2011). Terms of microcelebrity and microfame used by Sorgatz should be considered as a chain between the two important phenomena – celebrity and social media influencer (Leslie, 2011; Rojek, 2001). Consequently, microfame is a specific form of fame achieved through opportunities of the internet and microcelebrity is an individual who achieved microfame by his/her talent, charisma, presentation and online skills.

Celebrities in a digital media

One of the important steps in the evolution of the internet is the increase of social media platforms that allows internet users to collaborate, communicate, and publish authentic content in the form of blogs, videos, Wikipedia contributions, reviews and photos (Boyd, Ellison, 2007). The advancing

3 This personalities represent an individual category of celebrities called celotoids (Rojek, 2001).

development in the possibilities of the internet and its various platforms allows literary every part of social life to be lived not only offline, but also online, which is supported by almost immediate and continuous ability of internet services to communicate without time and space barriers, and with the addition of many other aspects of communication, such as photos, videos or interlinks to other sites.

Designation of social networking site mainly refers to web application allowing users to place and share content. In accordance with Popesku we consider Facebook, Twitter, YouTube, Google+, Pinterest, Instagram, Foursquare and Flickr to be the most important services (Popesku, 2014). According to Kaplan and Haenlein (2010), social networking services can be classified into the six categories: social networks, blogs, virtual social worlds, collaborative projects, content communities and virtual gamer worlds. Category of social media presents an extensive set of media associating, developing and promoting communication between people, or more specifically registered users, so this whole group bears predispositions of celebrity production emerging in the online environment.

Opportunities associated with the development of online communication unquestionably bring new impulses to the celebrity culture, by encouraging faster, easier and more massive production of global celebrities. The significance and the expansion of the phenomenon of social media influencers ignited also an attention of digital media professionals. The results of original study have shown the existence of three stages of social media influencers' evolution, namely: Newbies, Rising Stars and Socialites (Yahoo, 2016). The difference between the various stages relates to the construction of personal brands, in the form and type of activities carried out as well as scale of efforts to build partnerships with other brands. More concrete description can be found in Table 2.

Newbies	Rising Stars	Socialites
Building of followers' and subscribers' base	Fresh definition of own personal brand	Peculiar brand created and launched
Improving of skills and abilities	Effective exposing of personal brand	Active participation on the monetization of personal brand
Constantly gathering feedback	Efforts to monetize the brand (not on the priority level)	Constantly monitoring opportunities for collaboration with brands

Table 1. Dimensions of social media influencers' development (adaptation of Yahoo, 2016 by authors)

Importance of influencers on social media lies precisely in direct communication with the target audience. WOM (word of mouth) marketing which is in a center of social media is considered to be one of the most effective tools of marketing communications (Grimes, 2012). Recommendations from friends, acquaintances and family members are among the most credible source of product information. According to Nielsen's Global Trust in Advertising Report (2012), recommendations from people someone knows and consumer opinions posted online belong to the most trustful forms of contemporary advertising. Persons, whose preferences, attitudes and opinions are important for shaping purchasing decisions and consumer behavior, are called influential authorities. Business Dictionary defines them by power to change purchasing behavior, based on their own authority, knowledge, position or relationship. In the level of consumers' typology we can talk about members of reference groups, as well as peers (Business Dictionary, 2016). Similarly, influential authority are defined by the Intuitive Cialdini Influencers' Credibility Test consisting of two items: (1) Does the person have authority to speak on the subject? (2) How trustworthy are they likely to be? Do they have a vested interest? (Brown, Hayes, 2008). Marketing reflection of influencers is offered by the Augure company findings. According to them, influencers are individuals able to make a profit and produce a reaction in the framework of discourse on particular subjects, and their advantage lies in sufficiently large base of followers with significant participation in communication (emarketer, 2015).

Microfame: synergy of online environment and popularity of personality

Growing amount of online communities and opportunities arising under the label of social media bring a unique opportunity for self-presentation. In this framework, the individual gets into public awareness by number of activities: blogging, vlogging, or wide range of content creation in popular social networking services such as Facebook or Twitter.

The success of this phenomenon undoubtedly lies in the predilection of young people in self-presentation, which is due to previously described development becoming easier. According to concept of social media by García, Daly and Sanchez-Cabezudo (2016), the basic attributes of this directness of communication are as follows: directness, delayed feedback and disperse characteristics of the recipient. These attributes are supported by technologies optimizing interactive nature of the communication.

The implication of this transformation lies in the fact that traditional media institutions are no longer essential communications centers and distribution channels necessary for achieving individual fame, but they are gradually replaced by online digital platforms. This modification is heading to the formation of a new definition of fame based on disparity between incoming and outgoing attention (Shirky, 2009, p. 91).

A term of microfame refers to a characteristic form of fame enabled by the internet. Contrary to traditional ways of fame, microfame is not based on mass popularity, but the reputation and well-known position in the smaller, but more interconnected groups of recipients, readers, fans, followers or subscribers. According to Sorgatz, the mitigation gap between the position of celebrities and their supporters is becoming one of the essential expressions of microfame (2008).

Engaging of social media influencers in marketing communications is foreseeable result of their popularity. There's a lot of evidence available, let us briefly present several examples of endorsing banking institutions by Slovak youtubers. One of the strongest domestic banks, Slovenská sporiteľňa, engaged well-known youtuber GoGo⁴ to promote a product titled "Space", which was specifically targeted on young and independent people. Another example is the cooperation between others leading Slovak youtubers (Expl0ited, Moma, Asimister and Matúš) and Tatra banka, again in the product category of youth banking accounts "Tatra academy".

Significance of microcelebrities or social media influencers is highlighted by opening topics that are irrelevant to them at the first sight, but actually having cultural, national or social relevance. According to Mikušovič, youtubers (besides their own topics) pay attention to political, cultural and health issues such as the issue of the Roma, increasing eating problems among children, bullying classmates, etc. (2016). That is why we believe that the importance of microcelebrities is higher than it could look like from a first sight, as they can effectively communicate even serious matters to the young age segments. However, a majority of youtubers launched their online careers by gaming videos, called Let's play, which, according to Mikušovič still form the mainstream in this area. As the author points out, over time, portfolio expanded their own talk shows and sketches, and even one-man shows and standup comedies.

4 In 2016, Gogo produced the most watched video out of all Slovak youtubers, while 3 other of his videos were in TOP 5 (Mikušovič, 2016).



Figure 1: Gogo Man TV : Nepochovajme Slovensko (Let's do not bury Slovakia).

Source: <https://www.youtube.com/watch?v=Edf11ErUO0E>

In particular, topics related to politics are kind of sensitive for young people. Contemporary studies point to the decrease of interest in politics leading to decreasing voting percentage of young people in Slovakia (see Polačková, 2012). Engagement of microcelebrities is a promising way to overcome ignorance of political discourse by young age groups. In Slovakia, one can find several examples where the successful youtubers showed public interest on the politics. For example, already mentioned youtuber Gogo created a music video prior March parliamentary elections titled *Nepochovajme Slovensko (Let's do not bury Slovakia)* (Figure 1), which had more than 294 thousand views.

Conclusions

According to Lenhart (Lenhart, 2015), expansion and success of online personalities can be inferred from the outflow of adolescents from traditional media, and their adherence to the digital media. This situation resulted in transformation of celebrities and their shift to the online media, where they interact and communicate with their fans and general audience.

The internet is not only the place where online celebrities come alive, moreover, it is still more and more attractive and effective communication tool for traditional media personalities. Digitalization and customer accommodation to opportunities and advantages of digital media have resulted in formation of on-line generation of consumers (Vrabec, 2009). This transformation has supported the stable position of social media influencers in genuine concept of celebrity culture. For now, the microfame

and microcelebrities are rarely discussed phenomena, though their media and marketing importance is increasing.

As we point in the paper, online celebrities represent high prospective tool for commercial companies as well as for non-profit organizations. Marketers should use their benefits by aiming primarily at adolescents who spend lots of their time online and thus they are typical readers, followers or subscribers of famous online personalities. We can suppose that transformation of celebrity culture caused by digitalization has started the era of new celebrity of endorsement practice.

BIBLIOGRAPHY

- BOORSTIN, Daniel. 1992. *The Image: A Guide to Pseudo-Events in America*. New York : Vintage Books.
- BOYD, Danah; ELLISON, Nicole, B. 2007. "Social network sites: Definition, history, and scholarship". *Journal of Computer-Mediated Communication*. 13/1: 210-230.
- BROWN, Duncan, HAYES, Nick. 2008. *Influencer Marketing. Who Really Influences Your Customers?* Oxford : Elsevier Ltd..
- Business Dictionary. 2016. *Businessdictionary. Influencers*. [Online] WebFinance, Inc., 2016. [cit: 31.08.2016.] www.businessdictionary.com/definition/influencers.html.
- GARCÍA, Del Fresno, Miguel; DALY, Alan, J. and SÁNCHEZ-CABEZUDO, Sagrario, Segado. 2016. *Identifying the new Influencers in the Internet Era: Social Media and Social Network Analysis*. www.reis.cis.es. [Online] 2016. [cit: 11.01.2017.] http://www.reis.cis.es/REIS/PDF/REIS_153_02_ENGLISH1452168193739.pdf. ISSN 0210-5233.
- Cambridge Dictionary. 2016. *Endorsement*. [dictionary.cambridge – web site](http://dictionary.cambridge.org/dictionary/english/endorsement). [Online] Cambridge University Press, 2016. [cit: 28.11.2016.] <http://dictionary.cambridge.org/dictionary/english/endorsement>.
- Emarketer. 2015. www.emarketer.com. *Marketers Paid Up with Influencers – and It Works. Content creation, promotion the leading tactics for influencer engagement*. [Online] eMarketer Inc., 9.07.2015. [cit: 31.08.2016.] www.emarketer.com/Article/Marketers-Pair-Up-with-Influencersand-Works/1012709.
- FREBERG, Karen et al., 2011. "Who are the social media influencers? Study of public perceptions of personality". *Public Relations Review*. 37/1: 90-92.
- GRIMES, Marisa. 2012. *Nielsen.com. Nielsen : Global Consumer's Trust in 'earned' Advertising grows in Importance*. [Online] The Nielsen Company, 04.10.2012. [cit: 31.08.2016.] www.nielsen.com/us/en/press-room/2012/nielsen-global-consumers-trust-in-earned-advertising-grows.html.

- HARLAND, Mike; MOSER, Stan. 2008. Seven words of worship. The Key to a Lifetime of Experiencing GOD. Nashville : B & H Publishing Group.
- HARRIS, Aleesha. 2015. Weekend Extra: The rise of online influencers. *vancouver.sun.com*. [Online] Postmedia Network, 06.05.2015. [cit: 11.08.2016.] <http://www.vancouver.sun.com/technology/Weekend+Extra+rise+online+influencers/11112588/story.html>.
- JEFFREYS, Elaine; ALLATSON, Paul. 2015. Celebrity Philanthropy. Chicago : Intellect Ltd..
- KAPLAN, Anders M. and HAENLEIN, Michael. 2010. "Users of the world, unite! The challenges and opportunities of Social Media". *Business Horizons*. 53/ 1: 59-68.
- KUCHLER, Hannah; BOND, Shannon. 2015. Advertisers ride wave of social media influencers. *ft.com*. [Online] The Financial Times Ltd.,, 06.01.2015. [cit: 10.08.2016.] <https://www.ft.com/content/cffd04ba-8256-11e4-a9bb-00144feabdc0>.
- LAWRENCE, Cooper. 2009. The Cult of Celebrity. What Our Fascination with the Stars Reveals About Us. Guilford : Skirt.
- LENHART, Amanda. 2015. Teen, Social Media and Technology Overview. *pewinternet.org*. [Online] Pew Research Center, 09.04.2015. [Cit: 09.01.2017.] <http://www.pewinternet.org/2015/04/09/teens-social-media-technology-2015/>.
- LESLIE, Larry, Z. 2011. Celebrity in the 21st Century: a reference handbook. Santa Barbara : ABC-CLIO, LLC.
- MCQUAIL, Denis. 2009. Úvod do teorie masové komunikace. 4th Edition. Praha : Portál.
- MIKUŠOVIČ, Dušan. 2016. Youtuberi sú pre nás stále iný svet, ale pochopili sme, že rozum. *dennikn.sk*. [Online] N Press s.r.o., 29.12.2016. [cit: 08.01.2017.] <https://dennikn.sk/644328/youtuberi-su-pre-nas-stale-iny-svet-ale-pochopili-sme-ze-rozumeju-mladym/>.
- NIELSEN. 2012. Global Trust in Advertising report. [Online] [cit: 08.05.2016.] <http://www.nielsen.com/us/en/insights/news/2012/consumer-trust-in-online-social-and-mobile-advertising-grows.html>
- POLAČKOVÁ, A.: Diskurz o vzťahu: politika – mládež. In: DUDINSKÁ I. – DANČIŠIN V. (eds.): Kríza v politike – politika v kríze? 2012, s. 380-388. [Online] 2012. [cit: 31.08.2016.] <http://www.pulib.sk/web/kniznica/elpub/dokument/DudinskaI>.
- POPESKU, Jovan. 2014. Social media as a tool of destination marketing organizations. [Online] 2014. [cit: 2. September 2016.] <http://portal.sinteza.singidunum.ac.rs/Media/files/2014/715-721.pdf>.
- ROJEK, Chris. 2001. Celebrity. London : Reaktion Books Ltd..
- SHIRKY, Clay. 2008. Here Comes Everybody. The Power of Organizing Without Organizations. London : Penguin Group.
- SORGATZ, Rex. 2008. The Microfame Game. [Online] New York Media LLC, 17. 06 2008. [cit: 12.08.2016.] <http://nymag.com/news/media/47958/>.

- STRATTON, Gary, David. 2010. Paparazzi in the Hands of an Angry God: Jonathan Edwards, George Whitefield, and the Birth of American Celebrity Culture. *theotherjournal.com*. [Online] *The Other Journal*, 23.10.2010. [cit: 31.12.2016.] <http://theotherjournal.com/2010/10/23/paparazzi-in-the-hands-of-an-angry-god-jonathan-edwards-george-whitefield-and-the-birth-of-american-celebrity-culture/>.
- SWERDLOW, Marleen, R.; SWERDLOW, Robert, A. 2003. Celebrity endorsers: spokesperson selection criteria and case examples of FREDD. *The Free Library*. [Online] 01.07.2003. [cit: 11.08.2016.] <http://www.thefree-library.com/Celebrity+endorsers%3A+spokesperson+selection+criteria+and+case...-a0166751773>.
- VRABEC, Norbert. 2009. On-line generácia: informácie, komunikácia a digitálna participácia mládeže v informačnej spoločnosti. *iuventa.sk*. [Online] 2009. [cit: 08.01.2017.] https://www.iuventa.sk/files/documents/7_vyskummladeze/spravy/davm027/on_line_generacia_publicacia.pdf.
- Yahoo. 2016. Unlocking Influencer Marketing. [Online] 2016. [cit: 31.08.2016.] <https://advertising.yahoo.com/Insights/UNLOCK-INFLUENCER-MARKETING.html>.

Peter Mikuláš – doc. PhD, professionally deals with the marketing aspects of celebrity culture, especially with the celebrity endorsement. Another part of his research field deals with the creation and analysis of new genres in audiovisual media, including reality TV. His works were published in the USA, Germany, France, Denmark, Poland and other countries.

Oľga Chalányová – post-gradual student at the Department of Mass Media Communication and Advertising, Faculty of Arts, Constantine the Philosopher University in Nitra, Slovakia. In her scope of research she focuses on celebrities as cultural and marketing phenomenon. She also deals with social media as a self-presenting digital marketing tool.

Anna Bogatyńska-Kucharska

Akademia Ignatianum w Krakowie
anna.bogatynska-kucharska@ignatianum.edu.pl

Mixed Marriages' Cultural Adaptation and Spouses' Cultural Identity Based on the Research in Poland

ABSTRACT

Article presents some research's results on cultural adaptation of mixed marriages in Poland. It uses model of cultural adaptation created by Berry. The results show that the most frequent cultural adaptation strategy among researched mixed marriages couples is integration. However the bicultural identity does not follow the chosen acculturation strategy.

KEYWORDS: cultural adaptation, acculturation strategies, cultural identity, mixed marriages

STRESZCZENIE

Adaptacja kulturowa małżeństw mieszanych i tożsamość kulturowa małżonków na podstawie badań przeprowadzonych w Polsce

Artykuł przedstawia wybrane wyniki badań adaptacji kulturowej małżeństw mieszanych w Polsce. Badanie opiera się na modelu adaptacji kulturowej Berry'ego. Najczęściej wybieraną przez badanych strategią akulturacyjną jest integracja. Jednak tożsamość dwukulturowa pojawia się wśród badanych tylko w kilku przypadkach.

SŁOWA KLUCZOWE: adaptacja kulturowa, strategie akulturacyjne, tożsamość kulturowa, małżeństwa mieszane.

Introduction

Since 1990 among immigrants¹ there are about 30% of people at the age between 20 and 39 and single people are second in a number of immigrants.² Since early 90's in Poland every year about 3000 to 4000 mixed marriages has been married, which is about 1,5 to 2% of all married in Poland every year.³ It is a tendency that Polish women much oftener than Polish men decide to get marry with a foreigner or a person from the other cultural background.⁴

As we could expect, leaving one's homeland results in plenty of problems, beginning with gaining permission for residence, permission for work in a new country and last but not least dealing with challenges of psychological adaptation and cultural identity.

The aim of my research was to describe a process of cultural adaptation among culturally mixed marriages.⁵

Theoretical outline

Firstly, I would like to explain the basic concepts: as a foreigner I treat every person, whose country of origin is not Poland, no matter if she/he has Polish citizenship.

Cultural adaptation, called also acculturation is a process of direct, continuous, permanent contact between at least two different cultures, which results in some changes in the cultural or psychological phenomena among the people in contact. We have to distinguish between cultural adaptation as a process and sociocultural and psychological adaptation

1 Immigrants are people of other than Poland country of origin coming to Poland.

2 Compare: KĘPIŃSKA E., OKÓLSKI M. 2002. *Recent trends in international migration. Poland 2002*, Prace Migracyjne 48, p. 44.

3 Compare: ibidem; RZĄDOWA RADA LUDNOŚCIOWA. 2016. *Sytuacja demograficzna Polski Raport 2014-2015*: <http://bip.stat.gov.pl/organizacja-statystyki-publicznej/rzadowa-rada-ludnosciowa/publikacje-rzadowej-rady-ludnosciowej/> p.103-106 (downloaded: 13.12.2016).

4 RZĄDOWA RADA LUDNOŚCIOWA. 2016. p. 103

5 By culturally mixed marriages I mean that one spouse's country of origin is Poland and the other is not Poland.

that are states, which means that they are relatively stable and can be achieved after some time. Whenever I use a term “adaptation” I mean the state of adaptation, so either sociocultural or psychological adaptation. Whenever I mean acculturation I use a word “cultural adaptation” which means a process.⁶

Sociocultural adaptation as the state is a set of external psychological outcomes that link individuals to their new context, including their ability to deal with daily problems.⁷ In my research there are following indicators of sociocultural adaptation: satisfactory family relations, satisfying job, social contacts providing psychological support, possibilities for religious practice, good command of language, which enables everyday communication.

Psychological adaptation is a set of internal outcomes. There are also following indicators of psychological adaptation: clear sense of personal and ethnic identity, good mental health, achievement of personal satisfaction in the new cultural context.⁸

I would like to emphasize that clear ethnic identity is one of the indicators of effective psychological adaptation, so both these constructs are closely related.

Process of acculturation can be easily described in terms of acculturation strategies. As a model⁹ chosen for my study it was the one created by Berry,¹⁰ who suggests four strategies, which are based on two dimensions:

6 vid: TRIMBLE Joseph E. 2003. *Introduction: Social Change and Acculturation*, in *Acculturation. Advances in theory, measurement and applied research*, CHUN Kevin M., BALLS ORGANISTA Pamela, MARIN Gerardo (eds.), Washington: American Psychological Association, p. 5-7

7 vid: BERRY John W. 2003. *Conceptual approaches to acculturation*, in *Acculturation. Advances in theory, measurement and applied research*, CHUN Kevin M., BALLS ORGANISTA Pamela, MARIN Gerardo (eds.), Washington: American Psychological Association, p. 32

8 vid: BERRY John W., SAM David L. 1997. *Acculturation and Adaptation in Handbook of Cross-Cultural Psychology*, BERRY John W., SEGALL, Marshall H., KAGITCIBASI Cigdem (eds.), vol. 3: *Social behaviour and applications*, Boston, London, Toronto, Sydney, Tokyo, Singapore: Allyn and Bacon, pp. 291-325.

9 There are some models of acculturation, which enable to conceptualize this process and its outcomes. Compare: BOSKI Paweł. 2010. *Psychologia migracji i akulturacji w społeczeństwie wielokulturowym*, in *Drogi i rozdroża. Migracje Polaków w Unii Europejskiej po 1 maja 2004 roku*, GRZYMAŁA-MOSZCZYŃSKA Halina, KWIATKOWSKA Anna, ROSZAK Joanna (eds.). Kraków: Nomos; NAVAS Marisol, GARCIA Maria C., SANCHEZ Juan, ROJAS Antonio J., PUMARES Pablo, FERNANDEZ Juan S. 2005. *Relative Acculturation Extended Model (RAEM): New contributions with regard to the study of acculturation*, *International Journal of Intercultural Relations* 29, pp. 22-37.

10 e.g. BERRY John W. 2003. *Conceptual approaches to acculturation*, in *Acculturation. Advances in theory, measurement and applied research*, CHUN Kevin M., BALLS ORGANISTA Pamela, MARIN Gerardo (eds.), Washington: American Psychological Association, pp. 22-25.

cultural maintenance (to what extent are cultural identity and characteristics considered important by individuals, and their maintenance strived for) and contact and participation (to what extent should individuals become involved in other cultural groups or remain primarily among themselves). Simultaneous consideration of these two dimensions leads to distinction between four acculturation strategies:

- a. integration – when the individuals both: care for their culture of origin, they aim at cultural maintenance and want also participate in a larger society, so they strive for contact with a larger society
- b. assimilation – when the individuals do not care for the culture of origin, but they want to become a part of a larger society, so they strive for contact and participation in a new culture, but in some sense do not maintain their culture of origin
- c. separation – when the individuals decide to maintain their culture of origin and do not aim at taking part in a larger society, so do not strive for contact and participation
- d. marginalization – when the individuals do not care for their cultural maintenance and do not aim at contact within a larger society, this strategy leads to the maladaptation.

“Ethnic identity is a dynamic, multidimensional construct that refers to one’s identity or sense of self as a member of an ethnic group”.¹¹ It is not a fixed categorization but rather flexible and dynamic understanding of self and the one’s ethnic background. It is construed and changed according to the level of awareness that there are differences between various ethnic groups and that these differences play important role within the larger setting. Ethnic identity usually changes over time, it depends on individuals’ age and development. In this paper I concentrate on the changes which occur during the process of acculturation, so the most significant changes for this subject are changes referring to a new cultural surrounding. As a new cultural surrounding for foreigners I mean Poland and living with the Polish spouse and as a new cultural surrounding for Polish I mean living in Poland, but with a foreign spouse. Changes in cultural surroundings are the core of the process of acculturation, so these two concepts: acculturation and ethnic identity are very close to each other, which enables showing their common dimensions. Phinney¹² suggests that both changes in acculturation and ethnic identity can best be conceptualised in terms of at least two dimensions: firstly, maintenance of or identification

11 PHINNEY Jean, *Ethnic Identity and Acculturation*, in *Acculturation. Advances in theory, measurement and applied research* CHUN Kevin M., BALLS ORGANISTA Pamela, MARIN Gerardo (eds.), Washington: American Psychological Association, p. 63.

12 PHINNEY Jean, *Ethnic Identity and Acculturation*, pp. 63-82.

with the ethnic or original culture and secondly, adaptation to or identification with a dominant, host or new culture. One of the advantages of that categorization is that it enables description of often presented in researches bicultural identity, which is not middle point between an original and host identity, it is rather the result of identification with two cultures. As it is clearly seen, both categorizations: first explaining the acculturating strategy and second referring to ethnic identity are based upon the same two questions: of a relative preference for maintaining one's heritage culture and identity and a relative preference of having contact with and participating in the larger society along with other ethno-cultural groups.

Although conceptualisation of both phenomena: acculturation and ethnic identity is based on the same two dimensions they are not the same. Ethnic identity can be thought of as one aspect of acculturation process, distinguished from other constructs by virtue of its focus on one's personal feelings about one's own ethnicity. Two aspects of ethnic identity can be identified: first is the ethnic self-identification or self-label, that people use to identify themselves ethnically, second is the subjective sense that people belong to an ethnic group and their feelings about their group membership. Changes associated with acculturation may differ for each of these components.

Cultural identity has a special role among mixed marriages, because firstly this very significant event that they come from various cultures make them aware of the differences in their sense of identity, secondly, that awareness forces them to think or rethink their ethnic or cultural identity so the matter of maintaining or rejecting the original identity or changing it into bicultural one becomes very important. So it is obvious that changes in ethnic identity during lifetime, especially when acculturation process is experienced, are typical. In that case age at time of immigration and the length of time in the new culture are important markers of acculturation and ethnic identity.

Method

I decided on qualitative instead quantitative methods. I used specially created questionnaire, which examined following areas: country of origin and its culture, evaluation of country of origin's and Polish cultures, earlier acculturation experience, reasons for visiting Poland, residence in Poland, relations with compatriots, children and their religion, languages they speak, their knowledge of both countries' cultures, idea of marriage and common duties and privileges, real marriage, psychological adaptation, sociocultural adaptation, future plans.

Based on above theoretical outline following hypotheses were proposed:

1. Among the Polish spouses as the most numerous presented acculturation strategy integration is expected. And among spouses of not Polish country of origin as the most numerous presented acculturation strategies integration and assimilation are expected.
2. Among foreign spouses, who chose integration as a dominant strategy, the bicultural ethnicity will follow. Among Polish spouses, who chose integration as a dominant strategy either bicultural or Polish ethnicity will be declared.

Contact and participation in new culture and on the other hand attitude toward the country of origin were the two independently compared indicators of chosen acculturation strategy.

As the indicators of ethnicity self-identification and the attitude toward the ethnicity and the culture it comes from was considered.

From July to November 2002 I interviewed 14 couples, 24 people. I spoke with both spouses, only in 4 cases one of them rejected taking part in my research. One spouse was always Polish and the other were: Russians, German, Chechen, Bulgarians, Romanian, British, Australian, Algerians, Senegalese, Guinean, but both of them lived in Poland.

Results

As had been anticipated, most of the spouses (16 from 24) chose integration as a dominant acculturation strategy. Among those, who chose integration as a dominant strategy 7 were Polish and for the other 9 Poland was not the country of origin. Among Polish spouses 1 chose separation as a dominant strategy, by the others the dominant strategy was unable to define (they applied different strategies according to the different areas of life). Among foreign spouses 4 other chose assimilation as a dominant strategy. The results of the research confirmed 1 hypothesis.

But only 4 of the spouses, who chose integration as a dominant strategy. were of bicultural identity, so their strength and valence of both ethnicities were very positive and very strong. Three of them were foreigners, they came from Guiana, Great Britain and Algeria, so they also used bicultural self-label and last one was a wife of Guinean, so although her feeling of belonging to Guinean group were very strong and very affectionate she didn't use bicultural label, which I suppose is rather obvious taking into consideration that whole her life she spent in Poland and she has Polish citizenship. But as Phinney claims¹³ strength and valence of

13 PHINNEY Jean, *Ethnic Identity and Acculturation*, p. 68.

ethnic identity is its most fundamental aspect. These strong sense of membership in both ethnicities are confirmed by such comments by the Guinean: “I feel Guinean, but I am also Polish.”, “I think we Polish are over-confident”, “I am Polish, who really loves Guiana” or such statements of his wife “Guiana is always present in our daily life”, “I feel very bound to Guiana and I do not feel like a stranger among Guinean, they are like our family”. The British declared also: “Sometimes I feel more like Polish than British”, “I have two homelands now, I am bicultural”. Among these two marriages do not exist any ethnic conflicts. Their senses of ethnic identity are respected and two cultures are present in the process of bringing up their children, so they speak two languages, have name, which is pronounced the same in both language or has completely different name, children know much about both cultures and their customs. Although the wife of the British use Polish identity, there are no conflicts between them, probably because of great tolerance to mutual distinctness.

The Algerian used bicultural label “I am Polish and Algerian, I have two homelands now and I feel very comfortable in each of them”, “I am very toward Poland and Algeria, but for me more important is that I am a Muslim, not Polish or Algerian”. In that case religious identity is much stronger than ethnic one, maybe this is a reason for no conflicts or doubts according to using bicultural ethnic identity. Unfortunately, there are only a few information about his wife’s attitudes toward ethnicity because that couple was separated.

There was one more person, who used bicultural identity, although she chose assimilation as a dominant acculturation strategy, it is the Chechen woman. She emigrated from the Chechnya as soon as she could, she probably left her former husband there. During the research she was married with Polish, and she claimed that Poland were at that time her new homeland, She used Chechen label because of her birth, but for her this label was not so important. She felt very attached to Chechens and sympathized with them, but she preferred to live in Poland for the sake of bad treatment for women in Chechnya, which „was there connected with Muslim culture”, She emphasised, that Poland was also her second homeland. She felt comfortable in Poland, because Polish sympathised with Chechen especially according to Russian-Chechen war. There were no conflicts about ethnicity between her and her man, maybe because he did not care much about the ethnic identity, he concentrated on matter of tolerance. Moreover the Chechen wants her son to be Polish, she wants him to have knowledge and she approves if he wants visit Chechen, but only because of his sex. Chechen culture favours men over women, so she wouldn’t accept her daughter to visit or live in Chechnya.

The other 12 people (6 Polish and 6 foreigners), who chose integration as a dominant acculturation strategy remained using country of origin’s

self-identification, most of them felt very attached to both countries, but closer to their hearts is their countries of origin.

The results of this part of research did not confirm hypothesis number 2.

There was only one marriage, where a conflict about ethnicity exists. It is Russian-Polish marriage. Because of a perceived low approval Polish have for Russians, the man experienced prejudices, so he decided to hide his cultural background and origin. It is possible, because he has Polish sounding surname and perfect command of Polish without any accent. Moreover, because he was not accepted by Polish as a Russian, he treated Polish identity as a threat to his own identity "I am Russian, so I cannot be accepted by Polish, therefore I cannot be Polish, if I lose my Russian identity, I will have no identity at all, that's why it is so precious to me". His feeling of uneasiness increased as his wife forced him to feel here as at home and to be Polish, his resistance grew stronger, so sometimes there are conflicts between them, because Polish wife did not accept that Russia remain his homeland.

Other 11 people, who chose integration as a dominant acculturation strategy do not suffer from any negative emotions connected with it. They respect each other's identities and present open and tolerant attitude toward the spouse, who is of other ethnic identity. Moreover, they try to care for bicultural identity of their children.

Only one more person suffered from maladaptation. One of the Algerians chose assimilation as a dominant acculturation strategy, remaining Algerian ethnic identity. He felt deep sorrow and great nostalgia. Although he is convinced about his strong feelings to Poland, he is much more attached to Algeria, and he is the only one among his family, who presented such an attitude. His wife and children are Polish, not Algerian, which he treats as a kind failure. He is sure, he could do nothing about it, but cannot accept it.

Discussion

Although the hypothesis 1 was confirmed there is a question why among Polish spouses 4 (out of 11) participants do not chose integration strategy. One chose separation as a dominant strategy. It was impossible to define unambiguously the dominant strategy among 3 of Polish spouses. Few explanations are possible. First, it can be asked whether the acculturation strategy is usually so global as it was presumed. It is possible, that one may use different strategies to different life's area (e.g. religion, pattern of marriages, cultural traditions, cuisine).

1 of Polish spouses chose separation as a dominant strategy. It is possible that despite initial openness for the foreign culture living together may lead to greater consciousness of cultural differences. So after some time one may recognize the values of her country of origin's culture as more significant than she earlier assumed.

Bicultural identity occurs not so often as it might be expected according to popularity of integration as a dominant acculturation strategy, but on the other hand my results are consistent with other researches¹⁴ that show that such an identity usually is common for second not first generation of immigrants. Most of examined couple's children has gained knowledge about both countries' cultures, they are bilingual and try to visit both countries, so it is highly probable, that their developed ethnic identity will be bicultural.

Bicultural identity is not forced or does not result from integration as a dominant acculturation strategy, which does not lead to any tensions or conflict, so the tolerance seems to be the most important issue. Some problems may occur in the future when children will be born. It is possible to maintain country of origin's identity and be well adapted participating in a larger society and not experiencing any serious psychological or social problems.

BIBLIOGRAPHY

- BERRY John W., SAM David L. 1997. *Acculturation and Adaptation*, in *Handbook of Cross-Cultural Psychology*, BERRY John W., SEGALL Marshall H., KAGITCIBASI Cigdem (eds.), vol. 3: *Social behaviour and applications*, 291-325. Boston-London-Toronto-Sydney-Tokyo-Singapore: Allyn and Bacon S.
- BERRY John W. 2003. *Conceptual approaches to acculturation*, in: *Acculturation. Advances in theory, measurement and applied research*, CHUN Kevin M., BALLS ORGANISTA Pamela, MARIN Gerardo (eds.), 17-37. Washington: American Psychological Association.
- BOSKI Paweł. 2010. *Psychologia migracji i akulturacji w społeczeństwie wielokulturowym*, in: *Drogi i rozdroża. Migracje Polaków w Unii Europejskiej po 1 maja 2004 roku*, GRZYMAŁA-MOSZCZYŃSKA Halina., KWIATKOWSKA Anna, ROSZAK Joanna (eds.), 107-132. Kraków: Nomos.
- KEPIŃSKA Ewa, OKÓLSKI Marek. 2002. *Recent trends in international migration. Poland*, *Prace Migracyjne* 48: 38-55.

14 PHINNEY Jean, *Ethnic Identity and Acculturation*, pp. 63-82.

- NAVAS Marisol, GARCIA Maria C., SANCHEZ Juan, ROJAS Antonio J., PUMARES Pablo, FERNANDEZ Juan S. 2005. *Relative Acculturation Extended Model (RAEM): New contributions with regard to the study of acculturation*, International Journal of Intercultural Relations 29: 21-37.
- PHINNEY Jean, *Ethnic Identity and Acculturation*, in: *Acculturation. Advances in theory, measurement and applied research*, CHUN Kevin M., BALLS ORGANISTA Pamela, MARIN Gerardo (eds.), 63-81, Washington: American Psychological Association.
- RZĄDOWA RADA LUDNOŚCIOWA. 2016. *Sytuacja demograficzna Polski Raport 2014-2015*: <http://bip.stat.gov.pl/organizacja-statystyki-publicznej/rzadowa-rada-ludnosciowa/publikacje-rzadowej-rady-ludnosciowej/> (Dostęp: 13.12.2016)
- TRIMBLE Joseph E. 2003. *Introduction: Social Change and Acculturation*, in: *Acculturation. Advances in theory, measurement and applied research*, CHUN Kevin M., BALLS ORGANISTA Pamela, MARIN Gerardo (eds.), 3-13. Washington: American Psychological Association.

Anna Bogatyńska-Kucharska – assistant in Institute of Psychology at the Jesuit University Ignatianum in Cracow, specialist in clinical psychology, psychotherapist certified by Polish Psychological Association, Ph. D. student in Philosophy Department at the Jesuit University Ignatianum in Cracow, MA in applied psychology and in philosophy. Main areas of academic research: professional ethics of psychologists and psychotherapists.

Katarzyna Drag

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie
katarzyna.drag@upjp2.edu.pl

Warunki skutecznego przyswajania kompetencji międzykulturowych w procesie szkoleniowym

STRESZCZENIE

Artykuł dotyczy zagadnienia kompetencji międzykulturowych. Stanowi próbę odpowiedzi na pytania: jakie są podstawy skutecznego przyswojenia umiejętności z tego zakresu w procesie szkoleniowym oraz jakie są części składowe kompetencji międzykulturowych? W tekście zaproponowany został opis dwóch filarów, podstaw, na których warto budować kompetencje międzykulturowe w procesie edukacyjnym, czyli opis kompetencji komunikacyjnych oraz kulturowych. Właściwa kolejność zdobywania wiedzy i umiejętności z tego zakresu wzmacnia skuteczność i trwałość nabytych kompetencji. Przyswajanie skryptów zachowań typowych dla partykularnych kultur, bez właściwej podbudowy w postaci podstawowej wiedzy na temat komunikowania i kultury może skutkować w perspektywie długofalowej niepowodzeniami komunikacyjnymi.

SŁOWA KLUCZOWE: kompetencje międzykulturowe,
kompetencje komunikacyjne, kompetencje
kulturowe, szkolenia międzykulturowe

SUMMARY

The Conditions for Successful Gaining Intercultural Competence in the Training Process

This article deals with the issue of intercultural competence. It tries to answer two main questions. First, what are the bases for the effective use of skills in this field in training? Second, what are the components of intercultural competence?

The text includes a description of communication and cultural competences. These are the two bases of building intercultural competences. The right sequence of acquiring knowledge and skills in this field increases the effectiveness and sustainability of long-term communication competences.

Adopting behavioral scripts typical of particular cultures, without proper foundation in the form of basic knowledge of communication and culture, may result in long-term communication failures.

KEYWORDS: intercultural competences, communication competences, cultural competences, intercultural training

Rozwój zainteresowania kwestią funkcji, zawartości i zastosowania kompetencji międzykulturowych jest proporcjonalny do procesu nieustającej intensyfikacji relacji międzykulturowych, który obserwujemy współcześnie. Na polach działalności związanej z handlem międzynarodowym, rynkami pracy, edukacją, organizacjami międzynarodowymi od lat wiadomo, że osiągnięcie sukcesu komunikacyjnego jest zależne od wiedzy i umiejętności z zakresu komunikowania międzykulturowego. Powodzenie działań firm i instytucji zależy od skutecznego komunikowania w środowisku międzykulturowym. I to właśnie pytanie o skuteczność szkolenia w zakresie wspomnianych kompetencji oraz kolejność nabywania składowych części tej kompetencji będzie przewodnią myślą niniejszego tekstu.

Słowo kompetencja posiada pozytywną konotację. Kojarzyć się może z profesjonalizmem, przygotowaniem, wiarygodnością. Dobrze jest „być kompetentnym”. Konotacje te nie są sprzeczne z denotacją słowa „kompetencja”, które pochodzi od łacińskiego *competentia* oznaczającego: odpowiedniość; proporcja; symetria; spotkanie; uzgodnienie; połączenie zgodność¹. Można uznać, że posiadanie kompetencji służyć ma

1 *Słownik łacińsko-polski Lingua Latina Omnibus*, hasło: competentia, <http://lacina.info.pl/index.php?dzial=sloowniczek&opcja=sloownik>

harmonijnemu przebiegowi działań, które podejmujemy, również działań komunikacyjnych.

Kompetencje międzykulturowe wpisują się w szeroko pojętą kompetencję komunikacyjną, niezbędną do funkcjonowania jednostki w społeczeństwie. Refleksja nad rolą kompetencji międzykulturowych nasuwa kolejne zestawy pytań: Jak wiedza i umiejętności międzykulturowe wpisują się w kompetencję komunikacyjną w ogóle? Czym powinien się wyróżniać kompetentny uczestnik komunikowania w środowisku wielokulturowym? Jaką zależność można obserwować między kompetencjami międzykulturowymi użytkownika a skutecznością i stosownością komunikowania?

Różnych kompetencji, także tych międzykulturowych, nabywać możemy formalnie lub nieformalnie. Rozważania niniejszego tekstu dotyczą przede wszystkim sformalizowanej edukacji, proponowanej pracownikom w ramach szkoleń i warsztatów. Pozostawiamy na boku refleksję nad procesem nabywania kompetencji międzykulturowych, który jest nieformalny, wynika z własnych doświadczeń, podróży, znajomości z obcokrajowcami, lektury czy kontaktu z przekazami medialnymi. Jest to szczególnie, i w różnym stopniu, ale każdemu dostępny sposób nabywania doświadczenia międzykulturowego. Pierwsze podróże, podczas których kontaktujemy się z *innymi*, pozostawiają niezatarte, ważne wrażenia, często na całe życie. Próby przekraczania barier w kontakcie międzykulturowym podejmowane spontanicznie, w określonym kontekście, są zazwyczaj wyrazem „naturalnych”, intuicyjnych umiejętności komunikacyjnych, niepoprzedzonych przyswajaną w sposób systematyczny wiedzą. Tak więc pamiętać trzeba, że poziom kompetencji komunikacyjnych danej osoby wynikać będzie, po pierwsze, z jej osobowościowych uwarunkowań, po drugie, osobistych doświadczeń, podróży, rozmów, po trzecie, ze szkoleń, warsztatów, prelekcji poświęconych tej tematyce. Pisząc o warunkach skutecznego poszerzania kompetencji międzykulturowych, mamy na uwadze przede wszystkim ten trzeci kontekst ich nabywania – działania edukacyjne.

Aby u pracowników kształcić umiejętności konieczne do sprawnego funkcjonowania w środowisku wielokulturowym, należy oprzeć się na kompetencjach szerszych: komunikacyjnych oraz kulturowych. Żadne przecież kompetencje, również te międzykulturowe, nie „wiszą” w kompetencyjnej próżni. Umiejętność adekwatnego zachowania się, świadomość celów i skutków zachowania, dostosowanie zachowania do kontekstu komunikacyjnego, *zbiór umiejętności, niezbędnych do skutecznego i odpowiedniego wykorzystania w kontaktach z innymi ludźmi, którzy językowo i kulturowo różnią się od siebie*², czyli kompetencja międzykulturowa,

2 A.E. Fantini, A. Tirmizi, *Exploring and Assessing Intercultural Competence*, 2006, http://digitalcollections.sit.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1001&context=worldlearning_publications,

jest składową szerszej pojmowanych kompetencji. Nie jest możliwe skuteczne wykształcenie takich umiejętności, jeśli nie zadba się wcześniej o podstawową wiedzę i szerokie rozumienie pojęć i mechanizmów związanych z komunikowaniem i kulturą.

Kompetencje tworzą sieć. Wzajemnie się przenikają i są od siebie zależne. Badacze wyróżniają je w celach porządkujących. Jest to konieczne. Ale jednocześnie pożytecznym wydaje się sięgnięcie do ogólnego pojęcia kompetencji komunikacyjnych.

Kompetencje komunikacyjne umożliwiają zachowanie komunikacyjne, (a w jego ramach też językowe), dzięki kompetentnej selekcji środków językowych i pozajęzykowych ze względu na ich nacechowania i uwarunkowania społeczne³.

Tylko kompetentny komunikacyjny użytkownik może przejawiać właściwie kompetencje międzykulturową. Jednocześnie nie można mówić o użytkowniku przejawiającym wysoką kompetencję komunikacyjną, jeśli nie będzie on posiadał wiedzy i umiejętności z zakresu komunikowania międzykulturowego.

Kompetencje komunikacyjne zawierają w sobie kompetencje językowe i kulturowe. O kompetencji międzykulturowej mówi się w kontekście kontaktów wieloetnicznych, międzynarodowych. Jednak podstawą tych umiejętności jest kompetencja kulturowa, czyli świadomość i wiedza na temat podstawowych elementów kultury i mechanizmów ich działania. Ta wiedza i umiejętności mogą być dla użytkownika swoistym filarami, na których wspierać się będą szczegółowe informacje i style zachowań. Tę „konstrukcję” użytkownik w miarę potrzeby będzie wypełniał informacjami o konkretnych kulturach i ich cechach charakterystycznych. Taka kolejność kształcenia świadomego uczestnika komunikowania międzykulturowego wydaje się optymalna.

Filar pierwszy odnosi się do komunikowania, filar drugi do międzykulturowości. Spróbujmy prześledzić, jakie treści będą składać się na każdy z tych filarów kompetencji międzykulturowych. Nie będą to zamknięte katalogi wiedzy i umiejętności, bowiem pojęcia komunikowania i kultury niosą ze sobą bogactwo zagadnień, wielką różnorodność i wzajemnie przenikają się.

Warunkiem skutecznego przyswajania kompetencji międzykulturowych jest posiadanie kompetencji komunikacyjnej, na którą składa się

[Dostęp 02.01.2017], s. 12. Tekst w oryginale: „complex of abilities needed to perform *effectively* and *appropriately* when interacting with others who are linguistically and culturally different from oneself”.

3 W. Pisarek, *Wstęp do nauki o komunikowaniu*, Warszawa 2008, s. 65.

między innymi rozumienie różnicy pomiędzy umiejętnością poprawnego używania języka a umiejętnością poprawnego i kompetentnego komunikowania się. Ta umiejętność nabywana jest w przypadku języka ojczystego w procesie socjalizacji. Umiejętność budowania wypowiedzi zgodnie z zasadami gramatyki nie jest równoznaczna z umiejętnością stosownego komunikowania się. Kompetencja komunikacyjna zawiera w sobie kompetencję językową.

Kompetencja językowa była analizowana przez Noama Chomsky'ego w ramach badań z zakresu gramatyki generatywnej. Badacz ten wyróżnił cztery składowe tej kompetencji: kreatywność, interioryzację, gramatyczność i akceptabilność. Kreatywność oznacza możliwość, przy użyciu zasobu słownictwa i zasad gramatycznych, produkowania nieograniczonej ilości zdań. Interioryzacja odnosi się do faktu, że umiejętności posługiwania się językiem ojczystym nabywamy w sposób nieuświadomiony. Gramatyczność odnosi się do znajomości leksyki i reguł łączenia wyrazów ze sobą, zaś akceptabilność oznacza zdolność rodzimego użytkownika do uznawania wypowiedzi za poprawną. „Noam Chomsky przez wiele lat modyfikował swoje poglądy dotyczące kompetencji językowej (wraz z rozwijaniem własnej gramatyki generatywno-transformacyjnej”⁴ i oczywiście śledzenie wszystkich tych zasad podczas szkoleń z komunikowania międzykulturowego nie jest zasadne. Niemniej jednak wprowadzenie jej tematyki, w celu pobudzenia uczestników do refleksji nad sposobem przyswajania języka ojczystego, a tym samym nad sposobem komunikacji werbalnej za pomocą systemu językowego nabywanego wtórnie, jako obcego wydaje się konieczne w odpowiedzialnym procesie edukacyjnym.

Kompetencja językowa jest tylko jednym z elementów kompetencji komunikacyjnej. Ta oznacza przecież zdolność do posługiwania się językiem w konkretnej sytuacji społecznej, w określonym kontekście komunikacyjnym. Dlatego teorie Noama Chomsky'ego były „uzupełniane” przez badaczy akcentujących socjolingwistyczny aspekt komunikowania. Dell Hymes, definiując kompetencję komunikacyjną, zwrócił uwagę, że użycie kompetencji gramatycznych w różnych sytuacjach komunikacyjnych jest równie ważną umiejętnością uczestników aktów komunikacyjnych⁵. Wiedza na temat mechanizmów stosowania kompetencji komunikacyjnych, które nabywane są w procesie wychowania i na podstawie doświadczeń, jest ważnym czynnikiem uświadamiającym szkolonym osobom, że kompetencje związane z biegłym używaniem języka obcego nie zapewnią

4 A.B. Żurek, *Model kompetencji językowej Noama Chomsky'ego*, „Wrocławskie Towarzystwo Naukowe Rozprawy Komisji Językowej” 2006, t. 32, s. 54.

5 V. Bagarić, J. Djigunović, *Defining Communicative Competence*, „Metodika” 2007, vol. 8, br. 1, s. 95.

skutecznej i stosownej komunikacji. Konieczne jest poznanie też zasad użycia języka oraz rodzajów dyskursu właściwych dla określonych sytuacji komunikacyjnych. Można posegregować zawartość kompetencji komunikacyjnej uznając, że składają się na nią: „kompetencje lingwistyczne (zakres i jakość znajomości języka), kompetencje socjolingwistyczne (regulujące zasady społecznego użycia języka) oraz kompetencje pragmatyczne (funkcjonalne użycie środków językowych, np. znajomość scenariuszy użycia języka w interakcjach i rodzaju dyskursu)⁶.

To, co w sposób nieuświadomiony jest nabywane w przypadku komunikowania się w języku ojczystym, może stanowić kłopot w sytuacji komunikowania w języku obcym i w obcym kontekście kulturowym. Dlatego też refleksja nad prostym, ale ważnym stwierdzeniem, że również za pomocą poprawnie skonstruowanego pod względem gramatycznym i leksykalnym zdania można obrazić odbiorcę, może być znacząca dla uczestników komunikowania odbywającego się w języku obcym. Przedstawienie informacji na temat zawartości kompetencji językowych z pewnością będzie służyło skuteczniejszemu i świadomemu przyswajaniu wiedzy na temat zasad komunikowania w obcych językach i w odmiennym kontekście kulturowym.

Drugim filarem kompetencji z zakresu komunikowania międzykulturowego są umiejętności dotyczące rozumienia kultury i wiedzy o niej, czyli ogólna kompetencja kulturowa. Trudno bowiem nabywać umiejętności międzykulturowe, jeśli nie posiada się wiedzy na temat mechanizmów działania kultury w ogóle. Poznanie tych mechanizmów, które w znacznej mierze są uniwersalne, ułatwi zdobywanie wiedzy z zakresu komunikowania w konkretnej kulturze. Do takich kluczowych, uniwersalnych zagadnień dotyczących kultury zaliczyć trzeba między innymi: refleksję nad pojęciem odmienności kulturowej, rozróżnienie kategorii swojskości i inności w kulturze; wiedzę na temat stereotypizowania; wiedzę na temat roli emocji w spotkaniu międzykulturowym; kwestię szoku kulturowego i jego specyfiki.

Świadomość relacji pomiędzy swojskością i innością wiąże się z zagadnieniem tożsamości własnej grupy oraz jednocześnie tożsamości grup innych. Skuteczne komunikowanie w środowisku międzykulturowym będzie zawsze zależało od zrozumienia mechanizmów wyodrębnienia grupy własnej od innych grup. Taki podział jest nieuchronny. Uczestnicy komunikowania międzykulturowego będą zawsze zanurzeni w wartościach i zasadach zachowania, w których zostali wychowani, czyli będą przejawiać postawę etnocentryczną. Nie przeszkadza to jednak, by traktować przedstawicieli innych kultur z otwartością i szacunkiem. Świadomość własnej tożsamości kulturowej sprawia, że ze zrozumieniem możemy kontaktować

6 P. Kajak, *Współczesna kompetencja kulturowa*, <http://www.2011.konferencje-spnjo.polsl.pl/download/kajak-p-wspolczesna-kompetencja-kulturowa.pdf> [Dostęp: 10.01.2017].

się z tymi, którzy socjalizowali się w kulturach opartych na innych wartościach i promujących inne style zachowań czy rozwiązywania konfliktów. Pominięcie tej tematyki, którą praktycznie można wprowadzić np. analizując znany w nauce o kulturze model kultury jako góry lodowej⁷, skutkować może blokadami natury afektywnej w kooperacji w zespołach wielokulturowych. Jeśli przez uczestnika uczenie nowych stylów zachowań błędnie będzie traktowane jako podważanie tego, co stanowi podstawę jego tożsamości, nie można liczyć na powodzenie komunikacyjne.

Rozumienie innych kultur pomaga ludziom lepiej komunikować się, pracować, tworzyć, rozwijać się w środowisku wielokulturowym. Rozumienie innych kultur oznacza dużo więcej niż uczenie się skryptów zachowań, które należy zastosować w kontakcie z przedstawicielami konkretnych grup etnicznych. Nie można też „narzucić” pozytywnego stosunku do odmienności, nie prezentując wcześniej, na czym inność/obcość kulturowa polega.

Niezbędna w toku szkolenia międzykulturowego wydaje się także tematyka związana z procesami stereotypizowania. Stereotyp jest pojęciem potocznie znanym, obecnym nawet w języku codziennym. Zjawisko to niesie jednak ze sobą dużo więcej treści, niż wynika z jego potocznego definiowania jako schematu myślenia na jakiś temat. Warto poświęcić zagadnieniu temu więcej czasu choćby ze względu na fakt, że stereotypy towarzyszą nam w komunikowaniu nieustannie. Nie jest możliwe, by zupełnie wyrugować stereotypy, jako kategorie poznania społecznego, z naszego myślenia, oceniania, komunikowania.

Szczególą funkcję stereotypy pełnią w kontekście zjawiska etniczności. Zgodnie z ujęciem makropsychologicznym stereotypy to „rozpowszechnione w danej grupie przekonania na temat tego, jakie są inne grupy”⁸. Przekonania te nabywane są przez członków danego społeczeństwa nie w procesie formalnej edukacji, ale w procesie socjalizacji. Stereotypy etniczne według psychologii kulturowej to „błędna, nieadekwatna pseudowiedza na temat innych grup etnicznych (narodowych)”⁹, a ich geneza tkwi w postawie etnocentrycznej członków poszczególnych grup. Obydwa ujęcia warte są omówienia podczas szkolenia kompetencji międzykulturowych. Przeglądnięcie się mechanizmom stereotypizowania pozwoli uniknąć bezwiednego ich używania, rozwoju uprzedzeń czy dyskryminujących zachowań. Bardzo dobrym sposobem zwalczania negatywnych skutków stereotypizowania w kontaktach międzykulturowych

7 Por. m.in.: D. Katan, *Translating Cultures*, Manchester 1999; E. Hall, *Bezgłosny język*, Warszawa 1987.

8 P. Boski, *Kulturowe ramy zachowań społecznych*, Warszawa 2010, s. 491.

9 Ibidem.

jest bezpośrednie spotkanie z reprezentantem grupy, wobec której stosowany jest określony stereotyp. Z pewnością zdobycie wiedzy i trening komunikacji międzykulturowej wpłynie na sposób używania i rozumienia stereotypów etnicznych przez uczestników aktów komunikacyjnych.

Częścią składową drugiego filaru kompetencji międzykulturowych powinny być także rozważania na temat przyczyn, przebiegu i skutków szoku kulturowego. Zagadnienie to ma związek z emocjami towarzyszącymi osobom, które rozpoczynają funkcjonowanie w nowym dla nich kręgu kulturowym. Wprowadzenie tej tematyki do toku szkolenia daje szansę na szerokie omówienie emocjonalnych konsekwencji kontaktu z innością kulturową. Przebieg kontaktu międzykulturowego jest zależny od samopoczucia uczestników i jednocześnie na samopoczucie wpływa. Relacja ta jest bardzo ważna, a obserwacja poziomu zadowolenia z działania w środowisku kulturowym goszczącym jest jedną w kluczowych umiejętnościach uczestników komunikowania. Uczucie frustracji, niezadowolenia, brak poczucia bezpieczeństwa mogą być skutkiem intensywnego bodźcowania organizmu i umysłu nowymi impulsami w dawkach niespotykanych w kulturze rodzimej. Wyjazd do innego kręgu kulturowego jest obciążeniem nie tylko poznawczym (obcy język, inne wzorce zachowań), ale także fizycznym (odmienna dieta, klimat, rytm pracy). Wszystko to wpływa na samopoczucie uczestnika komunikacji i skuteczność jego działania. Nadmierne bodźcowanie organizmu nowością wpływać może na wzrost poziomu frustracji na dalszych etapach kontaktu międzykulturowego.

Szok kulturowy, w swym podstawowym wydaniu, składa się z czterech etapów: fazy turystycznej, fazy szoku, fazy dostosowania, fazy adaptacji¹⁰, czyli rozpoczyna się od pozytywnego zafascynowania nowością, co może „uśpić czujność” pracownika i utwierdzić w błędnym przekonaniu, że kontakt międzykulturowy niesie ze sobą wyłącznie pozytywne odczucia. Analiza możliwych faz szoku kulturowego pozwoli na przygotowanie uczestników do różnych przeżyć, a jednocześnie pozwoli zminimalizować skutki sytuacji negatywnych. Jest to tym ważniejsze, że obciążenie emocjonalne kontaktu międzykulturowego może skutkować wzmożonym stosowaniem stereotypów etnicznych i przyjmowaniem postawy etnocentrycznej, traktowaniem inności jako zagrożenia, zamknięciem się na kontakt międzykulturowy. „Kompetencja – to podejmowanie działań zgodnych, nadających się do odnoszenia sukcesów czy też pozytywnych efektów naszych działań”¹¹. Jednak zbyt szybkie dążenie do osiągnięcia sukcesów

10 Por. m.in. M. Chutnik, „Szok kulturowy”. *Przyczyny. Konsekwencje. Przeciwdziałanie*, Kraków 2007.

11 R. Góralska, J. Madalińska-Michalak, *Kompetencje emocjonalne nauczyciela*, Warszawa 2012, s. 68.

komunikacyjnych słuchaczy, w przypadku szkoleń międzykulturowych, może przynieść odwrotne od założonych rezultaty. Bardzo ważna jest kolejność zdobywania kompetencji i zrozumienie ich struktury, czyli odpowiedź na pytanie, które elementy kompetencji są uniwersalne, podstawowe, a które są wiedzą i umiejętnością szczegółową, sytuacyjną.

W komunikowaniu grupowym w środowisku wielokulturowym (m.in. zespołach pracowniczych) niezbędne wydają się nie tylko kompetencje międzykulturowe ograniczone do wiedzy z zakresu kultury organizacji. Oczywiście ze wszech miar pożyteczne są skrypty zachowań segregowane według kręgów kulturowych oraz wymiary kultury, które wskazują na aspekty różnicujące kultury. Nabywanie tej wiedzy bez szerokiego kontekstu komunikacyjnego i kulturowego jest jednak obciążone ryzykiem niepowodzenia. Takie działanie opierałoby się na założeniu, że można poinstruować pracowników, jak mają się zachowywać, nie dopowiadając, dlaczego określone zachowania są im narzucone.

Wyobrażenie o pojmowaniu kompetencji międzykulturowych przez zarządzających zespołami pracowniczymi daje przegląd ofert film szkolących w tym zakresie. W ofertach tych widać swoiste „rozdzarcie” pomiędzy rozumieniem skomplikowania mechanizmów funkcjonowania w kulturze a chęcią szybkiego zaspokojenia „powierzchnowych” potrzeb firm. W niektórych ofertach akcent położony jest na zwiększenie skuteczności oddziaływania przekazu na przedstawicieli innych kultur, w innych zaś na specyfikę komunikacji międzykulturowej. Z pewnością dobrą praktyką jest podejście holistyczne, czyli wydzielenie w procesie szkoleniowym z zakresu kompetencji międzykulturowych szkoleń wstępnych, uciążliwych, oraz szkoleń uczących zachowań w konkretnych kręgach kulturowych.

Podstawową motywacją do przezwyciężania ewentualnych przeszkód i trudności w komunikowaniu międzykulturowym powinno być przekonanie, że dla jednostki uczącej się takiego komunikowania i uczestniczącej w nim jest to szansa na rozwój, poszerzenie horyzontów poznawczych¹². Z pewnością takie umiejętności wpływają na skuteczniejsze kształtowanie relacji międzyludzkich w ogóle, gdyż pozwalają na świadomą refleksję nad wieloma przyzwyczajeniami, które zwykliśmy traktować jako uniwersalne. Nauczanie skryptów zachowań i zdobywanie wiedzy na temat kultur, z których przedstawicielami przyjdzie uczestnikom współpracować zawodowo nie służy więc tylko i wyłącznie interesom firmy, instytucji, ale wpływa na rozwój jednostki i jest kapitałem na całe życie, do wykorzystania we wszystkich innych aktach komunikacyjnych.

12 K. Gajek, *Kompetencje międzykulturowe jako element kultury współczesnej organizacji – dylematy teorii i praktyki*, „Problemy Zarządzania”, vol. 9, nr 2 (32), 2009, s. 206.

BIBLIOGRAFIA

- BAGARIĆ Vesna, DJIGUNOVIĆ Mihaljević J. 2007. *Defining Communicative Competence*, *Metodika* 8: 94-103.
- BOSKI Paweł. 2010. *Kulturowe ramy zachowań społecznych*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- CHUTNIK Monika. 2007. „Szok kulturowy”. *Przyczyny. Konsekwencje. Przewidywalność*, Kraków: Universitas.
- FANTINI Alvino E., TIRMIZI Aqeel. 2006. *Exploring and Assessing Intercultural Competence*, http://digitalcollections.sit.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1001&context=worldlearning_publications.
- GAJEK Katarzyna. 2009. *Kompetencje międzykulturowe jako element kultury współczesnej organizacji – dylematy teorii i praktyki*, *Problemy Zarządzania* 9 (2): 205-220.
- GÓRALSKA Renata, MADALIŃSKA-MICHALAK Joanna. 2012. *Kompetencje emocjonalne nauczyciela*, Warszawa: ABC Wolters Kluwer.
- HALL Edward Twitchell. 1987. *Bezgłośny język*, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- HYMES Dell H. 1972. *On Communicative Competence*, in: *Sociolinguistics*, J.B. Pride, J. Holmes (eds.), 269-293. Baltimore: Penguin.
- IWANIUK Irina. 2014. *Kompetencja wielokulturowa – różnorodność podejść do definicji tego pojęcia we współczesnej myśli pedagogicznej*, *Języki Obce w Szkole* 4: 91-94.
- KAJAK Piotr. *Współczesna kompetencja kulturowa*, <http://www.2011.konferencje-spnjo.polsl.pl/download/kajak-p-wspolczesna-kompetencja-kulturowa.pdf> [Dostęp: 10.01.2017].
- KATAN David. 1999. *Translating Cultures*, Manchester: St. Jerome Publishing.
- PISAREK Walery. 2008. *Wstęp do nauki o komunikowaniu*, Warszawa: Oficyna Wydawnicza Łośgraf.
- Słownik łacińsko-polski Lingua Latina Omnibus*, hasło: *competentia*, <http://lacinia.info.pl/index.php?dzial=slovnicek&opcja=slovník>
- ŻUREK Anna B. 2006. *Model kompetencji językowej Noama Chomsky'ego*, *Wrocławskie Towarzystwo Naukowe Rozprawy Komisji Językowej* 32: 49-56.

Katarzyna Drag – dr nauk humanitycznych, polonistka, kulturoznawca. Adiunkt w katedrze Mediów i Komunikacji Społecznej, Instytut Dziennikarstwa i Komunikacji Społecznej, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie. Zainteresowania badawcze: nauka o komunikowaniu, komunikowanie międzykulturowe (ze szczególnym uwzględnieniem mechanizmów stereotypizowania), zagadnienia wieloetniczności zarówno w wymiarze historycznym (dziewiętnastowieczne społeczności wieloetniczne), jak i teoretycznym; problem kształtowania się i ewolucji etosu dziennikarza (od połowy XIX stulecia).

Anna Sakowska

Uniwersytet Rzeszowski
annasakowska@op.pl

Tymon Zaborowski – peryferyjność i regionalizm. Wokół życia i twórczości podolskiego „rówieśnika Mickiewicza”

STRESZCZENIE:

Tymon Zaborowski to poeta należący do pokolenia urodzonego w ostatnich latach wieku XVIII, które w literaturze przedmiotu nazywane jest „generacją Mickiewicza”. Literacka świadomość Zaborowskiego ukształtowała się w Krzemieńcu, uformowała ją przede wszystkim specyficzna atmosfera i program nauczania Gimnazjum Wołyńskiego oraz wspólnota rówieśnicza Klubu Piśmienniczego. Podczas pobytu w Warszawie jako jeden z pierwszych poetów wystąpił Zaborowski z postulatami narodowo-regionalnymi, które później eksponowane były przez romantyków. Ten swoistego rodzaju manifest programowy zamieścił poeta w „Ćwiczeniach Naukowych”. W swojej twórczości Tymon Zaborowski połączył elementy narodowe z ludowością, rodzinne Podole ukazał jako miejsce niezwykle i poezjotwórcze. To właśnie z jednej strony Podole („peryferia”), zaś z drugiej Warszawa („centrum”) wpłynęły na całokształt twórczości Zaborowskiego, co znalazło swój wyraz w sposobie poetyckiej realizacji podolskiego wariantu regionalizmu. Szczególnie widoczny był on na ostatnim etapie biografii twórczej Zaborowskiego, a jego najpełniejszą poetycką realizacją było *Zdobycie Kijowa* i *Dumy podolskie*. Tymon Zaborowski był poetą okresu przejściowego zawieszonym pomiędzy

kilkoma prądami i wieloma estetykami, ciągle poszukującym swojej własnej drogi. Był rówieśnikiem Adama Mickiewicza, ale jego życie potoczyło się zupełnie inaczej. Zaborowski żył, jak prawdziwy romantyk, targany miłosnymi rozterkami zmarł śmiercią samobójczą.

SŁOWA KLUCZOWE: Tymon Zaborowski, regionalizm podolski, historyzm, neosentymentalizm, preromantyzm, literatura narodowa, ludowość

ABSTRACT:

Tymon Zaborowski – Peripherality and Regionalism. About a Certain Variant of the Lot of „Mickiewicz Contemporaries”

Tymon Zaborowski was a poet belonging to the generation born in the last years of the 18th century, which is now called “the Mickiewicz generation” in subject literature. Zaborowski’s literary awareness took its shape in Krzemieniec. It was formed primarily by the specific atmosphere and curriculum of the Volhynian Gymnasium and the peer community of the Klub Piśmienniczy. During his stay in Warsaw, Zaborowski developed a set of national-regional postulates, as one of the first poets to do so. These postulates were later emphasised by the Romantics. Zaborowski published his kind of programme manifesto in „Ćwiczenia Naukowe”. In his works, Tymon Zaborowski combined national elements with folklore, presenting his home region, Podole, as an extraordinary place that inspires the creation of poetry. It was the Podole region (the “periphery”) and Warsaw (the “centre”) that influenced Zaborowski’s lifetime achievement, which he expressed in his way of poetic realisation of the Podole variant of regionalism. It was particularly prominent at the last stage of Zaborowski’s creative biography, and it was poetically realised to the fullest in *Zdobycie Kijowa* and *Dumy podolskie*. Tymon Zaborowski was a poet of a transitional period, creating his works among several literary movements and many aesthetics, constantly searching for his own way. He was a contemporary of Adam Mickiewicz but his life took a completely different course. Zaborowski lived like a true romantic and committed suicide tormented by amorous dilemmas.

KEYWORDS: Tymon Zaborowski, Podolian regionalism, historicis, neo-sentimentalism, pre-romanticism, national literature, folk character

I

Regionalizm, ludowość i historyzm to trzy, uzupełniające się wzajemnie, realizacje romantycznej estetyki, w której nawiązanie do historii – umieszczenie jej w konkretnej przestrzeni – a także wykorzystanie lokalnych podań i wierzeń służyły poetom romantycznym jako punkt wyjścia do rozważań na temat ludzkiej egzystencji. Jak zauważył Czesław Zgorzelski, nowa estetyka rodziła się w pewnej opozycji do oświecenia, które w swej schyłkowej fazie z wyrafinowanego stylu i dworsko-salonowej elitarności przechodziło w stronę sentymentalnego wzruszenia i nowego, obniżonego stylu wypowiedzi literackiej¹. Doskonałym obszarem do realizacji owej estetyki był właśnie regionalizm.

Jak wiadomo, okres romantyzmu był także czasem awansu środowisk prowincjonalnych, zepchniętych przez oświecenie na boczny tor: to właśnie w nich dokonał się przełom romantyczny. Niewątpliwie do wyłonienia się w okresie romantyzmu nowych – prowincjonalnych środowisk życia literackiego przyczynił się nacisk, jaki przedstawiciele polskiego oświecenia kładli na edukację. Odczytanie młodych adeptów romantyzmu w literaturze klasycznej stało się bowiem bazą do ich własnej oryginalnej twórczości, eksponującej rodzime wątki regionalne. Z ważniejszych ośrodków edukacyjnych początku XIX wieku należy w tym miejscu wspomnieć chociażby Uniwersytet Wileński (miejsce, gdzie działało powstałe w 1817 roku Towarzystwo Filomatów), a także istotne w niniejszej perspektywie Gimnazjum Wołyńskie.

Należy jednak podkreślić, że nie samo pojawienie się konkretnej nazwy topograficznej było oznaką, iż dane dzieło realizuje już postulaty romantycznego regionalizmu, bowiem już w utworach sentymentalistów, Kazimierza Brodzińskiego, Franciszka Karpińskiego czy nawet klasycysty – Stanisława Trembeckiego pojawiają się nazwy rzeczywistych miejsc geograficznych². Źródeł romantycznego regionalizmu należy szukać głównie w sposobie ujmowania świata. Na zamknięty, uogólniony i zracjonalizowany świat oświecenia nowy romantyczny prąd odpowiedział bowiem otwartością, zainteresowaniem wszystkimi przejawami życia,

1 C. Zgorzelski, *Regionalizm poezji romantycznej na ziemiach Rzeczypospolitej wielu narodów*, W: *Obserwacje*, Warszawa 1993, s. 244.

2 Szczególnie sielanka jako koronny gatunek sentymentalizmu realizowała empiryczno-poznawcze założenia, które przejawiały się przede wszystkim w konkretyzacji podmiotu mówiącego i świata przedstawionego. Realne miejsca geograficzne nierzadko pojawiały się już w samym tytule utworu np. *Powązki. Idylla* (1774), *Sofiówka* (1806) S. Trembeckiego, *Wielawa. Sielanka krakowska* (1820) K. Brodzińskiego.

w tym również aspektami niewidzialnymi – niedostępnymi naukowemu poznaniu³.

Nowe, romantyczne pojmowanie literatury, którą nierozzerwalnie związane z narodowością, ludowością i lokalnością w praktyce zaowocowało regionalizacją poezji. Na gruncie refleksji literacko-historycznej stosunkowo szybko podjęto próbę zdefiniowania czym jest „szkoła prowincjonalna”, jakie są jej cechy konstytutywne oraz według jakiego kryterium należy rozstrzygać przynależność określonych poetów do danej szkoły. W polskim romantyzmie wyróżniono przede wszystkim dwie główne szkoły: litewską i ukraińską. Terminem „szkoły” posłużył się Adam Mickiewicz w rozprawie otwierającej I tom *Poezji* (1822), w której poeta mówił o skłonnej do uniesień i sentymentalności „szkole niemieckiej”. O „szkole klasycznej” i „szkole romantycznej” pisał Maurycy Mochnacki w rozprawie *O literaturze polskiej w wieku dziewiętnastym* (1830). Jednak termin „szkoła” został zespolony głównie z koncepcją regionalizacji poezji⁴. Podział na „szkołę litewską” i „szkołę ukraińską” eksponował Seweryn Goszczyński w rozprawie *Nowa epoka poezji polskiej* (1835). Problematykę „szkół” literackich podjął również, występujący jako orędownik romantycznego regionalizmu, Aleksander Tyszyński – autor *quasi* powieści *Amerykanka w Polsce* (1837). Temat szkół literackich nadal dyskutowany był w latach 40. Przykładowo, Mickiewicz powrócił do niego w *Prelekcjach paryskich* (1840-1844), podjął go także Edward Dembowski w rozprawie *Mysł o rozwijaniu się piśmienności naszej w dziewiętnastym stuleciu* (1843).

Romantyczny regionalizm był domeną nie tylko najwybitniejszych poetów doby romantyzmu, inspirował też twórców drugo-, a nawet trzeciorzędnych. Te często niewysokich lotów próby poetyckie młodych autorów, którym z różnych przyczyn nie było dane rozwinąć swojego poetyckiego warsztatu, zasługują na uwagę choćby w kontekście refleksji nad przełomem romantycznym (momentem jego dokonania się oraz krystalizacją założeń, stanowiących podstawę romantycznej metody regionalizacji poezji). Tego rodzaju autorem był właśnie Tymon Zaborowski – poeta, w którego twórczości (w ostatnim okresie) pojawia się regionalizm podolski. Pokolenie urodzone w ostatnich latach wieku XVIII, do którego należał Tymon Zaborowski, w literaturze przedmiotu nazywane „generacją

3 Cz. Zgorzelski, *Regionalizm poezji romantycznej na ziemiach Rzeczypospolitej wielu narodów*, dz. cyt., s. 245.

4 B. Dopart, *Romantyzm przedlistopadowy – rozgłos poetów szkoły litewskiej*, W: *Zapomniane wielkości romantyzmu*, pod red. Z. Trojanowiczowej i Z. Przychodniaka, Poznań 1995, s. 171. Przedruk w: B. Dopart, *Polski romantyzm i wiek XIX. Zarysy, rekonstrukcje*, Kraków 2013, s. 151-162.

Mickiewicza” scharakteryzowała przed laty Alina Witkowska (na przykładzie filomatów wileńskich)⁵. Generacja ta dokonała swoistego „odkrycia” i dowartościowania peryferii, prowincji (w sensie geograficznym), pokazując je jako miejsca niezwykle, poezjotwórcze. W przypadku filomackich przyjaciół Mickiewicza była to Litwa, w odniesieniu do Zaborowskiego – jego rodzinne Podole. To właśnie z jednej strony Podole („peryferia”), zaś z drugiej Warszawa („centrum”) ukształtowały świadomość młodego poety, wpływając na całokształt twórczości Zaborowskiego, co znalazło swój wyraz w sposobie poetyckiej realizacji przez niego podolskiego wariantu regionalizmu.

II

W tym miejscu warto prześledzić doświadczenia życiowe poety, a także literackie zainteresowania mające wpływ na jego twórczość. Przypomnijmy za przedwojenną monografistką poety, Marią Danilewiczową, podstawowe fakty z jego krótkiego życia. Przyszły poeta urodził się 18 kwietnia 1799 r. w Liczkowcach, w majątku, którego właścicielami byli jego rodzice, Józef i Julianna z Szeptyckich. Ojciec Tymona w kręgi arystokracji wszedł dzięki ożenkowi z Julianną, córką generała i wnuczką stolnika lwowskiego. Zamążpójście generalskiej córki traktowane było w środowisku jako mezalians. Majątek, w którym dzieciństwo spędził Zaborowski był prawdopodobnie posagiem jego matki. Z ustaleń Danilewiczowej wiemy, że matka Tymona była „damą pełną arystokratycznych fanaberyj i przesądów”, lubiącą czytać Wertera. Przy tym wbrew ówczesnym obyczajom Zaborowska nad francuskie przedkładała jednak powieści polskie, a także interesowała się historią narodową, czemu wyraz dała w *Wypisach z historii Polski dla kochanego syna mego Konstantego*⁶. Narodowe preferencje matki wpłynęły na zainteresowania jej syna.

Majątek rodzinny poety, Liczkowce leżał w malowniczym cichym zakątku Podola; niedaleko Tarnopola, Czortkowa, Zaleszczyk, Kamieńca Podolskiego. Najbliższym centrum kulturalnym był Lwów, do którego każdy wyjazd, ze względu na odległość kilku mil musiał być jednak zaplanowany odpowiednio wcześniej⁷. Z uwagi na stałe opóźnienia w dostawie gazet, do Liczkowiec wiadomości dochodziły nieco później i na ogół nie były przedmiotem żywej dyskusji. W domu Zaborowskiego

5 A. Witkowska, *Rówieśnicy Mickiewicza. Życiorys jednego pokolenia*, Warszawa 1998.

6 M. Danilewiczowa, *Tymon Zaborowski. Życie i twórczość (1799-1828)*, Warszawa 1933, s. 4.

7 Liczkowce to wieś położona obecnie na Ukrainie nad rzekami Gnila i Zbrucz.

wyczekiwano zaś głównie wiadomości o jego walecznym wuju pułkownika Szeptyckim. Mimo wszystko wiedza o aktualnych wydarzeniach politycznych, czyli wojnach napoleońskich oraz o organizowaniu polskich pułków, docierała i na Wołyń. Jak pisał Ryszard Przybylski „już w roku 1811 rozprowadzono w Krzemieńcu, że zanosi się na wojnę”, ale z uwagi na to, że wszystkie wydarzenia wojenne toczyły się z dala od miasta, życie szło tam własnym rytmem⁸.

Po zakończeniu nauk domowych Tymon Zaborowski kontynuował edukację w słynnym Gimnazjum Wołyńskim⁹. W Krzemieńcu, gdzie Zaborowski przebywał przez sześć lat (od 1810 roku do 1816), zetknął się ze specyficzną „atmosferą literackości” rozbudzoną przez tamtejszych nauczycieli z księdzem Alojzym Osińskim na czele (u którego prawdopodobnie Zaborowski mieszkał przez wszystkie lata nauki). Osiński, wykładowca literatury łacińskiej i polskiej, był jednym z tych nauczycieli, którzy wywierali największy wpływ na młodzież krzemieniecką. W trakcie prowadzonych przez siebie zajęć Osiński dużo uwagi poświęcał zarówno literaturze antycznej (m.in. objaśnianiu listów Cycerona, twórczości Tacyty, Liwiusza), jak również literaturze czasów późniejszych (m.in. twórczości autorów doby stanisławowskiej). Osiński ze starannością dobierał fragmenty dzieł klasycznych i razem z uczniami tłumaczył je na język polski. To właśnie pod okiem księdza Osińskiego Zaborowski dokonał swojego pierwszego poważniejszego tłumaczenia Wolterowskiego *Tankreda*, które niebawem zostało wystawione w Teatrze Narodowym w Warszawie¹⁰.

W okresie krzemienieckim Tymon Zaborowski dużo czytał i wiele godzin spędzał w bibliotece swojego nauczyciela. Oprócz obowiązkowych wykładów młody poeta uczęszczał również na przedmioty dodatkowe, wśród których znalazły się także zajęcia z mechaniki u profesora Zaliwskiego. Wiedzę zdobytą podczas wspomnianych wykładów Zaborowski wykorzystał w *Zdobyciu Kijowa* – m.in. opisując czary Jamedyka Bluda. Z kolei krzemienieckie lekcje botaniki prowadzone przez Wilibalda Besera zainspirowały go do prowadzenia własnych odkryć w tym względzie (po kilku latach od ukończenia szkoły „odkrył” w Miodobrach nieznaną bluszcz górski). Młody Zaborowski w Krzemieńcu rozwinął skrzydła, jako poeta uzyskując szacunek i podziw otoczenia.

Po śmierci założyciela szkoły krzemienieckiej Tadeusza Czackiego¹¹, w roku 1813, stanowisko wizytatora i opiekuna Gimnazjum Wołyńskiego

8 R. Przybylski, *Krzemień. Opowieść o rozsądku zwyciężonych*, Warszawa 2003, s. 104-106.

9 Na temat Gimnazjum Wołyńskiego zob. A. Szmyt, *Gimnazjum i Liceum Wołyńskie w Krzemieńcu w systemie oświaty wileńskiego okręgu naukowego w latach 1805-1833*, Olsztyn 2009.

10 M. Danilewiczowa, *op. cit.*, s. 10-13.

11 Zob. E. Danowska, *Tadeusz Czacki 1765-1813. Na pograniczu epok i ziemi*, Kraków 2006.

w roku 1814 objął hr. Filip Plater (zajmował je przez dwa lata), który z dużym zapałem starał się podtrzymać literacką atmosferę Krzemieńca. Zaborowski był stałym uczestnikiem spotkań Klubu Piśmienniczego odbywających się w jego dworku. Na tych spotkaniach zrodziła się długoletnia przyjaźń pomiędzy Tymonem Zaborowskim a Karolem Sienkiewiczem. Plater dbał o to, aby nie tylko sam Krzemieniec poznał dokonania artystyczne najwybitniejszych uczniów szkoły krzemienieckiej – dzięki jego staraniom wiersze Zaborowskiego stały się znane na całym Wołyniu; wpiywano je do sztambuchów, recytowano publicznie.

III

Na sześćioletni pobyt Zaborowskiego w Krzemieńcu należy spojrzeć jako na czas, w którym ukształtowała się literacka świadomość poety. Uformował ją zarówno szkolny program nauczania, jak i specyficzna atmosfera szkoły zachęcająca do podejmowania własnych prób poetyckich oraz wspólnota rówieśnicza Klubu Piśmienniczego. Wśród dzieł, które poznał Zaborowski w tym czasie były, co oczywiste, obowiązkowe lektury; głównie dzieła klasyków różnych epok, ale także teksty, po które on i jego rówieśnicy sięgali z własnego wyboru. Do pierwszej grupy lektur należą głównie te proponowane przez ks. Osińskiego, tłumaczone z oryginałów m.in. *Uczta Aleksandra, czyli moc muzyki* Johna Drydena, *Metromania* Alexisa Pirona, fragmenty *Ifigeni* Jeana Baptiste'a Racine'a i *Jerozolimy Wyzwolonej* Torquata Tassa, których przekładu w latach 1814-1816 (czyli już po ukończeniu szkoły) podjął się Karol Sienkiewicz, sam Zaborowski przełożył zaś *Fedrę* Racine'a i *Tankreda* Woltera¹². Dużym zainteresowaniem młodzieży w okresie krzemienieckim cieszyły się również romanse; Zaborowski jeszcze w 1815 r. czytał *Nową Heloizę* Rousseau¹³. W tym samym czasie poeta sięgnął po *Renégo* Chateaubrianda. O śledzeniu literackich nowości świadczy także lektura *Malwiny* Marii Wirtemberskiej (wyd. 1816).

W czasach krzemienieckich bardziej niż *Malwina* oddziaływało jednak na Zaborowskiego dzieło Chateaubrianda. Monika Stankiewicz-Kopeć, opisując proces kształtowania się świadomości literackiej młodych twórców skupionych wokół Klubu Piśmienniczego, wskazywała na pewne cechy charakterologiczne pozwalające w pewnym stopniu połączyć

12 M. Stankiewicz-Kopeć, *Pomiędzy klasycyznością a romantycznością. Młodzi autorzy Wilna, Krzemieńca i Lwowa wobec przemian w literaturze polskiej lat 1817-1828*, Kraków 2009, s. 127.

13 M. Danilewiczowa, *op. cit.*, s. 54.

Zaborowskiego z Reném i Werterem (już po jego powrocie do Liczkowic). Przy tym, jak wspomniała badaczka, Zaborowski co prawda podjął wątki inspirowane lekturą *Renégo* (np. wprowadzając do swojego *Zdobycia Kijowa* motyw miłości kazirodczej), ale bohater dzieła Zaborowskiego, inaczej niż ten Chateaubrianda, nie przypomina jednak melancholika *Renégo* oraz nie jest świadomy kazirodczego charakteru swojego związku¹⁴.

Mimo odległości jaka dzieliła peryferyjny Krzemieniec i Warszawę – stolicę Królestwa Polskiego, Zaborowski nie był odizolowany od świata wielkiej literatury. Do szkoły Czackiego docierały wieści o tamtejszym życiu literackim, toteż poeta doskonale wiedział np. jakie utwory cieszą się zainteresowaniem warszawskiej publiczności i co wystawiają tamtejsze teatry. Interesowało go to tym bardziej, że w planach miał Zaborowski (obiecany przez wuja) wyjazd do Warszawy. Od niedawna przebywał tam już jego starszy przyjaciel, Karol Sienkiewicz, który opuścił Krzemieniec w 1816 r., a także Adolf Dobrowolski i Jan Januszewski, którzy w listach opisywali mu swoje życie towarzyskie. Pomimo rozstania Zaborowski i Sienkiewicz cały czas utrzymywali ze sobą kontakt; Zaborowski chętnie pisał przyjacielowi o swoich nowych utworach oraz o tym, co dzieje się w Krzemieńcu. Nierzadko Sienkiewicz był pierwszym czytelnikiem i recenzentem jego poezji, jako pierwszy przeczytał wspomnienia ze spotkań u hr. Platera, które Zaborowski zawarł w poemacie *Klub Piśmienniczy* (powst. 1816). Po latach Sienkiewicz w liście do Augusta Bielowskiego napisze, że utwór ten nie był wart druku, co nie oznacza, że nie cenił dorobku pisarskiego swego przyjaciela, wydał przecież po śmierci Zaborowskiego jego *Dumy podolskie* (1830)¹⁵. Po wyjeździe z Krzemieńca poeta wrócił do rodzinnych Liczkowic, by tam przygotować się do upragnionego wyjazdu do Warszawy, przed czym nie była go w stanie powstrzymać nawet miłość do Anny z Rozwadowskich baronowej Czechowiczowej.

IV

30 stycznia 1817 r. Tymon Zaborowski był już w Warszawie. Tego dnia po raz pierwszy odwiedził Bibliotekę Towarzystwa Przyjaciół Nauk, w której od tego czasu przebywał bardzo często, zbierając materiały niezbędne do napisania *Zdobycia Kijowa* (1818). Jako że twórczość poetycka nie

14 Por. M. Stankiewicz-Kopeć, *op. cit.*, s. 143-147.

15 J. Maternia, *Tymon Zaborowski (1799-1828)*, W: *Krzemieniec Ateny Juliusza Słowackiego*, pod red. S. Makowskiego, Warszawa 2004, s. 229.

była ówczesnie zajęciem przynoszącym dochody i pozwalającym przeżyć z dala od domu, dlatego też Zaborowski, jak większość jego krzemienieckich kolegów, podjął pracę urzędnika. Był asesorem w delegacji administracyjnej w biurze Rady Stanu Królestwa Polskiego.

Droga do poetyckiej sławy okazała się nie taka łatwa, jak to wydawało się poecie z perspektywy Liczkowiec. W środowisku warszawskim nadal prężnie działali bowiem słynni poeci obozu klasycystycznego, a młodzi adeptci (których wówczas w Warszawie było wielu) cierpliwie musieli czekać na swoją kolej. W okresie warszawskim Zaborowski trzymał się raczej na uboczu od tamtejszego środowiska, ograniczając swoje kontakty głównie do grona innych wychowanków szkoły Czackiego, którzy w okolicach 1817 roku przebywali w Warszawie. Wśród nich byli Karol Sienkiewicz, Józef Korzeniowski, Jerzy Zakrzewski, starający się na warszawskim gruncie kulturować krzemienieckie ideały.

Warszawską karierę poetycką Zaborowskiego ułatwiły kontakty z Ludwikiem Osieńskim (bratem księdza Alojzego Osieńskiego), któremu absolwent szkoły krzemienieckiej przekazał swoje tłumaczenie *Tankreda Woltera*. Przekład osiemnastoletniego Zaborowskiego wystawiony niebawem na scenie Teatru Narodowego (1817), zyskał aprobatę publiczności, jednocześnie spotykając się z krytyką recenzentów. Zdaniem recenzenta „Gazety Korespondenta Warszawskiego” (z 1817 roku) od wychowanek szkoły krzemienieckiej należało bowiem oczekiwać przekładu o znacznie wyższym poziomie. Zaborowski – „cudowne dziecko Krzemieńca” krytykę tę odczuł bardzo boleśnie na długo zapamiętując tę lekcję i jeszcze po latach wspominając, iż w Warszawie „wziął kopytem od Pegaza”. Odtąd Zaborowski zmienił także metodę swojej pracy literackiej – każdy utwór wielokrotnie przerabiał i bezustannie poprawiał.

Ważnym aspektem warszawskiej aktywności krzemieńczan było wydawanie przez nich czasopisma „Ćwiczenia Naukowe” (1818) niebawem przekształconego na „Pamiętnik Naukowy” (1819). Periodyk składał się z dwóch „oddziałów”: matematyczno-fizycznego (jego redaktorem został krzemieńczanin Franciszek Skomorowski) i działu literatury redagowanego przez Zaborowskiego. Na łamach pism krzemieńczan drukowano głównie ich własne utwory, dzieła poetów związanych z Wołyniem, a także pism autorów z nimi zaprzyjaźnionych¹⁶. Aniela Kowalska zwróciła uwagę, iż „Ćwiczenia Naukowe” obok „Pamiętnika Warszawskiego” były „wstępnym etapem” sporu teoretyczno-estetycznego przełomu romantycznego¹⁷.

16 M. Danilewiczowa, *op. cit.*, s. 39-43.

17 A. Kowalska, *Warszawa literacka w okresie przełomu kulturalnego 1815-1822*, Warszawa 1961, s. 141.

Z punktu widzenia niniejszej rozprawy istotne jest, iż założyciele „Ćwiczeń Naukowych” od początku ich istnienia eksponowali konieczność drukowania tam utworów odnoszących się do krajobrazu rodzinnego Wołynia i Podola, a także dzieł i rozpraw prezentujących „ojcyste dzieje i widowiska”¹⁸. To właśnie Zaborowski, jako jeden z pierwszych, wystąpił z postulatami narodowo-regionalnymi, później eksponowanymi przez romantyków. Poeta pisał:

Polska ma swoje piękności, Polacy właściwe sobie cnoty. Polskiej wymowie i poezji przystoi tak jedno, jak drugie malować i wystawiać, śpiewać i wielbić, a pracujący w tym duchu, jeżeli na trudną pisarza albo poety chwałę nie zasłuży – przynajmniej dobrym okaże się Polakiem¹⁹.

W tomie drugim „Ćwiczeń Naukowych” z roku 1818 ukazała się słynna rozprawa Zoriana Dołęgi Chodakowskiego *O Sławiańszczyźnie przed chrześcijaństwem* – zawierająca wezwanie poetów do czerpania z bogatego źródła wierzeń i podań ludowych. I chociaż w środowisku samej Warszawy nowe pismo nie cieszyło się szczególną popularnością – będąc jednym z wielu – to swoich wiernych czytelników miało w Krzemieńcu i Lwowie. „Ćwiczenia Naukowe” dotarły również do szkoły w Humaniu oraz do środowisk filomatów wileńskich. Także tym razem Zaborowskiego dotknęła sroga krytyka; niepochlebna, ocenę jego twórczości sformułował Stanisław Kostka Potocki, który bardzo surowo ocenił wiersze znajdujące się na końcu jednego z numerów „Ćwiczeń Naukowych”, a były to fragmenty *Zdobycia Kijowa*²⁰.

Warszawska aktywność Zaborowskiego pokazuje wyraźnie, w jaki sposób poeta rozumiał wówczas rolę poezji i zadania literatury. Na etapie nauki w Krzemieńcu przypisywał on poezji jeszcze rolę czysto utylitarnej, co tłumaczyłoby dużą liczbę wierszy okolicznościowych, które wyszły spod jego pióra. Przy tym powstały wtedy również formy poetyckie pełniące funkcję wyłącznie rozrywkową (*Klub Piśmienniczy* – pierwsza redakcja z 1816 r.). Z biegiem czasu podejście Zaborowskiego w tym względzie ewoluowało; jak już wspomniano, w przypisach do *Zdobycia Kijowa* (1818) poeta wyraźnie opowiedział się, za literaturą służącą sprawie narodowej. W tym samym roku poeta włączył się – rozprawą pt. *O zewnętrznej budowie wiersza polskiego* – do głośnej wówczas dyskusji na temat weryfikacji, w której brał udział między innymi Józef Elsner, Kazimierz

18 Cyt. za: M. Danilewiczowa, *op. cit.*, s. 31-40.

19 *Ibidem*, s. 41.

20 Recenzja pióra Świszka Krytycznego – Stanisława Kostki Potockiego zamieszczona w „Pamiętniku Warszawskim” 1818, t. X.

Brodziński, Józef Franciszek Królikowski. Zaborowski odnosił się tam do praktyki stosowania wierszy metrycznych w eposie i tragedii, co jego zdaniem nie było zgodne z duchem języka polskiego. Niestety, na wypowiedź młodego poety nikt nie zareagował²¹.

Już jesienią 1818 r. Zaborowski opuścił Warszawę – na zawsze. Nie są dokładnie znane przyczyny tak nagłego wyjazdu, ale na pewno przyczynił się do niego zawód, jakiego poeta doznał w związku z jego warszawskimi próbami poetyckimi. Na próżno jednak szukać odpowiedzi na to pytanie w listach samego poety, w których wspomina o Warszawie bardzo rzadko, a jeżeli już to tylko w kontekście refleksji z powodu doznanego rozczarowania²².

V

Wśród badaczy twórczości Tymona Zaborowskiego znajdziemy zgoła odmiennie oceny jego warszawskiej działalności. Maria Danilewiczowa zdaje się widzieć ten okres głównie jako pasmo nieszczęść, począwszy od recenzji przekładu *Tankreda*, po której poeta miał stracić wiarę w swoje poetyckie powołanie, po krytyczną ocenę Potockiego²³. Tymczasem Marta Piwińska dostrzega pozytywne aspekty życia poety w Warszawie: eksponując znaczenie, jakie w jego biografii odegrała aktywność związana z „Ćwiczeniami Naukowymi”. Krzemieńczanom udało się bowiem w mało sprzyjających warunkach stworzyć czasopismo, na łamach którego mogli publikować swoje utwory i propagować własne ideały²⁴. Sam poeta raczej nie zaliczał jednak okresu warszawskiego do udanych. Niebawem porzucił więc Warszawę osiadając w rodzinnych Liczkowcach, gdzie spędził ostatnie dziesięć lat swojego krótkiego życia. Z listów pisanych przez Zaborowskiego do przyjaciela, Floriana Łaszowskiego, możemy zrekonstruować ostatnią dekadę jego życia.

Liczkowiecka egzystencja poety upływała pomiędzy zwyczajowymi sąsiedzkiemi wizytami, lekturą, pisaniem, uprawą ogrodu, a także pomiędzy miłością a depresją. Z czasów krzemienieckich pozostał poecie właściwie tylko jeden przyjaciel, wspomniany już Łaszowski. Była to przyjaźń dwóch odmiennych osobowości, Zaborowski był skłonny do refleksji marzycielem, Łaszowski – twardo stąpał po ziemi. Przyjaciel był wielbicielem

21 M. Stankiewicz-Kopec, *op. cit.*, s. 164-165.

22 M. Danilewiczowa, *op. cit.*, s. 44-46.

23 *Ibidem*, s. 35-44.

24 M. Piwińska, *Tymon Zaborowski – coś po pisaniu, jeśli można umrzeć z miłości*, W: *Zapomniane wielkości romantyzmu*, pod red. Z. Trojanowiczowej i Z. Przychodniaka, Poznań 1995, s. 88.

talentu poety, to jemu w listach opisywał Zaborowski postępy nad swoim najbardziej ambitnym dziełem – *Zdobyciem Kijowa*, nad którym prace poeta rozpoczął jeszcze w Warszawie. Często w zabawnej, wierszowanej formie Zaborowski opisywał przyjacielowi, to czym się aktualnie zajmuje:

Leniuch filozoficzny, natury ogrodnik,
Którego pomieszkaniem ciemny w gaju chłodnik,
Wpółśród skał, w gęstych lasach, kryje się szczęśliwy,
Rozkrzewia w sadach grusze, jabłonie i śliwy (...) ²⁵.

Oprócz wspomnianych zajęć, uwagę poety przez pewien czas absorbowały sprawy narodowe. Zaborowski poznał bowiem Juliana Sabińskiego, zaangażowanego w działalność spiskową na Podolu. To Sabiński wciągnął Zaborowskiego do Związku Wolnych Braci Podolan, co wyraźnie wpłynęło na kształt *Dum podolskich* poety ²⁶.

W okresie liczkowieckim Zaborowski dużo czytał, w tym także literaturę romantyczną. Sięgając po IV cz. *Dziadów* Adama Mickiewicza, podolski rówieśnik poety nie mógł nie zauważyć analogii do jego własnych przeżyć miłosnych. Losu Zaborowskiego dopełniła tragiczna w skutkach miłość do kolejnej sąsiadki, Laury z hr. Siemianowskich hr. Józefowej Zabielskiej. O oficjalnym związku młodych nie mogło być mowy; wybranka była bowiem mężatką i ani jej mąż, ani rodzice Zaborowskiego nie wyrażali zgody na rozwód. Prawdopodobnie to właśnie wspomniane uczucie było przyczyną samobójczej śmierci poety, który 28 marca 1828 r. utopił się w Zbruczu.

VI

Regionalizm (podolski), widoczny na ostatnim etapie biografii twórczej najpełniejszej realizacji poetyckiej doczekał się w *Zdobyciu Kijowa* oraz w *Dumach Podolskich*, utworach pisanych (bądź kontynuowanych) już po powrocie z Warszawy. Zaborowski, mimo zawodu doznanego w Warszawie, nie przestawał bowiem tworzyć, zaś opinii na temat wad i zalet własnej poezji zasięgnął u Franciszka Morawskiego i ks. Adama Czartoryskiego. Zaraz po powrocie do domu Zaborowski zabrał się za ukończenie rozpoczętego jeszcze w Warszawie *Zdobycia Kijowa*. W tamtym okresie rodzinne strony Zaborowski opuszczał rzadko; a jeśli już to zwiedzał rodzinne Podole: Kamieniec Podolski, Tarnopol, Trembowłę, Zaleszczyki,

²⁵ List do Floriana Łaszowskiego z 26 maja 1820 r. Cyt. za M. Danilewiczową.

²⁶ M. Danilewiczowa, *op. cit.*, s. 64-65.

Husiatyn, Czortków – co w widoczny sposób zainspirowało jego twórczość. Przy tym Zaborowski w dalszym ciągu dużo czytał, m.in. powtórnie przeczytał *Nową Heloizę*, dzieła Tassa i Homera, zgłębiał także utwory Schillera i pisma Kazimierza Brodzińskiego. Często o doborze lektur decydował przypadek²⁷. W okresie liczkowieckim Zaborowskiego na nowo zainteresowały także popularne ówczesnie tematy słowiańskie, które poeta znał choćby z rozpraw Chodakowskiego czy Kazimierza Brodzińskiego. Dzięki wspomnianym już podróżom poety po rodzinnym Podolu zyskały one szansę na poetycką realizację.

Tymon Zaborowski był poetą okresu przejściowego; zawieszonym pomiędzy kilkoma prądami i wieloma estetykami. Tak więc w stronę romantyzmu kierował go właśnie regionalizm – co prawda wykraczający już poza ramy sentymentalizmu, ale zatrzymujący się w pół drogi do romantyzmu. Marta Piwińska nazwała ten rodzaj regionalizmu „sentymentalno-romantycznym”, rozpatrując go nie tylko jako problem literacki, ale również jako uczucie, tak silne, że doprowadzające poetę do samouniwersytetowania²⁸. Warto zwrócić uwagę, iż w twórczości Zaborowskiego dokonało się swoiste połączenie elementów narodowych z ludowością. Daje się tutaj zauważyć pewna zgodność z postulatami Kazimierza Brodzińskiego, która poprowadziła Zaborowskiego w stronę neosentymentalizmu²⁹. W liryce jest to uwidocznione zwłaszcza w *Dumach podolskich*. Z kolei na gruncie poematu fantastycznego Zaborowski zmierzał w stronę neoklasyzystycznego poematu fantastycznego z elementami epepei słowiańskiej, czego przykładem jest *Zdobycie Kijowa*³⁰.

VII

Przypomnijmy: poemat *Zdobycie Kijowa* za życia autora został wydrukowany we fragmentach; w 1818 r. w „Ćwiczeniach Naukowych” ogłosił poeta siedem pieśni swojego dzieła. Jednocześnie Zaborowski cały czas redagował dzieło i jeszcze tego samego roku wydał drukiem dwie pierwsze pieśni, którym nadał wspólny tytuł *Aniela. Ustęp z poematu rycerskiego, którego przedmiotem Zdobycie Kijowa przez Bolesława Chrobrego w roku 1018*. Być może dwie redakcje dzieła wiązały się z faktem, że na rok ich wydania przypadła osiemsetna rocznica wyprawy kijowskiej Chrobrego,

27 M. Danilewiczowa, *op. cit.*, s. 47-54.

28 M. Piwińska, *op. cit.*, s. 94.

29 Termin zaproponowany przez M. Stankiewicz-Kopeć (*op. cit.*)

30 *Ibidem*, s. 173-174.

i może w ten sposób Zaborowski próbując włączyć się w bieżące dyskusje na ten temat chciał zwrócić na siebie uwagę?

Wybór przez poetę tematu, sięgnięcie do postaci i wydarzeń historycznych, ukazanie wybitnego wodza, który buduje silne państwo, odpowiadały ramom gatunkowym epopei. Jednak Zaborowski nie do końca trzymał się rygorów epopei i dość swobodnie przekształcał opowieść, by móc pokazać prawdę bardziej uniwersalną. W wyniku tego pozbawione głębszego politycznego kontekstu działania wojenne Chrobrego stają się wyprawą w obronie zasad moralnych³¹. Już w trzecim przypisie poeta wyjaśniał czytelnikowi motywy tego zabiegu literackiego. Jego zdaniem nie można bowiem pozostawić historii jedynie kronikarskim opisom, dopiero poezja „nie przywiązująca się ślepo do historycznej pewności” i śmiałość poety „jeżeli nie zgubi, tedy koniecznie do zwycięstw prowadzi”³².

Postulując narodowość w literaturze Zaborowski w przypisach do poematu pisał:

(...) w przedmiotach poetycznych bądźmy sami sobą, otwórzmy oczy i ani ślepo w obcych piękności nie wierzymy, ani ślepyimi na wzory piękności u nas znajdujące się nie bądźmy³³.

Tym samym poeta zmierzał już w stronę nowych wartości epickich. Modyfikacje, jakie wprowadza Zaborowski do *Zdobycia Kijowa* dotyczą również charakterystycznej dla eposu sfery cudowności. Poeta nie wprowadził bowiem do swojego dzieła bóstw olimpijskich, nie zaznaczył także w świecie przedstawionym bezpośredniej obecności Boga i Szatana, których w jego epopei reprezentowali inni bohaterowie (św. Wojciech i czarownik ruski Jamedyk Blud). Jak wspomniano, korzystając z wiedzy zdobytej podczas krzemienieckich lekcji fizyki, poeta wzbogacił magię aspektem naukowym; jego, czarownik staje się uczonym łączącym elementy irracjonalne ze zdobyciami nauki i techniki³⁴.

W *Zdobyciu Kijowa* regionalizm realizuje się dwutorowo: z jednej strony poeta swobodnie sięga do faktu historycznego, jakim jest wyprawa kijowska Chrobrego, z którego wykorzystuje potrzebne mu elementy; z drugiej konkretyzuje przestrzeń, w której toczy się akcja poematu. „Geografia” eposu Zaborowskiego to ziemie Wołynia i Podola: Liczkowce, góry Miodoborskie, Kamieniec, Krzemieniec, jak również Kijów,

31 R. Dąbrowski, *Epopeja w literaturze polskiego oświecenia*, s. 326.

32 T. Zaborowski, *Zdobycie Kijowa*, Universitas, Kraków 2003, s. 92.

33 *Ibidem*.

34 R. Dąbrowski, *op. cit.*, s. 352.

który staje się miejscem akcji *Zdobycia Kijowa* i *Tajemnicy, czyli Borysa i Malwiny*³⁵.

Historyczne motywy oraz nawiązania do przeszłości polsko-ruskiej obecne w *Zdobyciu Kijowa* widać już w młodzieńczej *Odzie do Polski* Zaborowskiego napisanej i wygłoszonej w 1815 r. Regionalizm widoczny jest tam głównie w obecności miejscowych motywów ludowych; z jednej strony to wiara w moc czarów i magiczną moc roślin strzegących zamku, a z drugiej sielankowy obraz życia zgodnego z rytmem przyrody, życia refleksyjnego, który wiedzie podmiot liryczny wiersza *Wieszcz Miodoboru*³⁶. Już same tytuły, które nadawał poeta swoim kolejnym utworom kierują uwagę czytelnika w określoną topografię (*Zdobycie Kijowa*, *Dumy podolskie*, *Wieszcz Miodoboru*) lub na postać historyczną (*Bohdan Chmielnicki*, *Bolesław i Zbigniew*, *Wyjątek z oryginalnej tragedji Stanisława Szczepanowskiego zabitego na Skałce*).

Pomimo, że pejzaż podolski zajmował szczególne miejsce w twórczości Zaborowskiego, to jednak tytuł „piewcy Podola” przypadł innemu wychowankowi Krzemieńca, Maurycemu Gosławskiemu (1802-1834), głównie za sprawą poematu *Podole* (1828). Należący do jednego pokolenia Zaborowski i Gosławski realizowali podolski wariant regionalizmu. Gosławski poszedł jednak nieco dalej niż Zaborowski. Pisząc *Podole* znał już wydaną w 1825 r. *Marię* Antoniego Malczewskiego, która zainspirowała jego widzenie „regionalizmu”³⁷. *Podole* Gosławskiego jest już utworem w duchu wczesnego romantyzmu, a *Dumy podolskie* Zaborowskiego należą raczej do neosentymentalizmu³⁸.

*Dumy podolskie za czasów panowania tureckiego w tej ziemi*³⁹, to cykl czterestu dum, nad którymi Zaborowski pracował od 1823 r. Tłem

35 B. Czwońnóg-Jadcak, *Tymon Zaborowski (1799-1828)*, W: *Pisarze polskiego oświecenia*, pod red. T. Kostkiewiczowej, Z. Golińskiego, t.3, Warszawa 1996, s. 641. Próba kontynuacji *Zdobycia Kijowa* jest napisany w 1822 r. poemat *Bojan* – dzieło nieukończone, w którym widoczne są inspiracje *Pieśniami Osjana* i *Słowem o pułku Igora*, które znał z przekładu Cypriana Godebskiego.

36 A. Witlib, *Pierwiastki ukraińskie w twórczości Tymona Zaborowskiego*, W: *Szkoła ukraińska w romantyzmie polskim. Szkice polsko-ukraińskie*, pod red. S. Makowskiego, U. Makowskiej, M. Nesteruk, Warszawa 2012, s. 271-278.

37 L. Lyszczyna, *Maurycy Gosławski, czyli podolski wariant „szkoły ukraińskiej”*, W: *Szkoła ukraińska w romantyzmie polskim. Szkice polsko-ukraińskie*, pod red. Stanisława Makowskiego, Urszuli Makowskiej, Małgorzaty Nesteruk, Warszawa 2012, s. 258-26.

38 Pomimo to badacz twórczości Maurycego Gosławskiego, Jacek Lyszczyna zaliczył również Zaborowskiego do grupy poetów realizujących tzw. podolski wariant szkoły ukraińskiej. Jak widać problem przynależności do tej szkoły w historii literatury jest ciągle otwarty i żywo dyskusowany, ale ten temat zasługuje na osobne rozważania.

39 T. Zaborowski, *Pisma zebrane*, oprac. M. Danilewiczowa, Warszawa 1936. Wszystkie dalsze cytaty *Dum podolskich* pochodzą z tego wydania.

historycznym uczynił poeta okres panowania na Podolu Turków w wieku XVII. Być może wybór akurat takiego czasu historycznego nie był przypadkiem; Zaborowski dawne dzieje traktował bowiem jako paralelę wydarzeń jemu współczesnych (zaborów), analogia ta mogła być rezultatem konspiracyjnej działalności, w którą wciągnął Zaborowskiego Sabiński⁴⁰. Każda z dum tworzy odrębną całość, ale dopiero przy integralnym ujęciu wszystkich, daje się dostrzec zarys pewnej akcji. Podmiot mówiący dum formułuje swoje wypowiedzi w taki sposób, by jak najbardziej uwidocznić własny emocjonalny stosunek do ziemi ojczystej. Wszystko to, co znajduje się poza przestrzenią znaną z dzieciństwa zdaje mu się być „niegościnnym grodem”, w którym na próżno szukać chleba i swobody. Przestrzeń w dumach określona jest przez odwołania topograficzne, tworząc w ten sposób swoistą mapę opisywanego regionu. Gdzieś „w murach Kamieńca, nieprzystępny Basza / Tłumne zamyka niewolników trzody / I waszych włości panem się ogłasza”, a niegdyś było to miejsce, w którym „dni szczęśliwych płynęło tyle”, miejsce spoczynku – „Tutaj rodzice spoczywają moi, / Moich tu przodków, tam przyjaciół groby”. Na tej poetyckiej mapie pojawia się Dniestr – „stróż Podola niezbiegły”, „dniem ozłoczone szczyty Miodoboru”⁴¹. Cykl *Dum* zwraca uwagę przede wszystkim, w jaki sposób Zaborowski w tym czasie pojmował rolę poety i poezji, na coraz bliższy mu model poezji tyrtejskiej.

VIII

Na kartach historii literatury Tymon Zaborowski na ogół funkcjonuje jako poeta z romantycznym życiorysem, którego twórczość nie przystawała do romantycznego modelu, albo jako poeta, u którego już pojawiają się zawiązki romantyzmu⁴². Czy jednak w istocie sam Zaborowski w swojej twórczości dążył do romantyzmu? Być może nazwanie go poetą, który nie zdążył zostać romantykiem jest błędem? Może należałoby go bowiem raczej określić właśnie mianem reprezentanta epoki przejściowej?

Można odnieść wrażenie, że Zaborowski w życiu osobistym w pewnym stopniu przypominał Wertera czy Gustawa, zresztą on sam zauważał to podobieństwo, ale sporo faktów z życia poety świadczy o tym, że na

40 M. Danilewiczowa, *op. cit.*, s. 64.

41 T. Zaborowski, *op. cit.*, s. 491-503.

42 Zob. J. Birkenmajer, *Rehabilitacja Tymona Zaborowskiego*, „Ruch Literacki” 1932 (wrzesień), s. 206.; K. Wyka, *Pokolenia literackie*, Kraków 1977, s. 201.; M. Piwińska, *op. cit.*, s.94.

gruncie twórczości miał on indywidualne zamierzenia (niekoniecznie romantyczne) oraz dużą świadomość tego, co i w jaki sposób pisze.

Pierwszą kwestią w tym względzie był staranny dobór utworu na swój warszawski debiut. Początkowo Zaborowski planował zadebiutować inną tragedią, ale gdy dowiedział się, że został już wystawiony dramat o zamierzonej przez niego tematyce, porzucił pracę i ostatecznie zadebiutował tłumaczeniem *Tankreda*. Poeta dokładnie przemyślał także strategię założenia i prowadzenia „Ćwiczeń Naukowych”, będąc w tej kwestii osobą zdecydowaną i konsekwentną. Zdaje się, że Zaborowski nie był też typem poety piszącym wyłącznie wtedy, gdy przychodziło natchnienie, ponieważ starannie planował i przygotowywał się do napisania kolejnych dzieł – m.in. skrupulatnie gromadząc materiały. Pokazuje to zwłaszcza przykład *Zdobycia Kijowa*. Zamysł napisania poematu powstał jeszcze przed wyjazdem poety do Warszawy (było to około 1815 r.). Gdy tylko Zaborowski dotarł na miejsce, niemal od razu zabrał się do pracy i praktycznie cały wolny czas spędzał w Bibliotece Towarzystwa Królewskiego Warszawskiego Przyjaciół Nauk, gdzie czytał rozprawy, dzieła historyczne i herbarze⁴³.

Jednym z najwyraźniejszych rysów twórczości „Wieszcz Miodoboru” był właśnie regionalizm, który nie realizował się jednak w duchu romantycznym, ale w właściwy sposób dla poetów okresu przejściowego – łącząc rozmaite estetyki, szukając swojej własnej drogi – niekoniecznie romantycznej. Te poszukiwania młodego poety przerwała jednak samobójcza śmierć w nurtach Zbrucza.

BIBLIOGRAFIA

- DANILEWICZOWA Maria. 1933. *Tymon Zaborowski. Życie i twórczość (1799-1828)*. Warszawa: Kasa im. Mianowskiego.
- DANOWSKA Ewa. 2006. *Tadeusz Czacki 1765-1813. Na pograniczu epok i ziem*. Kraków: Polska Akademia Umiejętności.
- DĄBROWSKI Roman. 2015. *Epopeja w literaturze polskiego oświecenia*. Kraków: Księgarnia Akademicka.
- DOPART Bogusław. 1995. *Romantyzm przedlistopadowy*. W: *Zapomniane wielkości romantyzmu*, Z. Trojanowiczowa, Z. Przychodniak (red.), 169-180. Poznań: Wydawnictwo Poznańskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk.
- KOWALSKA Aniela. 1961. *Warszawa literacka w okresie przełomu kulturalnego 1815-1822*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.

43 M. Danilewiczowa, *op. cit.*, s. 33.

- LYSZCZYNA Jacek. 2012. *Maurycy Gosławski, czyli podolski wariant „szkoły ukraińskiej”*. W: *Szkoła ukraińska w romantyzmie polskim*, S. Makowski, U. Makowska, M. Nesteruk (red.), 257-267.
- MATERNIA Joanna. 2004. W *Krzemieńiec Ateny Juliusza Słowackiego*, S. Makowski (red.), 218-230. Warszawa: Biblioteka Narodowa, Towarzystwo Literackie im. Adama Mickiewicza.
- PIWIŃSKA Marta. 1995. *Tymon Zaborowski – coś po pisaniu, jeśli można umrzeć z miłości*. W *Zapomniane wielkości romantyzmu*, Z. Trojanowiczowa, Z. Przychodniak (red.), 85-94. Poznań: Wydawnictwo Poznańskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk.
- PRZYBYLSKI Ryszard. 2003. *Krzemieńiec. Opowieść o rozsądku zwyciężonych*. Warszawa: Wydawnictwo Sic!.
- STANKIEWICZ-KOPEĆ Monika. 2009. *Pomiędzy klasycyznością a romantycznością. Młodzi autorzy Wilna, Krzemieńca i Lwowa wobec przemian w literaturze polskiej lat 1817-1828*. Kraków: Księgarnia akademicka.
- STANKIEWICZ-KOPEĆ Monika. 2011. „Wołyński raj techniczny i „ogród przedziwny” ruskiego czarownika Jamedyka Błuda bohatera poematu bohaterkiego *Zdobycie Kijowa*. *Prace Filologiczne*, 61: 46-61.
- SZMYT Andrzej. 2009. *Gimnazjum i Liceum Wołyńskie w Krzemieńcu w systemie oświaty Wileńskiego Okręgu Naukowego w latach 1805-1833*. Olsztyn: Wydawnictwo Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie.
- WITKOWSKA Alina. 1998. *Rówieśnicy Mickiewicza. Życiorys jednego pokolenia*. Warszawa: Oficyna Wydawnicza Rytm.
- WITLIB Agnieszka. 2012. *Pierwiastki ukraińskie w twórczości Tymona Zaborowskiego*. W: *Szkoła ukraińska w romantyzmie polskim*, S. Makowski, U. Makowska, M. Nesteruk (red.), 271-277. Warszawa: Wydział Polonistyki Uniwersytetu Warszawskiego.
- ZABOROWSKI Tymon. 1936. *Pisma zebrane*. Warszawa: z Zasilku Funduszu Kultury Narodowej.
- ZABOROWSKI Tymon. 2003. *Zdobycie Kijowa*. Kraków: Universitas.
- ZGORZELSKI Czesław. 1993. *Obserwacje*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Anna Sakowska – absolwentka Wydziału Polonistyki UJ, doktorantka Wydziału Filologicznego UR, a także studentka Wydziału Prawa i Administracji tejże uczelni. W swej pracy badawczej zajmuje się galicyjskim kultem Adama Mickiewicza.

Henryk Siewierski

Universidade de Brasilia

Barokowe (i nie tylko) czasy Harasymowicza

STRESZCZENIE:

Artykuł analizuje świadomą barokowość poezji Jerzego Harasymowicza. Początkowe oczarowanie twórcy tą epoką szybko przerodziło się w autentyczną fascynację znajdującą swój wyraz zarówno w podejmowanej tematyce, jak i stosowanych środkach artystycznego wyrazu. Bogactwo i soczystość słownictwa, a także monumentalność przedstawianych obrazów idą w parze z celnością dowcipu i grą z konwencją. Barokowość poezji Harasymowicza to jednak coś więcej niż sama wirtuozeria opisu i metafor. Jest to forma sprzeciwu wobec programowej uniformizacji i standaryzacji socrealizmu. Odwołanie do „poezji narodowej” będącej według poety w ogromnej mierze kontynuacją tradycji baroku jest także próbą rozliczenia się z dziedzictwem wieków, podjęciem tematu narodowego rachunku sumienia.

SŁOWA KLUCZOWE: Harasymowicz, barok, tradycja, poezja narodowa, sarmatyzm

ABSTRACT:

(Not only) Baroque Times of Harasymowicz

The article focuses on the analyse of the intentional baroque style of Jerzy Harasymowicz's poetry. The artist's initial disappointment with the period turned into an actual fascination, which could be seen through the topics of his poems as well as the literary devices. The richness of the used vocabulary and the monumental images come

together with his accurate humor and tampering with conventional rules. The baroque of the Harasymowicz's poetry is somewhat more than just a mastery of descriptions and metaphors. It is a form of defiance against uniformization and standardization as the results of implementation of surrealism. The reference to the „national poetry”, which according to the poet was a continuation of the baroque tradition, is also an attempt to undertake the act of national examination of conscience.

KEYWORDS: Harasymowicz, baroque, tradition, national poetry, sarmatism

Trudno nie zamyślić się nad znaczeniem tego momentu, w którym Harasymowicz wchodzi do programu Warsztatów Herbertowskich. Połączył ich rok 1956, potem już mało co łączyło, coś jednak łączyło, aż wreszcie ich drogi całkiem się rozeszły, gdy Harasymowicz nie poszedł dokąd poszli tamci, wierni jak Herbert, wiernością do jakiej wzywał Pan Cogito. A jednak Harasymowicz wchodzi teraz do Warsztatów Herbertowskich. Czy Herbert wszedłby dziś do Warsztatów Harasymowiczowskich? Można mieć wątpliwości.

To nie tylko odmienny stosunek do tradycji baroku, ale w nim widać może najwyraźniej jak na dwóch krańcach swych sytuują się obaj poeci: jeden który baroku nie znoś¹, i drugi baroku pogrobowiec i entuzjasta.

W latach gdy Harasymowicz pisał parę kroków stąd *Barokowe czasy*, a Herbert, trochę dalej, ale nie tak znów daleko, *Pana Cogito*, więc lat temu ponad czterdzieści, można było kochać obu. Można też było mieć do obu pretensje, że świat, ten „tu i teraz”, w ich poezji jest nieprzedstawiony. Należałem do tych pierwszych: z Harasymowiczem wyprawiałem się na Łemkowszczyznę, na Wawel, wciągały mnie jego zmagania i zabawy z historią, a wiersze Herberta zajmowały poczesne miejsce w prywatnym kanonie, gdzieś między *Vade-mecum* Norwida a „Credo in unum Deum”. W grudniu 1981 roku tłumaczyliśmy je razem ze studentami lektoratu języka polskiego w Uniwersytecie Lizbońskim, przygotowując spektakl na nich oparty, zatytułowany *Relatório de uma cidade debaixo de cerco* (*Raport z oblężonego miasta*). Przczytany później w „Arce”, numerze z roku

1 Wśród pytań zadawanych w wierszu *Dęby* (ENO) jest i takie: „[...] Jak mam rozumieć waszą mroczną parabolę / barok różowych aniołków śmiech białych piszczele / trybunał o zaranku egzekucja nocą / życie na oślepie zmieszane ze śmiercią / mniejsza o barok którego nie znoście [...]”.

1983, tekst *Zdrada Harasymowicza* sprawił, że po przyjeździe do Krakowa w roku 1989 nie nawiązałem z nim kontaktu. Za każdym kolejnym przyjazdem odkładałem to spotkanie na później, odkładałem zbyt długo i pozostał żal, gdy już przestało być ono możliwe. Możliwe stały się tylko spotkania po latach z jego poezją, jak ta zainspirowana obecnymi Warsztatami próba przypomnienia tamtych jej lektur i zamyślenie się nad nimi na nowo.

Przypomnienie ułatwiają szkice o tej poezji, jakie publikowałem w latach 70., gdy zafascynowany barokiem (a sarmatyzmem w szczególności), Harasymowicz-Broniuszyc przywoływał jego styl, jego duchy i upiory, glorie i bogoojczyźniane uniesienia, by z takim rynsztunkiem podejmować grę, czasem pół żartem pół serio, czasem całkiem żartem, czasem całkiem serio, grę w imię „poezji narodowej”, rozumianej jako forma oporu przeciw tendencjom kulturowej uniformizacji i sterylizacji czasów „realnego socjalizmu”. Barok tak programowo stosowany, wchodzący w mariaż z językiem poezji neo-sowizdrzalskiej, wypracowanym już wcześniej przez autora *Baru na Stawach*, mistrza rozbajania socrealizmu plebejską odmianą surrealizmu, mógł mieć i miał wzięcie, mógł krzepić serca, krasić lica... Ale bez żartów: czuło się mimo wszystko w tej poezji wyrafinowaną grę zarówno z barokiem, jak i z tą współczesnością, co najchętniej by go rozmięła na drobne albo przerobiła na własne kopyto, albo też odesłała do niebytu. To właśnie konwencja gry sprawiała, że dające przecież o sobie znać czasem nuty ksenofobopodobne nie musiały razić tak, jak mogą razić dziś wyczulone na nie uszy.

Już wczesna poezja Harasymowicza objawiała pociąg do baroku, jaki z czasem przerodził się w prawdziwą fascynację. Na konceptualizm w jego poezji rodem z XVII wieku zwracali wówczas uwagę Kazimierz Wyka i Michał Głowiński². Związki z Sępem-Szarzyńskim dostrzegał Andrzej Kaliszewski³. Później, gdy przyszły *Barokowe czasy* (1975), *Polowanie z sokółem* (1977) i *Cudnów* (1979), barok powrócił „w całym swoim nieprzebranym bogactwie”, jako „wielki temat narodowego rachunku sumienia z tego wszystkiego, co określamy mianem »czerepu« społecznych win oraz kulturowego prymitywizmu” – jak napisze ćwierć wieku później Grażyna Bujala⁴.

2 K. Wyka, *Rzecz wyobraźni*, Warszawa 1959, s. 205; M. Głowiński, *Poezja kontrastów*, „Twórczość” 1957, nr 3, s. 138.

3 A. Kaliszewski, *Książę z kraju łagodności*, Kraków 1988, s. 37.

4 G. Bujala, *Przeciwko „współczesnym chudopacholkom stylu”. O baroku w poezji Jerzego Harasymowicza*, „Acta Universitatis Lodziensis. Folia Litteraria Polonica” 7, 2005, s. 408.

Szeroka jest gama barokowych gier w tych sarmackich latach 70. Harasymowicza. Zwróćmy tu uwagę na kilka ich przykładów. Barokowe czasy zaczynają się poważnie:

I jest codziennie większy Wawel we mnie
I więcej królów siedzi przy mym stole
Choć jest to zwykły stół kuchenny
Na którym sieką nać zieloną

I plan mieszkania planem jest Katedry
Zyrandol krzyżuje złote laski Stanisława
I rano jeszcze pod snu baldachem
To ciężkie biurko jest sarkofagiem
Który pilnują wsparci na mieczach
Rycerze jeszcze stojący w rycerzach⁵

Poemat przeobraża mieszkanie w wawelską katedrę i sam, choć jego sprzęty zgrzebne, do codziennego użytku, nie nawykłe do wysokich lotów wiersza, robi co może by upodobnić się do eposu. Kontrast jest ogromny między wizją i wzniosłym tonem poematu, a nie ukrywanym przecież jego umiejscowieniem w trywialnej przestrzeni współczesności. To również barok, może jego ostatnie tchnienie, jak ostatnim tchnieniem (ale takim, że do dziś nim się oddycha) rycerskich eposów Średniowiecza były przygody przemyślnego szlachcica z La Manchy. Poemat nie po to tu jest by rzeczywistość przedstawiać, ale przeobrażać, sprawiać by taka jaka jest – zniknęła, i na jej miejsce pojawiła się inna, przemieniona, cudowna:

I o północy jak wawelski grobowiec
Otwierają się stoły moje
I pęka blat jak kra potężna
Stół się rozwiera jak brama wielka
Pęka metafor zastygła lawa
I rzeczywistość niknie szara⁶

Ale w tej nowej rzeczywistości poematu jego bohater to nie „książę z kraju łagodności”. Bo kraj nie jest łagodny, jak nie był nim w czasach baroku:

I król niepewny swej pościeli
I kraju swego po kądzieli

5 J. Harasymowicz, *Barokowe czasy*, Kraków 1975, s. 7.

6 Tamże, s. 9.

Orłów niepewny i Pogoni
Czy go nie zrzuci koń kosmaty
Poprzez bukowe pędząc lasy
[...]
Zaś wokół tańczą w wieńcach winogron
W stroju błazna z podwiniętym chwostem uległości
I w kociej czapce zdrady chodzą
I godła swego się wyparli
Trzykrotnie podczas mroźnej nocy⁷

Czas więc by dał znać o sobie rycerski rodowód poematu, nawet w tak nienaturalnych dla siebie warunkach. Bo przemyślnemu pocie z Krakowa i jego antenatowi z La Manchy można wiele zarzucić, ale nie obojętność.

I uchyli poemat mosty zwodzone
I z małą tarczą jurajskich pejzaży
Wypadnę prosto w rudy tłum kramarzy
I ciąć przyjdzie i ciąć
Aż do zemdlenia słowa⁸

Jednakże w tych „Barokowych czasach” sarmacka sztuka szermiercza słowa służy nie tylko tak szlachetnym i wzniosłym celom. Oto przykład jak sama w sobie staje się celem, ćwiczeniem z ciętości i celności dowcipu, igraszką, parodią upatrzonego stylu bardziej niż satyrą obliczoną tylko na zniszczenie czy też ośmieszenie upatrzonej ofiary. Oto fragmenty wiersza *Portret biskup Gamrat*:

W purpurze grzechu biskup Gamrat
[...]
Palce jak naleśniki grube
Łuszczy się cukier na biskupie
I tylko strudle. Ze sobą w pudle
[...]
I święci Twoi się nazywają
Święta Kiszka, Święty Miód, Święty Cynamon
Nie mówisz duchy. Pampuchy
Tłusta infuła się zapasła
Że przekrzywiona jakby z masła
Na codzień w pole. W złotym rosale⁹.

7 Tamże, s. 10.

8 Tamże, s. 10-11.

9 Tamże, s. 78.

Może i sam ksiądz Józef Baka by się uśmieł z takiej parodii swojej manieri stylistycznej? Bo też Harasymowicz, choć z metafizyką i ludową religijnością autora *Uwag śmierci niechybnej* niewiele miał wspólnego, potrafił tak mistrzowsko i z takim upodobaniem naśladować jego styl, że Stanisławowi Barańczakowi objawi się jako „ksiądz Baka Redivivus”¹⁰.

Ale przecież reinkarnacja sarmatyzmu u Harasymowicza to nie tylko jego apologia i stylistyczne naśladownictwo. Potrafi on też spojrzeć z dystansem zarówno na postaci przez siebie portretowane, jak i na sam styl tych portretów, nie tylko przecież stosuje konwencję, ale i bawi się nią. Widać to wyraźnie na przykład w cyklu panegiryków poświęconych królowi Zygmuntowi IV Wazie w tomie *Polowanie z sokółem*, zbudowanych zgodnie ze wszystkimi regułami sztuki tego gatunku, ale tak, że najwięcej ma do powiedzenia humor, nierzadko zawadiacki, samego poety, jak w tym oto przewrotnym panegiryku, portrecie króla Władysława na koniu w peruce i cudzoziemskim stroju:

Któż to członki króla zgwałcił tak szkaradnie
Ze mu kurduplem jawnym teraz być wypadnie
Zamiast Hektora na buławie podpartego Rexa
Jakaś z małpim kokiem gruba jedzie beksa
Ja gdybym tę papugę – malarczyka wytrzasnął
Ja bym go wymalował – jego juchą własną¹¹

Zafascynowany czasami baroku i przekonany, że jego dziedzictwo powinno mieć swoje miejsce we współczesnej kulturze, ale też świadom jego paradoksów i antynomii, nie kreśli przecież Harasymowicz ich jednowymiarowego portretu. Nawet kult oręża dawnej Korony nie jest, bo i nie może być, bezwarunkowy. Warto przypomnieć tu jego apoteozę Lisowczyków w tomie *Cudnów*, który zamyka szczytową fazę poetyckiej eksploatacji baroku. Sławiąc dzielność i nadludzkie wyczyny tej „najstraszniejszej jazdy świata” w wojnach moskiewskich i tatarskich, męstwo i talent wodza, który „za tabor tylko Wielki Wóz mając – jak sowy strącał czarne baszty Nowogrodu”, nie przemilcza okrucieństw jakich dopuszczały się jego oddziały, nie zamierza swym piórem z niego „infamii zdejmować”.

Cny Lisowski – w nieba medalionie odbijasz twarz Hektora
Lecz zanadto się wicherzy twa zbójecka broda
Bo za złote chresty kotki i sobole

10 B. Stawiczak (pseud. Stanisława Barańczaka), *Ksiądz Baka Redivivus*, „Tygodnik Powszechny” 1980, nr 20. Przedruk w: S. Barańczak, *Przed i po. Szkice o poezji krajowej z przelomu lat siedemdziesiątych i osiemdziesiątych*, Londyn 1988.

11 J. Harasymowicz, *Polowanie z sokółem*, Kraków 1977.

Jezusa byś nawet wyprowadził w pole
Bo cudnie to robisz nie negując
Lecz kto służy u ciebie Jerzy Święty czy zbóje
Bo te ręce Rusi przez Ciebie ucięte
Za krzywdy swe sromoty wezmą miecze ciężkie
Za pychy naszej – pędzącej stepem – popisy
Która przebiega pęcin srebrzyste irysy
Za tą szablą która nam rubaszna
Innym...¹²

Zdanie nie dokończone, może dlatego że pamięć dalszego ciągu jaki dopisała historia była dla poety i jego czytelnika jeszcze zbyt świeża.

Jeszcze trzeba by wspomnieć o cyklu *Elekcji*, kultywującym tradycję poezji politycznej czasów saskich. Podmiot wierszy utożsamia się tu z prostym szlachciurą-rębiją, który w bynajmniej nie wykwinny sposób rozprawia się z kandydatami wolnych elekcji, których nie aprobeuje, ale też nie szczędzi hiperbolicznych pochwał swoim faworytom.

Majstersztykiem stylizacji w tymże tomie *Cudnów* jest raptulasz pisarczyka Laurentego Żurawki, rejestrujący i komentujący kolekcję „landszaftów jaśnie wielmożnych panów na Dźbowie Dźbowskiach”. Wydobyte zostają tutaj te cechy dziedzictwa sarmackiego, jak zacofanie, pycha, ksenofobia, wdzięczny surowiec już tylko do satyrycznej obróbki. Oto jak widzi Żurawka dzieło „roboty olenderskiej” Van-Dycka:

Wandyka malowidło mierne. Kto to w mycy kupce maluje. Jego żona wi-
dać tyż źle urodzona krzywo chodzi śłapa powiem nawet i wywła i fochy
udaje. Jaśnie pan po to ich trzyma że może będzie kupce one artami scuł.
Kazałem to gębą do tyłu postawić i tak zostało¹³.

Barokowe i sarmackie gry Harasymowicza, tutaj tylko telegraficznie przypomniane, to przede wszystkim gry z językiem tamtych czasów, bo jak to celnie określił Marian Kaczmarek,

Powrót do sarmackiej tradycji otworzył przed poetą niewyczerpane zasoby staropolskiego języka z jego leksykalno-składniowym bogactwem, nieskażonym współczesną szablonowością i martwotą. Harasymowicz do perfekcji podpatrzył manierę barokową, z całą jej wybujałością, hedonizmem, makaronicznym zachwaszczeniem i zacierzewieniem¹⁴.

12 Tenże, *Namiot VII. Medalion* W: tegoż, *Cudnów*, Kraków 1979, s. 44.

13 Tenże, *Kolekcja landszaftów starożytnych jaśnie wielmożnych panów na Dźbowie Dźbowskiach wyjaśniona biegle przez Laurentego Żurawkę tegoż dworu w Dźbowie pisarczyką i porządków sprawcę*, W: tegoż, *Cudnów*, dz. cyt., s. 10.

14 Cyt. za: G. Bujala, dz. cyt., s. 424.

Ale nie były to przecież tylko językowe gry z barokiem barokowych czasów. W jakim stopniu były one reakcją na atmosferę czasów „reform”, których walec zrównywał z ziemią historię bajeczną i waleczną, w jakim stopniu były świadomym akcesem do ówczesnego „kontra reformatorskiego” ruchu, trudno powiedzieć, ale że były świadczą potyczki, przeważnie donkichotowskie z nimi, jakich w tej poezji nie brak. Barok Harasymowicza mógł kwitnąć i przynosić owoce tylko w czasach mu nieprzyjaznych, czasach które barok uprowadzały albo spychały na margines żywego dziedzictwa historii. Ale czasy się zmieniały, sarmatyzm w swym nowym wcieleniu zaczął odzyskiwać stracone pozycje aż do przejścia władzy. Poeta *Polowania z sokółem* nie mógł tego nie przeczuwać. Może dlatego jego zmysły sarmackiego smaku wybrały dumne, trudne do zrozumienia, wygnanie?

BIBLIOGRAFIA

Literatura podmiotu

- HARASYMOWICZ Jerzy. 1975. *Barokowe czasy*. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- HARASYMOWICZ Jerzy. 1979. Kolekcja landszaftów starożytnych jaśnie wielmożnych panów na Dźbowie Dźbowskiach wyjaśniona biegle przez Laurentego Żurawkę tegoż dworu w Dźbowie pisarczyka i porządków sprawcę, W: Harasymowicz Jerzy. *Cudnów*, 7-20. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- HARASYMOWICZ Jerzy. 1979. Namiot VII. Medalion, W: Harasymowicz Jerzy. *Cudnów*, 44. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- HARASYMOWICZ Jerzy. 1977. *Polowanie z sokółem*. Kraków: Wydawnictwo Literackie.

Literatura przedmiotu

- BUJAŁA Grażyna. 2005. „Przeciwko współczesnym chudopachotkom stylu. O baroku w poezji Jerzego Harasymowicza”. *Acta Universitatis Lodzianensis. Folia Litteraria Polonica* 7: 407-425.
- KALISZEWSKI Andrzej. 1988. *Księżę z kraju łagodności*. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- STAWICZAK Barbara (BARAŃCZAK Stanisław). 1980. „Ksiądz Baka Redivivus”. *Tygodnik Powszechny* 20. Przedruk w: Barańczak Stanisław. 1988. *Przed i po. Szkice o poezji krajowej z przelotem lat siedemdziesiątych i osiemdziesiątych*, Londyn: Aneks.

WYKA Kazimierz. 1959. *Rzecz wyobraźni*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.

GŁOWIŃSKI Michał. 1957. „Poezja kontrastów”. *Twórczość* 3.

Henryk Siewierski – eseista, tłumacz literatury polskiej na język portugalski i profesor tytularny Universidade de Brasilia. Doktoryzował się na Uniwersytecie Jagiellońskim z twórczości Norwida, następnie wykładał w Portugalii (Universidade de Lisboa, 1981-1985); w Brazylii przebywa od 1986 roku, co opisał w książce *Jał dostalem Brazylię w prezencie* (1998). Jest autorem *História da Literatura Polonesa* (2000). Na język portugalski przetłumaczył poezje Czesława Miłosza, Wisławy Szymborskiej i Tadeusza Różewicza (razem z José Santiago Naud, 1994) oraz *Fortepian Chopina* Cypriana Norwida (razem z Marcelo Paiva de Souza, 1994). W jego tłumaczeniu ukazały się *Dziela wszystkie* Bruno Schulza (*Ficção completa*, 2012).

Piotr Jakub Fereński

Instytut Kulturoznawstwa Uniwersytetu Wrocławskiego
piotr.ferenki@uwr.edu.pl

O kulturoznawstwie (polskim)

Minister Nauki i Szkolnictwa Wyższego Jarosław Gowin we wrześniu 2017 roku ogłosił, że rodzima systematyka dyscyplin badawczych musi zostać dostosowana do standardów wyznaczonych przez Organizację Współpracy Gospodarczej i Rozwoju (OECD). Jedną z blisko 70 dyscyplin, jakie mogą zostać zlikwidowane jest kulturoznawstwo. Wprawdzie lista Ministerstwa nie jest jeszcze gotowa, a wśród przedstawicieli środowisk rządowych nie ma zgody, co do ostatecznego kształtu ustawy wprowadzającej do polskiej nauki światowe normy, jednak wicepremier miał oświadczyć, iż kulturoznawstwo winno pełnić rolę „poddyscypliny w ramach jakiejś szerszej kategorii”. W podstawowym wykazie dyscyplin rekomendowanych przez OECD w celu osiągnięcia możliwie najwyższego poziomu wzrostu gospodarczego i stopy życiowej obywateli, nie występują takie nazwy jak „Culturology” i „Cultural studies”. Ta druga w niektórych krajach Europy Zachodniej mieści się w kategorii „Other humanities”, jednakże przeglądając dokumenty OECD, częściej niż na nią, można natrafić na określenia typu „Cross-cultural studies”, zaś słowo „culture” zdaje się łączyć głównie z wyrażeniem „tourism”. Zrazu zresztą należy tu zaznaczyć, że wyrosłe na gruncie polskim kulturoznawstwo nie jest tożsame z rozwijanymi chociażby w Wielkiej Brytanii postmarksowskimi „cultural studies” ani też z zainicjowaną w Rosji interdyscyplinarną dziedziną o nazwie „Культурология”, która w okresie stalinowskim została zastąpiona przez marksistowskie badania społeczne i przywrócona dopiero po upadku Związku Radzieckiego. Zdecydowanie bliżej nam jest do niemieckich „Geisteswissenschaften”, czyli tradycji mającej swój początek w tzw. „przełomie antypozytywistycznym”. Wśród jej założycieli wymienia się w szczególności wybitnego filozofa kultury Wilhelma Dilthey’a, który sformułował podstawowe tezy dotyczące odmienności i odrębności metod stosowanych w naukach humanistycznych. Założyciel pierwszych w Polsce studiów kulturoznawczych – Stanisław Pietraszko, dowodząc

autonomii kultury czy swoistości jej porządku – również jako osobnego przedmiotu poznania – właśnie do tej tradycji odwoływał się przede wszystkim.

Staraniami Pietraszki, którego w walce z dygnitarzami partyjnymi wspierały zwłaszcza Stefania Skwarczyńska i Antonina Kłoskowska, w roku 1972 udało się utworzyć eksperymentalny kierunek akademicki w Uniwersytecie Wrocławskim. Od samego początku studia kulturoznawcze nie tylko cieszyły się wielkim zainteresowaniem ze strony kandydatów, ale i uważane były za prestiżowe. Patrząc na siatki godzin nietrudno domyślić się przyczyn takiego stanu rzeczy. Elitarne, przeznaczone dla stosunkowo niewielkiego grona studentów zajęcia, pozwalały na zdobycie wiedzy zarówno na temat (nieuwzględnianych w marksistowskich programach nauczania) koncepcji z zakresu filozofii i teorii współczesnej humanistyki, jak też o aspektowych zjawiskach kultury. Przykładowo, spoglądając na wykaz filmów oglądanych i analizowanych w ramach wykładów o kinie, trudno wyobrazić sobie inne miejsce, w którym zapoznać by się było można z podobną liczbą rodzimych i zagranicznych arcydzieł (pokaz każdej produkcji wymagał osobnej zgody i prośby o kopię – kierowanej do Warszawy). Studia przedstawiały się jako bardzo atrakcyjne, zaś cieszący się opinią dobrze wykształconych absolwenci, znajdowali zatrudnienie na kierowniczych stanowiskach w najważniejszych instytucjach kultury, w mediach i administracji publicznej.

W zależności od ośrodka – w ślad za Wrocławiem, badania i kształcenie kulturoznawcze rozpoczęto w Poznaniu i Łodzi (1976) oraz w Katowicach (1977) – koncentrowano się na różnych dziedzinach kultury, a teorie jej dotyczące, podobnie jak w przypadku innych dyscyplin naukowych, zawierały nieco odmienne, poniekąd konkurencyjne definicje i modele eksplanacyjne. Jednak generalnie rzecz biorąc, niezależnie już od niuansów natury ontologicznej i epistemologicznej, panowała zgodność co do tego, iż kulturę łączyć należy z porządkiem symboli, sensów, normatywów, regulatywów, a zwłaszcza wartości.

Z związku z tym, że kulturoznawstwo cieszyło się statusem kierunku unikatowego, co niesło za sobą specjalne uprawnienia dotyczące minimum kadrowego, po 1989 roku pod jego szyldem zaczęły powstawać licznie nowe studia, w ramach których rzeczywistym przedmiotem nauczania i badań były bądź to aspekty czy dziedziny kultury, bądź zjawiska z określonych obszarów geograficzno-kulturowych. Interdyscyplinarny charakter analiz uległ rozszerzeniu, gdy po roku 2000 pojawiła się możliwość zdobywania tytułów naukowych w zakresie kulturoznawstwa (po tym, gdy zyskało ono formalnie – wątpliwy obecnie dla ministra Gowina – status dyscypliny). Do miana kulturoznawców pretendowały osoby, dla których pola macierzystych nauk okazały się zbyt ograniczone.

Choć procesy te miały z pewnością wpływ na erozję kulturoznawczej tożsamości, to jednak wśród przedstawicieli głównych ośrodków badawczych, a także absolwentów i członków PTK, wydaje się istnieć poczucie zintegrowania i przekonanie o odrębności dyscypliny, jak też o nieredukowalności obiektu jej poznania do wiedzy gromadzonej przez pozostałe nauki humanistyczne oraz społeczne.

Ukazaniu owej tożsamości, ale także refleksji nad temat przeszłości i przyszłości dyscypliny poświęcony jest projekt badawczy „Kulturoznawstwo polskie. Historia i dziedzictwo dyscypliny” realizowany w latach 2014-2018 na Wydziale Nauk Historycznych i Pedagogicznych Uniwersytetu Wrocławskiego. Prace finansowane są przez Ministerstwo Nauki i Szkolnictwa Wyższego w ramach Narodowego Programu Rozwoju Humanistyki. Zdając sobie sprawę z tego, iż nigdy nie było można mówić o spójnej perspektywie poznawczej wewnątrz „młodej” nauki (trudno stwierdzić czy jakkolwiek dziedzina wiedzy wykształciła takową perspektywę w krótkim okresie 45 lat), uznaliśmy jednak że współcześnie „niewyraźność” zasadniczych założeń leżących u podstaw jej powstania wyjątkowo mocno ciąży na dyscyplinie (i jej obrazie). Naszym celem stało się więc zaprezentowanie i utrwalenie w świadomości rodzimego środowiska naukowego owego unikalnego, oryginalnego i nader ważnego dla polskiej myśli humanistycznej fenomenu, jakim jest kulturoznawstwo. Prezentacja rozwoju myśli teoretycznej oraz metodologicznej w badaniach nad kulturą, przedstawienie zasłużonych na tym polu uczonych, charakterystyka wypracowanych przez nich koncepcji i modeli dydaktycznych, jak również opisanie organizowanego od lat siedemdziesiątych XX w. zaplecza instytucjonalnego, stanowi przedmiot zainteresowań zespołu składającego się z jedenastu badaczy reprezentujących nie tylko różne ośrodki kulturoznawcze, a także inne, pokrewne dyscypliny naukowe takie, jak: antropologia kulturowa czy socjologia. Efekty analiz zostaną przedstawione w czterech publikacjach, które ukażą się w najbliższych miesiącach.

Mamy nadzieję, iż zarówno ten projekt, jak i inne bliskie mu inicjatywy, pozwolą przedstawicielom środowisk akademickich i urzędnikom odpowiedzialnym za reformę szkolnictwa wyższego, dostrzec potencjał naukowy kulturoznawstwa. Jesteśmy przekonani, że warto umożliwić kontynuację i dalszy rozwój stworzonej w naszym kraju, wyjątkowej tradycji badawczej. Redukcja liczby dyscyplin, mająca na celu machinalne dostosowanie się do schematów zalecanych przez OECD, przyszłości owej dziedziny poznania i studiów uniwersyteckich, z całą pewnością się nie przysłuży.



A. Angela, *Jeden dzień w starożytnym Rzymie. Życie powszednie, sekrety, ciekawostki*, przeł. A. Pawłowska-Zampino, Czytelnik, Warszawa 2016, s. 344.

Otwierając po raz pierwszy książkę Alberto Angeli miałam przekonanie – mylnie, jak się okazało – że jest to pozycja o charakterze *par excellence* popularnym, może w pewnym stopniu i głównie tytułem nawiązująca do znanej w drugiej połowie ubiegłego wieku, serii pt. *Życie codzienne w* Tymczasem przeczytałam bardzo interesującą i pouczającą rozprawkę, lekturę którą należałoby polecić nie tylko zainteresowanym, ale ogółowi czytelników.

Alberto Angeli z wykształcenia jest paleontologiem, jednak – podobnie jak np. wielu uczonych w Wielkiej Brytanii – z zamiłowaniem zajmuje się popularyzacją nauki i historii, podejmując także prace o charakterze ściśle dziennikarskim. Autor omawianej książki dał się poznać we Włoszech z wielu filmów opisujących prehistoryczne dzieje ludzi a także historię starożytną. Zanim *Jeden dzień w starożytnym Rzymie* wydano

w Polsce, doczekał się kilku wznowień w oryginale i tłumaczeń na inne języki.

Konstrukcja książki jest spójna, i prosta. Autor po krótkim wstępie i wprowadzeniu, opisuje kolejne wydarzenia dnia zgodnie z naturalnym czasem ich występowania, od godzin wczesno porannych, przez południowe i wieczorne. W osobnych rozdziałach (które jednak nie zostały tak nazwane) przedstawiono niektóre ciekawsze kwestie związane z kulturą rzymską, które stanowią interesujące uzupełnienie do pozostałej treści książki. Opisy poszczególnych wydarzeń rzymskiego dnia nie zajmują więcej niż kilka stron.

Alberto Angela – jako dziennikarz – ma doświadczenie w przekazywaniu wiedzy w sposób trafiający do odbiorców i zajmujący, więc jego książkę czyta się szybko i z dużą przyjemnością. Należy jednak zaznaczyć, że w znacznej

mierze jest to także zasługa tłumaczki. Alina Zampino posiada długoletnie doświadczenie jako wykładowca, tłumacz, praktyk wreszcie znawca kultury włoskiej.

Uważnemu czytelnikowi – o czym wspominałam wcześniej – nasuwa się skojarzenie z nieśmiertelną serią wydawniczą ukazującą realia życia codziennego w różnych epokach wydawaną przez Państwową Instytut Wydawniczy. To zupełnie uzasadnione i właściwe. Wprawdzie seria piwowska, na potrzeby której tłumaczono książki znanych naukowców i badaczy, straciła dziś swe walory odkrywcze (w wielu kwestiach wiedza znacząco posunęła się do przodu), jednak w wymiarze popularnym pozostaje jedną z niewielu podobnych. Stąd pomysł wydawnictwa „Czytelnik”, by przetłumaczyć i wydać książkę uzupełniającą powyższe braki, trzeba uznać za trafny i godny naśladowania. Inna kwestia, że nie jest łatwo znaleźć autorów wartych przełożenia, nawet za granicą.

Nie będę przedstawiać tego, co książka zawiera – uważam, że sama w sobie jest tak interesująca, iż powinien ją przeczytać każdy. Natomiast chciałabym podkreślić to, w jaki sposób A. Angela traktuje kulturę i cywilizację rzymską: „Nasz styl życia wynika z obyczajów jego dawnych mieszkańców [mowa o Rzymie, przyp. JŁH]. Nie bylibyśmy tacy, jacy jesteśmy, gdyby nie cywilizacja rzymska. (...) Atutem Rzymu był codzienny

modus Vivendi jego mieszkańców (...) regulowany precyzyjnym systemem praw i zasad życia społecznego. Przetrwał setki lat w prawie niezmiętej postaci, co sprawiło, że ślady cywilizacji rzymskiej są ewidentne także w naszych czasach”.

Takie ujęcie, w którym autor nie tylko świadomie nawiązuje do korzeni współczesnego świata, ale także stara się je śledzić w sposób naukowy, jest godne naśladowania. W książce pojawiają się bowiem cytaty – w tym również z mniej znanych pisarzy rzymskich – ilustrujące niektóre zwyczaje i spostrzeżenia. W polskim przekładzie, co należy zauważyć z pewnym ubolewaniem, w przypisach podano jedynie autorów przekładu na polski, bez odniesienia do stosownej literatury. Zresztą sama książka traci zdecydowanie przez fakt, że nie uwzględniono w niej żadnej bibliografii. Nie wiem, czy dotyczy to również oryginału, ale pozostaje przez to źródłem o mniejszych walorach naukowych – nie można jej wskazać jako pozycji w literaturze przedmiotu bez narażania się na pewną śmieszność. Skądinąd jest to problem wielu współcześnie wydawanych książek, które ze względów finansowych wydaje się jako popularne lub popularyzujące wiedzę, ograniczając koszty przez usunięcie lub skrócenie bibliografii przedmiotowej. A wiadomo, że autor czerpał wiedzę ze źródeł i to najnowszych

(sam podaje w tekście przykłady).
Być może jest to jedyna, za to znacząca uwaga dotycząca omawianej pozycji.

Na koniec wypada życzyć sobie, by i na polskim gruncie powstawały podobne książki: starannie opracowane, wsparte materiałem źródłowym, napisane językiem lekkim i pełnym treści. I niech opisują dowolną epokę i wydarzenia – wszystkie będą potrzebne i interesujące.

Justyna Łukaszewska-Haberkowa
Akademia Ignatianum w Krakowie
jzl@poczta.onet.pl

HUMANITAS

STUDIA KULTUROZNAWCZE

Badania • Wprowadzenia • Monografie • Źródła

Seria pod redakcją Andrzeja Gielarowskiego

Komitet Naukowy

prof. dr hab. Tomasz Gąsowski, prof. dr hab. Henryk Pietras
prof. dr hab. Stanisław Stabryła, dr hab. Krzysztof Koehler
dr hab. Kazimierz Kuczman, dr hab. Stanisław Sroka, dr hab. Andrzej Waśko

Publikacje serii *Humanitas. Studia Kulturoznawcze*, przygotowywanej przez pracowników naukowych Instytutu Kulturoznawstwa Akademii Ignatianum w Krakowie, kierowane są do czytelnika zainteresowanego refleksją nad kulturą w zakresie jej źródeł, natury oraz przemian dokonujących się przez wieki i współcześnie.

Celem serii jest zarówno wprowadzanie w poszczególne dziedziny kulturoznawstwa, jak i prezentowanie najnowszych badań w tym zakresie. Dlatego publikujemy prace zbiorowe i podręczniki, jak też monografie oraz teksty źródłowe ujmujące tematykę kulturoznawczą z różnych perspektyw naukowych.

Naukowy charakter serii, gwarantowany przez uczestnictwo w jej powstawaniu kompetentnych badaczy poszczególnych dziedzin kultury, idzie w parze z jej przystępnością również dla czytelników stawiających pierwsze kroki w analizowaniu fenomenu kultury.

UKAZAŁY SIĘ:

- *Poza utopią i nihilizmem. Człowiek jako podmiot kultury*, red. naukowa A. Waśko, Kraków 2007
- *Odczarowania. Człowiek w społeczeństwie*, red. naukowa A. Gielarowski, T. Homa, M. Urban, Kraków 2008
- *Stanisława Orzechowskiego i Augustyna Rotundusa debata o Rzeczypospolitej*, wybór i opracowanie K. Koehler, Kraków 2009
- Bogusława Bodzioch-Bryła, *Kapłan Biblioteki. O poetyckiej i eseistycznej twórczości Adama Zagajewskiego*, Kraków 2009
- *Symbol w kulturze rosyjskiej*, red. K. Duda, T. Obolevitch, Kraków 2010
- *Globalizacja w kulturze. Upowszechnienie czy uproszczenie*, red. naukowa B. Bodzioch-Bryła, R. Szczepaniak, K. Wałczyk, Kraków 2010
- *Egzystencja i kultura*, red. P. Duchliński i M. Urban, Kraków 2010
- *Krzysztofa Warszawickiego i Anonima uwagi o wolności szlacheckiej*, red. K. Koehler, Kraków 2010
- *The influence of Jewish Culture*, red. J. Bremer, T. Obolevitch, Kraków 2011

- Renata Jasnos, *Deuteronomium jako „księga” w kontekście kultury piśmienniczej starożytnego Bliskiego Wschodu*, Kraków 2011
- Stanisława Orzechowskiego i Franciszka Stankara pisma o państwie i religii – „Chimera” i „Reguły reformacji”, wstęp i opracowanie K. Koehler, Kraków 2012
- Stanisław Stabryła, *Historia kultury europejskiej. Starożytność*, Kraków 2012
- Jan Konior SJ, *Historia polsko-chińskich kontaktów kulturowych w XVII w. (na przykładzie misji jezuitów)*, Kraków 2013
- *Russian Thought in Europe. Reception, Polemics, Development*, red. naukowa T. Obolevich, T. Homa, J. Bremer, Kraków 2013
- Stanisława Orzechowskiego i Andrzeja Frycza Modrzewskiego spór o wiarę. „Frycz” St. Orzechowskiego oraz „Prosta opowieść” i „Orzechowski” A.F. Modrzewskiego, wstęp i opracowanie K. Koehler, Kraków 2013
- *W stronę hermeneutyki kultury*, red. naukowa T. Tisończyk, A. Waško, Kraków 2013
- Monika Stankiewicz-Kopeć, *Pominięte, niedocenione, niedokończone. Studia i rozprawy o kulturze literackiej XIX wieku*, Kraków 2014
- Jan Konior SJ, *Rola i znaczenie chrześcijaństwa w historii i kulturze Chin (od nestorianizmu do czasów współczesnych)*, Kraków 2014
- *Oblicza wody w kulturze*, red. naukowa Łukasz Burkiewicz, Piotr Duchliński, Jarosław Kucharski, Kraków 2014
- Bogusława Bodzioch-Bryła, Lilianna Dorak-Wojakowska, Michał Kaczmarczyk, Adam Regiewicz, *Przepływy, protezy, przedłużenia... Przemiany kultury polskiej pod wpływem nowych mediów po 1989 roku*, Kraków 2015
- *Kronika za Zygmunta Augusta w Knyszynie zmarłego roku 1572 i inne dokumenty polityczne z czasów pierwszego bezkrólewia*. Vol. 1. *Od lipca 1572 do marca 1573*, wstęp i opracowanie K. Koehler, Kraków 2016